

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO EM HISTÓRIA

ORDÁLIA CRISTINA GONÇALVES ARAÚJO

OS JAVAÉ E O PROTESTANTISMO:
SALVAÇÃO E RESISTÊNCIA
(1896-1937)

Goiânia-GO
Abril/2019

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: ☐ Dissertação ☒ Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

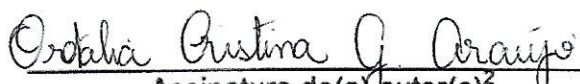
Nome completo do autor: Ordália Cristina Gonçalves Araújo

Título do trabalho: Os Javaé e o protestantismo: salvação e resistência (1896-1937)

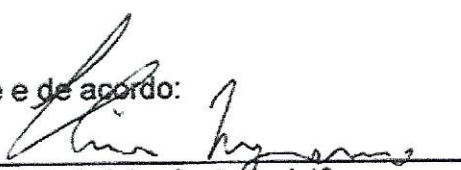
3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:


Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 21/05/2019

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

ORDÁLIA CRISTINA GONÇALVES ARAÚJO

**OS JAVAÉ E O PROTESTANTISMO:
SALVAÇÃO E RESISTÊNCIA
(1896-1937)**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em História.

Linha de pesquisa: **Fronteiras, Interculturalidades e Ensino de História**

Área de concentração: **Cultura, Fronteiras e Identidades**

Orientador: **Prof. Dr. Elias Nazareno**

Goiânia-GO

Abril/2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Araújo, Ordalia Cristina Gonçalves

Os Javaé e o protestantismo [manuscrito] : salvação e resistência
(1896-1937) / Ordalia Cristina Gonçalves Araújo. - 2019.
360 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Elias Nazareno.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2019.
Bibliografia.

Inclui fotografias, abreviaturas, gráfico, tabelas, lista de figuras,
lista de tabelas.

1. Protestantismo. 2. Javaé. 3. Resistência. 4. Interculturalidade
crítica. I. Nazareno, Elias, orient. II. Título.



Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Tese de Doutorado de **Ordália Cristina Gonçalves Araújo**. Aos 30 (trinta) dias do mês de abril de dois mil e dezenove (2019), com início às 14h, nas dependências da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Tese de Doutorado de **Ordália Cristina Gonçalves Araújo**, cujo título foi **“OS JAVAÉ E O PROTESTANTISMO: SALVAÇÃO E RESISTÊNCIA (1896-1937)”**. A Banca Examinadora foi composta, conforme Portaria nº023/2019-PPGH, de 16 de abril de 2019, pelos seguintes Professores Doutores: **Elias Nazareno (Presidente)**, **Clovis Antônio Brighenti (UNILA)**, **Sandro Dutra e Silva (Unievangélica)**, **Noêmia dos Santos Pereira Moura (UFGD)**, **Maria do Socorro Pimentel da Silva (UFG/FL)** e, como Suplentes, **Lorranne Gomes da Silva (UEG)** e **Heloísa Selma Fernandes Capel (UFG)**. Os Examinadores arguíram na ordem acima citada. Às 17:30 horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido a candidata

Aprovada
.....
Prof. Dr. **Clovis Antônio Brighenti (UNILA)** Ass.:
Decisão (Aprovado)
Prof. Dr. **Sandro Dutra e Silva (Unievangélica)** Ass.:
Decisão (Aprovado)
Prof. Dr. **Noêmia dos Santos Pereira Moura (UFGD)** Ass.:
Decisão (Aprovado)
Prof. Dr. **Maria do Socorro Pimentel da Silva (UFG/FL)** Ass.:
Decisão (Aprovado)
Presidente da Banca Prof. Dr. **Elias Nazareno** Ass.:
Decisão (Aprovado)

Reaberta a Sessão Pública, o Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou-a, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Cintila Alves Garcia, secretária do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenadora:
Prof.^a Dr.^a Fabiana de Souza Fredrigo

Secretária:
Cintila Alves Garcia

Ao povo *Berò Biawa Mahadu* da Ilha do Bananal - TO

AGRADECIMENTOS

São muitas pessoas e instituições que contribuíram, até mesmo sem saber, para a finalização dessa tese.

Geraldo Witeze Junior e Heloisa Capel são as primeiras pessoas a serem mencionadas. Geraldo por ser o incentivador de tudo quando trabalhamos juntos no curso de História da UEG-Campus Jussara e a professora Heloisa por indicar os caminhos iniciais dessa trajetória.

Ao professor Dr. Elias Nazareno agradeço pela orientação pertinente antes mesmo do início do doutorado, durante o processo de seleção, pela leitura atenta e rigorosa dos textos, indicação de leituras decoloniais e correção de pontos críticos e, sobretudo, pela oportunidade de, por meio do Núcleo de Educação Intercultural Indígena *Takinahaky* da Universidade Federal de Goiás, entrar em contato com os estudantes de vários povos indígenas da etnorregião Araguaia-Tocantins e Xingu.

Dentre eles, os estudantes e egressos Javaé do curso de Educação Intercultural Indígena das aldeias Barreira Branca, Canoanã, Marani Hawá, São João e Txuiri, na Ilha do Bananal, estado do Tocantins a quem agradeço imensamente pelas conversas com vistas à compreensão de seus conhecimentos, culturas, modos de ser e viver e por oportunizar o registro de informações de como os missionários atuavam entre eles no início do século XX. Por isso agradeço ao Ademir Kurisiri Javaé, Doriovaldo Idiau Javaé, Edilson Raburunatu Javaé, Edmundo Wahuka Javaé, Hélio Wele Tekuala Javaé, Junior Ohori Javaé, Junio Berewy de Oliveira Javaé, Samanta Maluaré Javaé Araújo, Samuel Saburuá Javaé, Sidney Iroana Javaé, Torrecele Hatunaka Javaé e Valdemir Filho Texibá Javaé.

Entre o povo Javaé menciono ainda as anciãs Nilda Mytara Javaé e Tereza Xiwenoa, ao ancião Pedro Tuxa e ao Alexandre da aldeia Canoanã, em Formoso do Araguaia. Todos nos receberam muito bem em suas aldeias e gentilmente conversaram conosco sobre aspectos da cultura *Iny*.

Aos companheiros dessa trajetória acadêmica decolonial, Diego, Gabriela, Karla, Luciana, Mateus, Patrícia Emanuelle, Tamiris, Vanessa e o prof. José Pedro Machado Ribeiro que em vários momentos e lugares – durante as disciplinas do doutorado, nos estudos do grupo de discussão “Tempo, lugar e decolonialidade”, no curso de Educação Intercultural Indígena da UFG durante as etapas presenciais com as monitorias nos Temas Contextuais e durante as etapas nas aldeias Barreira Branca, Canoanã e São João –, proporcionaram ocasiões para orientações recíprocas, trocas de conhecimentos e de experiências.

Àqueles que me auxiliaram com fontes documentais, livros e nas transcrições das conversas durante esse período de doutorado, como o André Lima, gestor de comunicação da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil por oportunizar o acesso às edições do periódico *O Estandarte* desde 1893 antes de sua publicização na internet; ao Radamés Vieira Nunes por enviar, gentilmente, um livro para compor o escopo documental e bibliográfico dessa tese; à Anelise Gomes Vaz Kaminsk pela pesquisa no acervo do *Centre for the Study of World Christianity, Latin Link*, em Edimburgo-Escócia; ao prof. Leandro Mendes Rocha por disponibilizar livros raros de seu acervo particular sobre os povos indígenas do Vale do Araguaia; à Ângela, Cassia, Laide e Luiza pelo auxílio na transcrição das entrevistas e à Monalisa Pedroso Moraes pela prontidão demonstrada na correção do texto final.

Às professoras Maria do Socorro Pimentel da Silva e Noêmia dos Santos Pereira Moura pela participação na banca de qualificação e pelos pertinentes comentários, contribuições, questionamentos e sugestões que subsidiaram a finalização desse estudo. Aos professores Clovis Antônio Brighenti e Sandro Dutra e Silva por aceitar participar dessa fase final.

Aos profissionais da Secretaria do Programa de Pós-Graduação em História da UFG pelo ótimo atendimento sempre que foi preciso e à Universidade Estadual de Goiás pelo afastamento de quatro anos para qualificação, de especial modo aos diretores dos *campi* de Jussara e Quirinópolis, respectivamente Miguel Antônio de Camargo e Roberto Barcelos Souza, pela agilidade na tramitação no período do afastamento das atividades profissionais em 2015 e do retorno em 2019.

Aos amigos Roberta e Ademir, Karinne e Cláudio, Leicy e Christophe, Enelice, Roseli e Simone pelos encontros, orientações, leituras, inspirações e trocas de experiências sempre muito oportunas, à Cleide, Edna, Edineia, Joana Freitas, Marleide e Rita de Cássia, pelas palavras de incentivo nos momentos mais críticos desses quatro anos, à Lorraine Gomes da Silva pela amizade demonstrada na reta final dessa trajetória e auxílio na formatação da tese.

À minha família: meus pais Raimunda e Antônio pelo incentivo, cuidado e proteção sempre presentes. Meus irmãos Fábio, Cassio e Carlos Eduardo, irmãs Cassia, Tânia, Margaret, Alaíde, Ernestina, Rachel e Fabiana, aos meus cunhados e cunhadas pelas conversas, apoio, força e energia até finalizar essa trajetória. Meus sobrinhos e sobrinhas, principalmente Mathaus e Cassio Muller que não mediram esforços para me auxiliar em tempo oportuno.

Ao Marcus, meu marido, pela companhia, amor e compreensão a mim dedicados em todo o período do doutorado.

RESUMO

Esta pesquisa busca analisar a postura decolonial do povo *Berò Biawa Mahadu* (Javaé) do Vale do Araguaia, então Norte de Goiás, atual estado do Tocantins, frente aos processos de salvação e de civilização propostos pelos missionários protestantes, entre 1896 e 1937, por meio de atitudes de resistência concernentes ao projeto em questão, cujos desdobramentos foram o parco resultado por parte dos projetos missionários protestantes à época. É uma investigação de cunho decolonial, ancorada nos recentes debates empreendidos pelo coletivo de pesquisadores da Modernidade-Colonialidade-Decolonialidade (M/C/D), um grupo de intelectuais de diversas áreas do conhecimento que norteiam suas perspectivas teóricas em função da crítica à modernidade desde categorias como transdisciplinaridade, colonialidade do poder, do ser e do saber e interculturalidade crítica, dentre outras (CASTRO-GOMEZ, 2005; ESCOBAR, 2005; MALDONADO-TORRES, 2016; MIGNOLO, 2010; NAZARENO, 2017a; 2017b; WALSH, 2009; 2010; 2013). Temos como premissas básicas as não-metodologias da etno-história (NAZARENO, 2017b), da proximidade (SUÁREZ-KRABBER, 2011) e da conversação (HÁBER, 2011). Por intermédio delas conjecturamos que os missionários protestantes executaram, na Primeira República, viagens de conhecimento na região do Vale do Araguaia como agentes observadores pretensamente posicionados num lugar neutro. Embora a imersão (engajamento) no ambiente indígena (modo de vida, cosmologia, alimentação, língua materna) desembocasse em percepções contraditórias em relação aos povos indígenas, os indígenas mais influenciaram do que foram influenciados. Além disso, em virtude da experiência de tentativa de evangelização, povos indígenas como os Javaé resistiram às intenções dos missionários protestantes, refugiando-se no interior da Ilha do Bananal, saindo desse posicionamento isolacionista já em meados do século XX.

Palavras-chave: Protestantismo, Javaé, Resistência, Interculturalidade Crítica.

ABSTRACT

This research seeks to analyze the decolonial posture of the *Berò Biawa Mahadu* (Javaé) people of the Araguaia Valley, then North of Goiás, present state of Tocantins, facing the processes of salvation and civilization proposed by the Protestant missionaries, between 1896 and 1937, through of attitudes of resistance concerning the project in question, whose results were the small result on the part of the protestant missionary projects to the time. It is a decolonial investigation, anchored in the recent debates carried out by the Collective of Modernity-Coloniality-Decoloniality researchers (M/C/D), a group of intellectuals from diverse areas of knowledge who guide their theoretical perspectives in function of the critique of modernity from categories such as transdisciplinarity, coloniality of power, of being and of knowledge and critical interculturality, among others (CASTRO-GOMEZ, 2005; ESCOBAR, 2005; MALDONADO-TORRES, 2016; MIGNOLO, 2010; NAZARENO, 2017a; 2017b; WALSH, 2009; 2010; 2013). We have as basic premises the non-methodologies of ethnohistory (NAZARENO, 2017b), proximity (SUÁREZ-KRABBER, 2011) and the conversation (HABER, 2011). Through them we conjecture that the Protestant missionaries executed, in the First Republic, travels of knowledge in the region of the Valley of the Araguaia like observer agents allegedly placed in a neutral place. Although immersion (engagement) in the indigenous environment (way of life, cosmology, food, mother tongue) led to contradictory perceptions of indigenous peoples, indigenous people influenced more than they were influenced. Besides that, due to the experience of attempted evangelization, indigenous peoples such as the Javaé resisted the intentions of Protestant missionaries, taking refuge in the interior of Bananal Island, leaving this isolationist position already in the middle of the twentieth century.

Key-words: Protestantism, Javaé, Resistance, Critical Interculturality.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figuras 1 e 2: <i>Woodidi</i> aparentemente <i>selvagem</i> e <i>civilizado</i>	130
Figura 3: Edifício novo da Missão protestante de Furo de Pedra	265
Figura 4: Início da Missão Estadunidense em Piedade	285
Figura 5: Esposa de Allen e ajudante em frente à casa da Missão	286
Figura 6: Capela-Hospital da Missão Estadunidense	288

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Produções acadêmicas sobre as missões protestantes entre povos indígenas no Brasil (1980-2016)	30
Quadro 2: Missionários estrangeiros que excursionaram pelo Norte de Goiás entre 1897 a 1922	106
Quadro 3: Aldeias e população Javaé nos relatos protestantes	194

LISTA DE TABELAS

Tabela1 - Percentual de cristãos no Brasil – 2000 e 2010	35
Tabela 2 - Percentual de indígenas cristãos no Brasil – 2000 e 2010	35

LISTA DE ABREVIATURAS

ACM – Associação Cristã e Missionária
AECI – Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil
ALEM – Associação Linguística Evangélica Missionária
BDTD – Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações
BM – Banco Mundial
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CBC – Convenção Batista Brasileira
CBC – Comitê Brasileiro de Cooperação
CCAL – Comissão de Cooperação para a América Latina
CNE – Conselho Nacional de Educação
CONPLEI – Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas
EUSA - *Evangelical Union of South America*
FMI – Fundo Monetário Internacional
IBICT – Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia
LDBEN - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
JMN – Junta de Missões Nacionais
M/C/D – Modernidade, Colonialidade, Decolonialidade
MEIB – Missão Evangélica dos Índios do Brasil
MEVA – Missão Cristã Evangélica para a Amazônia
MICEB – Missão Cristã Evangélica do Brasil
MIMEKA – Missão Metodista Kanamari
MNTB – Missão Novas Tribos do Brasil
OMITTAS – Organização da Missão Indígena da Tribo Tikuna no Alto Solimões
RCNEI - Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas
SAEM – *South American Evangelization Mission*
SIL - *Summer Institute of Linguistics*
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
UESA - União Evangélica Sul Americana
UFG – Universidade Federal de Goiás
UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados

UNIEDAS – União das Igrejas Evangélicas da América do Sul

WBT – *WyCliffe Bible Translator*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
Parte 1 - TRAJETÓRIAS ACADÊMICAS E HISTÓRICAS: CONTEXTUALIZANDO O TEMA	27
1 Missões protestantes, povos indígenas e academia	28
1.1 Levantamento bibliográfico: visão panorâmica	29
1.2 Da revisão historiográfica ao enfoque decolonial	42
1.3 Contribuições e possibilidades	51
2 Os Javaé em contato com o cristianismo	56
2.1 Os Javaé e o rio Araguaia	57
2.2 Expansão colonial e aldeamentos	71
2.3 Cristandade: Igreja e Estado	95
PARTE 2 – VIAGENS, RELATOS E PLANOS MISSIONÁRIOS: DOS POVOS INDÍGENAS DO ENTÃO NORTE GOIANO AOS JAVAÉ NO INTERIOR DA ILHA DO BANANAL	101
3 Incursões protestantes no Vale do Araguaia: as viagens de conhecimento e os projetos de salvação e civilização	102
3.1 William Azel Cook: o esboço dos povos indígenas do então norte de Goiás	107
3.2 Frederick Charles Glass: em busca de um intérprete para a evangelização	126
3.3 Archie Macintyre: sinais de uma evangelização frustrada	140
3.4 Raymond Brooke Clark: a insistência dos projetos assimilacionistas	152
4 Percepção missionária, herança epistemológica e enação: em busca dos Javaé	159
4.1 “Hybris del punto cero” e a herança epistemológica dos missionários protestantes	159
4.2 Missionários e etnólogos: diálogos e interposições epistemológicas	170
4.3 Isolamento e visibilidade Javaé	183
4.4 Diluindo o binarismo observadores e observados	197
PARTE 3 - AS MISSÕES PROTESTANTES ENTRE OS POVOS INDÍGENAS: PROPOSTAS, ATUAÇÃO E RESULTADOS	205
5 – Agentes protestantes brasileiros: interesses e evangelização	206
5.1 Alinhamento entre projetos missionários e civilizacionais	208
5.2 Defesa e esboço de um plano missionário	224
5.3 Viagem de conhecimento de Benedicto Odilon Propheta e suas especificidades	240
5.4 Atuação e polêmicas de Propheta	252
6 – Evangelização e resistência: implantação das missões protestantes no Vale do Araguaia	259
6.1 Missão Indígena Inglesa: lugares em disputa	261
6.2 Missão Indígena Estadunidense: um plano continental de evangelização	274
6.3 Exiguidade nos resultados das missões: os entraves impostos pela comunicação	296
CONSIDERAÇÕES FINAIS	319
REFERÊNCIAS	331

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, sob a orientação do Prof. Dr. Elias Nazareno, está inserida na linha de pesquisa “Fronteiras, interculturalidades e ensino de História”. Trata-se de analisar a postura decolonial do povo *Iny Javaé* do Vale do Araguaia, então Norte de Goiás, atual estado do Tocantins, frente aos processos de “salvação” e de “civilização” propostos pelos missionários protestantes, entre 1896 e 1937, por meio de atitudes de resistência concernentes ao projeto em questão, cujos desdobramentos foram o parco resultado por parte dos projetos missionários protestantes à época. É uma investigação de cunho decolonial, ancorada nos recentes debates empreendidos pelo coletivo de pesquisadores da Modernidade-Colonialidade-Decolonialidade (M/C/D), um grupo de intelectuais de diversas áreas do conhecimento que norteiam suas perspectivas teóricas em função da crítica à modernidade, desde categorias como transdisciplinaridade, colonialidade do poder, do ser e do saber e interculturalidade crítica, dentre outras.

A colonialidade do poder está entre as noções e temas chaves do programa de investigação do coletivo M/C/D e “faz referência, inicialmente, a uma estrutura específica de dominação através da qual as populações nativas da América foram submetidas a partir de 1492,” (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 58, tradução minha)¹. Uma relação de poder que se caracteriza não apenas pela dominação coercitiva, fundada na superioridade étnica e epistêmica dos europeus sobre os povos originários visando sua destruição física e a transformação de suas formas de conhecer o mundo e a si mesmos e a adoção do universo cognitivo do colonizador, mas também na sedução provocada pela cultura europeia, a partir do *imaginario de la blancura*. Imaginário composto, dentre outros fatores, por crenças religiosas, tipos de vestimenta, modos de comportamentos e formas de produzir e transmitir conhecimentos (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 60).

Assim, a colonialidade não se restringe às relações de poder, nem ao contexto histórico da colonização europeia. Ela constitui-se em uma estrutura complexa de níveis entrelaçados por atividades e controles específicos (MIGNOLO, 2010, p. 12), tais como o controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento (NAZARENO, 2017a, p. 45). A outra face constituinte da colonialidade – a decolonialidade – denota, portanto, “um caminho de luta contínuo no qual se pode identificar,

¹ “hace referencia, inicialmente, a una estructura específica de dominación a través de la cual fueron sometidas las poblaciones nativas de América a partir de 1492”.

visibilizar e alentar ‘lugares’ de exterioridade e construções alter-(n)ativas” à primeira (WALSH, 2013, p. 23-68), em uma atitude “de desprendimento e de abertura às possibilidades encobertas pela racionalidade moderna” (NAZARENO; CARDOSO, 2013, p. 250), ou seja, pela colonialidade. Esse caminho alternativo se faz tendo como referência a interculturalidade crítica e o enfoque enactivo.

O uso da discussão da interculturalidade crítica desenvolvida pelo grupo M/C/D se faz a partir da contribuição teórica de Catherine Walsh, para quem, desde os anos 1990, existe na América Latina um reconhecimento da diversidade étnico-cultural, convertendo a interculturalidade num tema em moda – “visto estar presente nas políticas públicas e reformas educativas e constitucionais como resultado das lutas dos movimentos sociais ancestrais e suas demandas por reconhecimento e direitos”, que por sua vez está intrinsecamente ligada a projetos globais de poder, capital e mercado – levando-a a sintetizar tal categoria em três perspectivas distintas: a relacional, a funcional e a crítica (WALSH, 2009; 2010).

Na interculturalidade relacional, Walsh aponta para o contato e o intercâmbio entre culturas (pessoas, práticas, saberes e tradições culturais), contudo, na sua visão, essa perspectiva é limitada, pois oculta o conflito e os contextos de poder, dominação e colonialidade. Para além disso, o limite também se apresenta no encobrimento ou alijamento das estruturas da sociedade (sociais, políticas, econômicas e epistêmicas) que posicionam a diferença colonial em termos de superioridade e inferioridade.

As outras perspectivas, Walsh elabora apoiando-se na abordagem do filósofo peruano Fidel Tubino, quando este estabelece a diferença entre interculturalidade funcional e interculturalidade crítica:

Enquanto no *interculturalismo funcional* busca-se promover o diálogo e a tolerância sem tocar as causas da assimetria social hoje vigentes, no *interculturalismo crítico* busca-se suprimi-las por métodos políticos não violentos. A assimetria social e a discriminação cultural tornam inviável o diálogo intercultural autêntico. [...] Para tornar real, é preciso começar por tornar visíveis as causas do não diálogo. E isso passa necessariamente por um discurso de crítica social [...] um discurso preocupado por explicitar as condições [de índole social econômica, política e educativa] para que este diálogo se dê (TUBINO, 2005, p. 8 apud WALSH, 2010, p. 21).

Em síntese,

A interculturalidade crítica, entendida como processo social, político e epistêmico, pode ser considerada, portanto, como sinônimo da decolonialidade, pois, mesmo tendo em conta as relações assimétricas

estabelecidas pelo colonizador em termos políticos, sociais e epistêmicos, não há como negar a influência recíproca exercida por parte daqueles que foram historicamente subalternizados. Nesse sentido, a decolonialidade instala-se no mesmo momento em que se instala a colonialidade do poder. Os povos indígenas que permanecem vivos, com seus conhecimentos e suas línguas, são uma prova viva da decolonialidade como processo de resistência e afirmação identitária (NAZARENO, 2017a, p. 46).

O enfoque enactivo, uma categoria criada pelo psicólogo estadunidense Jerome Bruner (1915-2016), no final da década de 1960, foi trabalhado recentemente pelo biólogo e filósofo chileno Francisco Varela (1946-2001) e retomada pelo antropólogo Arturo Escobar (2005, p. 133-168) a partir das teorias do pós-desenvolvimento e da ecologia política. Com o lugar em perspectiva, Escobar inclui no seu exercício teórico as pesquisas da ecologia antropológica sobre os modelos culturais da natureza que, longe de terem uma visão unificada, compartilham pontos em comum, sendo o principal deles a noção de que esses modelos não dependem da dicotomia natureza/sociedade, secularmente embasada no dualismo ontológico de Descartes. Em muitos contextos não-ocidentais, afirma Escobar, os modelos locais são concebidos como sustentados pelos vínculos contínuos das esferas biofísica, humana e supranatural, em uma continuidade culturalmente arraigada por meio de símbolos, rituais e práticas e plasmada em relações sociais distintas do tipo moderno, capitalista.

Escobar (2005) encaminha suas argumentações para a noção de conhecimento local ancoradas na reinterpretação dos aspectos cognitivos proposta pelos ensinamentos da biologia fenomenológica de Humberto Maturana, Francisco Varela e seus colaboradores (Cf. VARELA; THOMPSON; ROSCH, 1992). A partir do enfoque enactivo, eles defendem que “a cognição se converte na enação de uma relação entre a mente e um mundo baseado na história de sua interação”, sendo que a experiência como práxis da vida resulta das histórias biológicas e sociais de cada um. Tais concepções rejeitam a separação do conhecer, do fazer e do mundo tornando-se linguagens para questionar as relações binárias e assimétricas historicamente construídas pelo conhecimento convencional e, também, corroboram para a inseparabilidade entre natureza e cultura e aspectos corporizados do conhecimento.

A perspectiva do enfoque enactivo de Escobar (2005) constitui-se, portanto, em uma categoria imprescindível na elaboração investigativa deste estudo. Por um lado, temos a experiência cognitiva dos agentes do protestantismo que vivenciaram experiências desde os conhecimentos dos povos indígenas nas ocasiões de intercâmbios provocados durante as excursões pelo Vale do Araguaia, temporadas em que permaneciam longos períodos com os indígenas passando a conhecer aspectos cosmológicos de suas culturas. Por outro lado, temos

a resistência indígena em relação à influência externa possibilitada pelos agentes protestantes. Embora fossem muito bem recepcionados pelos indígenas na maior parte dos “encontros”, pelo viés da interculturalidade crítica observamos a “resistência epistêmica e ontológica dos povos indígenas que passam a influenciar as cosmologias (visões de mundo) de seu ‘outro’ europeu, tanto ou mais do que seriam influenciados pelo colonizador” (NAZARENO, 2017a).

O período proposto para investigação é marcado pelo expansionismo de agências missionárias oriundas da Europa ou da América do Norte. A experiência protestante inserida em Goiás foi parte de um projeto evangelizador internacional. Desde meados do século XIX, para ser mais preciso, o Brasil tornou-se, efetivamente, palco da implantação de diversos projetos missionários protestantes, impulsionados pelo movimento reavivalista norte-americano, iniciado nos Estados Unidos da América (EUA) no século XVIII (primeira fase) atingindo seu auge no século XIX (segunda fase). Esta última, considerada como Era Metodista, percorreu todo o século XIX até a I Guerra Mundial correspondendo, em termos políticos e econômicos, ao momento expansionista do capitalismo mundial. Nessa fase, a propaganda protestante alcançou uma grande parte do território norte-americano ao expandir-se principalmente em função do alargamento das fronteiras territoriais no sentido oeste.

Outra característica desse movimento foi o forte apelo missionário aliado à ideia do Destino Manifesto, para quem os povos anglo-americanos haviam sido escolhidos por Deus para protestantizar o mundo como consequência da expansão das fronteiras do “reino divino”. Esse apelo fundamentava-se no princípio do voluntarismo, ou seja, tornava-se um mecanismo de despertar dos norte-americanos para o esforço religioso (REILY, 1993, p. 34), pelo qual o protestantismo de missão chegou ao Brasil.

O protestantismo aqui referenciado indica as igrejas consideradas históricas que adentraram o Brasil entre 1835 e 1859, por meio de missionários que atuaram na sociedade brasileira a partir de diversos mecanismos: a comercialização de literaturas religiosas, a defesa dos valores da religião civil estadunidense visando a transformação social por intermédio da educação e, principalmente, a conversão de pessoas ao discurso que propagavam. Por isso, é considerado também como protestantismo missionário ou de conversão (MENDONÇA, 1990), estando nele inseridos presbiterianos, batistas, metodistas, episcopais, congregacionais, luteranos do Sínodo de Missouri e adventistas (ALMEIDA, 2000; IBGE, 2012)².

² Para uma maior compreensão das especificidades no *modus operandi* de cada denominação protestante ver importantes trabalhos nesse sentido: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. Introdução ao Protestantismo no Brasil. São Paulo, Edições Loyola, 1990; PRESTES FILHO, Ubirajara de Farias. *O indígena e a mensagem do segundo advento: missionários adventistas e povos indígenas na primeira metade do século XX*. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, 2006; SILVA, Paulo Julião. Entre a

De meados do século XIX até o seu final, ocorre a interiorização da propaganda protestante com suas igrejas e missões atuando, se instalando e se consolidando na região central. Em Goiás, o protestantismo chegou através da cidade de Luziânia, situada atualmente na região do entorno do Distrito Federal, em 1893. Posteriormente, na dianteira dos trilhos da estrada de ferro, missionários protestantes adentraram o sudeste goiano por Catalão, cidade onde instalaram uma igreja em 1902, para exercer a prática proselitista. Em decorrência disso, instituições (igrejas, colégios, hospitais) e até um núcleo populacional (povoado de Gamelleira, atual Cristianópolis) foram fundados no estado.

Não apenas os católicos eram visados pela propaganda do protestantismo, mas também os povos indígenas. Por isso, nesse período ocorreram ainda as viagens de conhecimento no Vale do Araguaia, então região norte do estado de Goiás e atual estado do Tocantins, no intuito de verificar as possibilidades de instalação de agências missionárias que atuassem entre os vários povos indígenas da região, incluindo o povo Javaé. Sendo assim, a delimitação temporal desta pesquisa se inicia em 1896, com a viagem de conhecimento de William Azel Cook, e termina em 1937, por ocasião do encerramento das missões estabelecidas na Ilha do Bananal, analisadas neste estudo.

Os Javaé ou *Berò Biawa Mahadu* habitam a região do Médio Araguaia, no atual estado do Tocantins, pertencem ao tronco linguístico Macro-Jê e à família Karajá. São falantes da língua *Iny rybè*. Sua trajetória de contatos com os não indígenas foi marcada por dramáticos eventos, originados na pacificação ocorrida na segunda metade do século XVIII, fazendo com que eles forjassem uma postura isolacionista como estratégia de resistência até praticamente meados do século XIX, situação que os levou à invisibilização perante à sociedade nacional e, sobretudo, na academia, até recentemente.

Retomar a história de resistência dos Javaé no contexto da história do protestantismo no então norte de Goiás contribui para fomentar a visibilização desse povo na atualidade. Um povo que historicamente foi reconhecido como “subgrupo”, “primo” ou até mesmo como “povo Karajá”, portanto “inexistente” perante a sociedade e a academia, os Javaé vêm, desde pelo menos o início do século XXI, negando tal aceção em defesa de uma auto percepção como povo único, com trajetória e histórias específicas, distintos, portanto, dos Karajá, embora faça parte, junto com os Xambioá, do povo *Iny*.

A postura isolacionista dos Javaé justifica, em parte, a menção recorrente dos Karajá nesta pesquisa. Para alcança-los, o primeiro contato dos não indígenas era com estes, às

evangelização e a política: a expansão missionária batista para o Brasil Central (1925-1939). Dissertação (Mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, SP, 2016.

margens do rio Araguaia, os quais se tornavam mediadores nas relações que se fizessem necessárias com os Javaé, no interior da Ilha do Bananal. A presença dos Karajá e dos Javaé nos relatos de viagem corresponde à proporção do convívio entre eles e os missionários protestantes. Significa que os Karajá sobrepujam os Javaé em proeminência na narrativa cristã. Não somente nesse tipo de literatura, mas também na literatura etnográfica do período e antropológica, posteriormente.

Por isso, em que pesem os posicionamentos políticos dos Javaé na atualidade (protagonizam um movimento pautado pelo fortalecimento identitário forjado no Curso de Educação Intercultural Indígena da Universidade Federal de Goiás), os Karajá estarão sempre associados aos visitantes que adentravam suas aldeias, no período delimitado, como interlocutores, especificamente, entre eles e os missionários.

Analisar as missões protestantes entre os Javaé sem mencionar os Karajá inviabilizaria uma análise mais ampla do contexto das tentativas missionárias protestantes no Vale do Araguaia, no período em questão, porque ocultaria a trajetória de décadas que os agentes do protestantismo percorreram até o contato direto com os Javaé em suas aldeias. A cada viagem de conhecimento efetivada, novos conhecimentos eram obtidos pelos missionários, que os divulgavam nas igrejas e agências missionárias protestantes, situação que contribuía para o aumento no interesse em concretizar, de fato, tal empreendimento.

A receptividade, portanto, dos Karajá em relação aos não indígenas, incluindo os missionários protestantes, atraía o interesse em torná-los adeptos ao protestantismo e, como resultado, intérpretes entre outros povos indígenas com vistas à expansão do discurso protestante. Vistos como “selvagens encantadores”, portadores de valores morais acima da média se comparado a outros povos indígenas brasileiros, os Karajá tiveram relativa importância nos processos missionários estabelecidos, fato que justifica, novamente, a presença deles neste trabalho.

Ao elucidar as estratégias encontradas pelos Javaé para se manterem distantes do alcance do protestantismo missionário, diante das investidas dos agentes protestantes para frequentar suas aldeias, com vistas à evangelização, a pesquisa objetiva ainda a desocultação dos conhecimentos Javaé, quando possível, em relação aos processos de cristianização efetivados pelo protestantismo.

A partir do objetivo principal, pretendemos investigar a história dos contatos estabelecidos entre os *Iny* e os não indígenas, entre os séculos XVII e XVIII, como experiências que forjaram nos Javaé uma postura isolacionista até aproximadamente a primeira metade do século XX; mapear as viagens de conhecimento dos missionários protestantes no Vale do

Araguaia e analisar suas propostas de salvação desde a pretensa perspectiva neutra de observação; enumerar os idealizadores brasileiros das missões aos povos indígenas, seus posicionamentos e as possíveis influências no contexto do protestantismo da época; e, finalmente, analisar a implantação das missões protestantes na região do Vale do Rio Araguaia e os desdobramentos que culminaram no seu encerramento, como sinal do baixo resultado da evangelização levada a cabo, sobretudo entre os Javaé, naquele momento.

Conjeturamos, a partir dos objetivos acima, que:

1. Os missionários protestantes executaram, na primeira metade do século XX, viagens de conhecimento na região do Vale do Araguaia como observadores pretensamente posicionados em um lugar neutro. Embora a imersão (engajamento) no ambiente indígena (modo de vida, cosmologia, alimentação, língua materna) desembocou em percepções contraditórias em relação aos povos indígenas, estes mais influenciaram do que foram influenciados. Situados no passado da trajetória linear da humanidade, em função de uma construção epistêmica secularmente forjada e herdada pelos missionários, os indígenas eram vistos, por exemplo, como “selvagens encantadores” por causa da recepção calorosa recebida nos contatos, porém, ainda que tenham sido vistos nessa perspectiva, muitos hábitos dos missionários estrangeiros foram transformados em função da convivência com os indígenas nos momentos das viagens e da atuação missionária;

2. Em virtude da experiência de tentativa da evangelização, os povos indígenas resistiam às intenções dos missionários protestantes. Os Javaé refugiaram-se no interior da Ilha do Bananal, mas mesmo assim eram visados, visto que as missões eram planejadas com vistas à instalação em um lugar que atraísse diversos povos indígenas (*Iny* – Javaé e Karajá –, Xavante, Tapirapé).

Como perceber, enumerar e analisar tais resistências? De quais procedimentos metodológicos utilizar na elaboração deste estudo sem pretender ocupar o lugar pretensamente neutro da *hybris del punto cero*?³ Que tipo de abordagem empreender para evitar reproduzir a relação assimétrica entre “sujeito do conhecimento” (o pesquisador) e “objeto de estudo” (os Javaé), tal como preconizado pela racionalidade acadêmica ocidental?

Na tentativa de atender à problemática delineada, pretendemos partir da transdisciplinaridade decolonial, um percurso epistemológico compreendido aqui

³ Castro-Gomez (2005b, p. 18) conceitua *la hybris del punto cero* como um “imaginário segundo o qual, um observador do mundo social pode colocar-se em uma plataforma neutra de observação que, por sua vez, não pode ser observada desde nenhum ponto” (tradução minha do original: *imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto*).

como orientação e suspensão de métodos e disciplinas a partir da decolonização como projeto e como atitude. Esta atitude e este projeto são parte do que podemos chamar de consciência decolonial (*decolonial consciousness*), em contraposição à consciência moderna (*modern consciousness*). Enquanto a consciência moderna encarrega-se de afiançar as bases das linhas seculares e ontológicas moderno-coloniais, a consciência decolonial busca decolonizar, des-segregar e des-generar o poder, o ser e o saber (Maldonado-Torres, 2007a). Isto é feito ao criar laços e novas formas entre esferas que a Modernidade ajudou a separar: a esfera da política ou do ativismo social, a esfera da criação artística e a esfera da produção de conhecimento (MALDONADO-TORRES, 2016, p. 93-94).

Do encontro e interações entre as diversas áreas citadas acima, a decolonialidade manifesta uma faceta limítrofe e fronteira, por isso seu caráter transdisciplinar, um aporte epistemológico neste estudo, visto pautar-se pela contribuição das diversas áreas do conhecimento no tocante ao tema investigado – as estratégias de resistência Javaé frente aos processos de evangelização protestante. Somente a partir do projeto e da atitude decolonial é “que qualquer uso de disciplinas e métodos tem sentido” (MALDONADO-TORRES, 2016, p. 93).

De maneira específica, teremos como premissas básicas as metodologias da etno-história, da proximidade e da conversação, possibilitadas pela convivência durante o curso de Educação Intercultural Indígena da Universidade Federal de Goiás, em quatro encontros ocorridos ao longo de um ano. Nesses encontros, dois ocorrem nas dependências do Núcleo Takinahakỹ de Educação Superior Indígena na UFG e dois nas aldeias. São momentos de interação importantes para conhecimento, ainda que limitado, da episteme Javaé e de outros povos indígenas participantes do Curso.

Os encontros não se limitam ao desenvolvimento da pesquisa, aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da UFG,⁴ mas permitem participar, sobretudo, dos processos educativos dos povos indígenas efetivados desde, para e com eles. Um conhecimento essencial na compreensão dos motivos que levaram à resistência ontológica dos mesmos em função da violência física e simbólica que sofreram desde o início da colonização, principalmente no tocante à resistência ao cristianismo.

A etno-história aponta para um método interdisciplinar que “conjuga dados e métodos da antropologia, da história e da arqueologia” sendo “o melhor caminho para se compreender os povos de culturas não-ocidentais a partir de uma perspectiva histórica” (CAVALCANTE,

⁴ CAAE: 60697215.7.0000.5083.

2011, p. 359), com base nas tradições orais e nas fontes arqueológicas, na linguística histórica, e, também, na documentação escrita.

Para isto, é de fundamental importância, o conhecimento de métodos de crítica documental na busca pela historicidade (dimensão das mudanças e dimensão das permanências) das diferentes culturas indígenas. Ela “representa uma porção de liberdade metodológica que propicia ao pesquisador partir de um problema que se quer analisar e é ele que determina as fontes e o método que se quer utilizar e não o inverso” (*Ibidem*, p. 361). Além de contribuir para “desvelar as autoconcepções que os povos indígenas possuem acerca de suas próprias histórias” (NAZARENO, 2017b, p. 89).

pelo recurso à etno-história, curiosamente uma aproximação, ainda que sem o reconhecimento de ambas as partes, entre a antropologia e a história, quanto ao que poderia ser entendido como algo próximo à história indígena. Não serão aqui detalhadas concepções e definições que giram em torno do que é a etno-história, contudo, aquela que mais se aproxima em termos teóricos e metodológicos aos pressupostos que balizam este projeto é, sem dúvida, a de Manoela Carneiro Cunha e Eduardo Viveiros de Castro, para quem a etno-história contribuiria por desvelar as autoconcepções que os povos indígenas possuem acerca de suas próprias histórias (*Ibidem*).⁵

Ao partir da problemática das atitudes de resistência Javaé em face das investidas missionárias protestantes, a documentação escrita é composta por relatos elaborados pelos próprios agentes do protestantismo durante e após as excursões que empreenderam no Vale do Araguaia. Quem eram e de onde vinham os missionários que excursionaram pelo Vale do Araguaia na primeira metade do século XX? Em que bases se sustentavam seus projetos de evangelização? Como os Javaé reagiram frente aos contatos com os missionários? Questionamentos como esses são balizadores para a análise dos relatos de viagem dos missionários protestantes que passaram pelo então norte goiano no período delimitado.

Outras narrativas no formato de diários ou outro tipo de notícias e informações foram publicados em jornais protestantes da época, na Primeira República, tanto em nível nacional como internacional, como *O Jornal Batista* (1902-1940), *O Estandarte*, *Revista Mensal* (1920-1930), *Revista Adventista* (1931-1940) e *Review Herald* (1927-1936), além de outros periódicos não protestantes da época, disponibilizados online em sites das próprias instituições protestantes na internet. Em tais documentos, analisamos a prática missionária protestante entre os indígenas do Norte goiano buscando pistas para compreender, por um lado, de que forma estes agentes do cristianismo visavam alcançar os Javaé e, por outro, a resistência Javaé a estas investidas.

⁵ Cf. CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 2008.

A análise crítica desse volume documental se fez a partir da categoria do relato de viagem, diverso em sua natureza, por conter dados de experiências obtidas nos contatos com os povos indígenas, dados históricos obtidos de fontes orais ou impressas, de anotações feitas ao longo da viagem (muitas delas semelhante a um diário) e dados memorialísticos oriundos das lembranças guardadas na memória durante engajamento no Vale do Araguaia. Para uma melhor clareza em relação aos relatos de viagem, eles foram analisados em duas etapas: na primeira, apresentamos o relato e seu autor, sua estrutura textual e o percurso realizado e, na segunda, buscamos cotejá-lo com a categoria da *hybris do punto cero* de Santiago Castro-Gomez, integrante do grupo M/C/D, buscando, para além da herança epistemológica presente nessas narrativas, visualizar como os Javaé foram retratados nessa literatura.

Além disso, buscamos suporte analítico nas referências bibliográficas produzidas sobre as missões protestantes entre os povos indígenas no Brasil e, em especial, as pesquisas sobre os Javaé produzidas em programas de pós-graduação da Antropologia e da História (TORAL, 1992; RODRIGUES, 1993; 2008; PIN, 2014).

Pautados por esse conhecimento, derivamos o segundo passo na feitura deste estudo, a metodologia da proximidade (SUÁREZ-KRABBE, 2011) ao pressupor um compromisso ético e político com os povos invisibilizados. Essa metodologia desenvolve-se paulatinamente na convivência com os diversos povos indígenas representados no Curso de Educação Intercultural Indígena da UFG. Durante as etapas do curso na UFG e nas aldeias Javaé (Barreira Branca, Canoanã e São João, Ilha do Bananal-TO), é possível entrar em contato com as demandas contemporâneas enfrentadas por esses povos, além de conhecer diretamente suas cosmologias e vivências interculturais. Para além do compromisso de produzir uma tese, está a responsabilidade ética e política pautada pela decolonialidade, tendo em vista a abertura aos conhecimentos Javaé.

Ao invés de buscar somente o que os missionários registraram sobre estes acontecimentos, nosso intuito foi o de permitir que os Javaé - alvo das estratégias evangelizadoras - expressassem suas percepções a respeito desse evento, secularmente repetido na história da colonização do Brasil, embora tenhamos obtidos poucas informações orais do período em análise, porém foram dados muito pertinentes em relação ao estudo. Assim, para a pesquisa de campo foi fundamental o preparo metodológico e ético para lidar com pessoas e não com “objetos de estudo”, como já abordamos.

Salutar, nesse sentido, é a proposta metodológica de Alejandro Haber (2011), pautada pela conversação e não pelo diálogo com os colaboradores da pesquisa, pois não visa o consenso do sentido da conversa e sim como os Javaé compreendem os processos de implantação dos

protestantismos entre seu povo. Até quando resistiram ao assédio dos agentes protestantes? Quais motivos eles teriam para permitir que esses agentes atuassem em suas aldeias? Desde quando a necessidade de aprendizado da língua portuguesa como língua de negociação com a sociedade envolvente influenciou a entrada do protestantismo nas aldeias Javaé?

Questionamentos como esses foram elaborados não na perspectiva de empreender uma conversação instrumental, que visasse apenas a coleta de informações, mas no sentido de se iniciar uma conversação na qual os participantes se sentissem livres para demonstrar suas perspectivas em relação ao assunto tratado.

É essencial, portanto, que a conversação seja flexível, no sentido de evitar impor pensamentos e conceitos, e conduzi-la segundo interesses acadêmicos preliminarmente delimitados. Pelo contrário, a atitude decolonial pressupõe a abertura e visibilidade ao “outro” que foi secularmente inferiorizado pela racionalidade ocidental. No âmbito de um projeto decolonial, portanto, busca-se desocultar a perspectiva indígena, ou mais especificamente a perspectiva Javaé, em relação às missões protestantes na primeira metade do século XX. Realizamos conversas com alguns Javaé das aldeias Barreira Branca (Valdemir Filho Texibá Javaé), Canoanã (Alexandre Weredebure Javaé, Doriovaldo Idiau Javaé, Edilson Raburunatu Javaé, Hélio Wele Tekuala Javaé⁶, Nilda Mytara Javaé, Samanta Maluaré Javaé Araújo, Samuel Saburuá Javaé, Sidney Iroana Javaé, Tereza Xiwenõ Javaé) e São João (Ademir Kurisiri Javaé, Junior Ohori Javaé e Torrecele Hatunaka Javaé).

Em relação ao procedimento metodológico, alguns esclarecimentos são importantes. Ao citar as informações orais no corpo do texto, quando coletadas, buscamos transcrevê-las tal como foram ditas, no sentido de aproximar, tanto quanto possível, da forma como foram enunciadas. Não houve, portanto, correção em relação às falas dos Javaé que aceitaram conversar sobre a presença das igrejas protestantes em suas aldeias. Todas as conversas foram identificadas, pois há permissão para isso, por meio do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), nos resultados publicados da pesquisa.

Também houve o esforço de inserir informações biográficas das pessoas citadas ao longo da tese para auxiliar na compreensão das relações sociais e históricas da época, bem como uma compreensão mais ampla dos envolvidos nas missões protestantes no Vale do Araguaia, mesmo que indiretamente, como o nome completo e não somente suas iniciais e a data de nascimento. Todavia, para muitas delas não encontramos nenhum dado além do próprio nome.

⁶ Hélio Wele Tekuala Javaé fazia parte da Aldeia Canoanã, mas desde 10 de julho de 2015 fundou, junto com seus familiares uma nova aldeia denominada Marani Hawa. Os trabalhos de roçagem para a organização da aldeia tiveram início por volta de 10 de janeiro de 2015 (TEKUALA JAVAÉ, 11 de março de 2019).

Enfim, a efetivação desta pesquisa, de âmbito historiográfico, mas também social e político, se coloca em uma posição de alternativa ao binarismo ontológico porque procura viabilizar um diálogo de saberes fundado na desocultação dos saberes indígenas - por meio de um tema específico - hierarquizados e subalternizados ao longo do processo colonizador (NAZARENO; CARDOSO, 2013). Mediante tais considerações, a tese foi estruturada em três partes sendo:

Parte 1 – **Trajетórias acadêmicas e históricas: contextualizando o tema** - engloba as duas primeiras seções. Nelas são trabalhadas duas trajetórias. Uma mais recente (1980-2016) ao buscar na academia brasileira os estudos que versam sobre as missões protestantes no Brasil e os percursos revisionistas dos critérios de análise que culminaram na implementação da categoria interculturalidade crítica. E outra, mais recuada no tempo, ao traçar os contatos estabelecidos entre os *Iny* e os colonizadores desde o final do século XVII até o final do XIX. Em síntese, as duas seções fornecem bases epistemológicas e históricas à contextualização deste estudo.

Na seção 1 - **Missões protestantes, povos indígenas e academia** - fizemos um levantamento bibliográfico, que compõe o estado da arte das pesquisas sobre o protestantismo e sobre as missões protestantes especificamente voltadas para os povos indígenas no Brasil. Salientamos a contribuição desta pesquisa no âmbito acadêmico e político por tratar-se de um tema ainda não investigado pela academia, além de permitir a visibilidade de um povo (o povo *Iny Javaé*) que quer fazer-se reconhecido no contexto da pluridiversidade brasileira.

Na seção 2 - **Os Javaé em contato com o cristianismo** - retomamos, por meio da literatura sobre as bandeiras e os aldeamentos, os contatos de povos das regiões centrais do Brasil buscando encontrar nesses contatos o povo Javaé. Retomamos também as narrativas desse povo para dialogar com os fatos históricos e cumprir com o compromisso ético e político desta pesquisa: contribuir para o desencobrimento do povo Javaé.

Parte 2 – **Viagens, relatos e planos missionários: dos povos indígenas do então norte goiano aos Javaé no interior da Ilha do Bananal** – nos detivemos na escrita memorialística dos missionários estadunidenses e britânicos que percorreram a região mencionada, no período de 1897 a 1922, e elaboraram extensos relatos que foram publicados em seus países de origem, sendo que alguns foram traduzidos e replicados no Brasil. No primeiro momento, o intuito consiste em apresentar o autor, o percurso transcorrido e as perspectivas no sentido de dar início à evangelização propriamente dita dos povos indígenas da região. De uma análise mais abrangente, partimos para a compreensão de como o povo Javaé surge nessa escrita memorialística.

Na seção 3 - **Incursões protestantes no Vale do Araguaia: as viagens de conhecimento e os projetos de salvação e civilização** - elaboramos um texto pautado nos relatos de viagem dos missionários que excursionaram pelo Vale do Araguaia buscando implantar na região uma missão que abrangesse vários povos indígenas. São relatos escritos nas primeiras décadas do século XX e que remontam a viagens que ocorreram no final do século XIX e início do XX. Expressa, de maneira geral, o pensamento das lideranças missionárias do protestantismo internacional e nacional da época.

Na seção 4 - **Percepção missionária, herança epistemológica e enação: em busca dos Javaé** - ainda sobre os relatos de viagem, investigamos as ideias postas pelos missionários com base na interculturalidade crítica e decolonial. A partir da categoria *hybris del punto zero*, analisamos as heranças epistemológicas dos missionários, os diálogos e interposições epistemológicas destes com outras lideranças políticas brasileiras, as tentativas de contato com os Javaé e a interculturalidade entre missionários e indígenas.

Parte 3 - **As missões protestantes entre os povos indígenas: propostas, atuação e resultados** – engloba o debate relativo às missões protestantes no contexto nacional e seus defensores, os quais, munidos de propostas evangelizadoras, pautavam-se na escola de caráter industrial como mecanismo de formação de mão de obra para fomentar a riqueza e o engrandecimento nacional. Também nesta parte, analisaremos as missões protestantes instaladas ao norte e ao sul da Ilha do Bananal, suas ações e o impacto provocado nos povos indígenas por elas contatados, especialmente os Javaé. Ressaltaremos as continuidades entre os projetos evangelizadores e civilizacionais do século XIX com a atuação missionária protestante, com destaque para a evangelização e a educação como fundamentos da ação civilizadora que também abrangia a área da saúde.

Na seção 5 - **Agentes protestantes brasileiros: interesses e evangelização** – analisamos a viagem de conhecimento de Benedicto Odilon Propheta (1882-1960) e outros idealizadores das missões protestantes no Brasil que se fizeram ouvir, tendo como suporte os periódicos protestantes da época e o contexto nacional e latino-americano que contribuiu, àquele momento, para fomentar o desejo de evangelizar os povos indígenas brasileiros.

Na seção 6 - **Evangelização e resistência: implantação das missões protestantes no Vale do Araguaia** – analisamos as missões protestantes que se instalaram na Ilha do Bananal entre 1925 a 1937, suas práticas e disputas estabelecidas com os dominicanos presentes na região desde 1896, bem como os fatores que desencadearam o encerramento deste trabalho, discutindo os poucos resultados alcançados entre os povos indígenas, de especial modo, entre os Javaé.

Em suma, ressaltamos a importância desta pesquisa para os estudos acadêmicos relacionados ao protestantismo entre os povos indígenas e, sobretudo, para o povo Javaé, que contribuiu para as informações contidas nesta tese. Dada a abrangência da temática, muitas lacunas permanecem, porém, esperamos contribuir para que elas sejam vistas, revistas e provoquem novas indagações. Não somente indagações para produzir mais trabalhos acadêmicos, mas principalmente, indagações que permitam ainda mais o desocultamento de narrativas outras, aquelas até então encobertas pela colonialidade, para que tenhamos não apenas a versão missionária dos acontecimentos, mas a versão de quem realmente sofreu as ações evangelizadoras dos missionários cristãos.

Parte 1

TRAJETÓRIAS ACADÊMICAS E HISTÓRICAS: CONTEXTUALIZANDO O TEMA

O intuito desta parte é fornecer elementos de natureza epistemológica e de natureza histórica, sendo postos a partir da análise de dois percursos. O primeiro de caráter revisionista a vigorar nas Ciências Humanas, a partir de 1970, e desembocando na categoria de interculturalidade crítica, amplamente utilizada nesta tese. O segundo, de caráter histórico, remonta ao final do século XVII e ao decorrer do século XVIII para evidenciar a história dos contatos entre os *Iny* e os não indígenas como fatores que contribuíram para a postura isolacionista assumida pelos Javaé ao longo do século XIX.

Ressaltamos que o posicionamento isolacionista do povo Javaé foi essencial à exiguidade nos resultados das missões protestantes entre eles, como veremos na seção 6. Portanto, trabalhar essas trajetórias torna-se pertinente, pois fornece subsídios à compreensão do tema em si – as resistências Javaé aos processos evangelizadores e civilizadores – desejados e implementados entre 1896 e 1937.

Recuar a esse período de longa duração da colonialidade nos permite verificar posturas evangelizadoras e civilizacionais similares nos projetos cristãos, católicos e protestantes, em que pesem também suas distinções. Embora cotejar tais projetos não seja o objetivo desta tese, os projetos da Cristandade surgem como subsídio à compreensão da tese central, pois desde os primeiros contatos registrados com os não indígenas, os Javaé são vistos como povos a serem cristianizados e civilizados como requisito para integrar a civilização ocidental. Os aldeamentos assumiam essa dupla tarefa.

Assim, os títulos desta parte são:

Seção 1 - **Missões protestantes, povos indígenas e academia**

Seção 2 - **Os Javaé em contato com o cristianismo**

1 MISSÕES PROTESTANTES, POVOS INDÍGENAS E ACADEMIA

Esta seção tem como objetivo principal apresentar o estado do conhecimento voltado para os estudos relacionados ao protestantismo no Brasil, com ênfase nos estudos destinados a investigar a presença protestante entre os povos indígenas no território nacional.

O “estado do conhecimento” caracteriza um levantamento bibliográfico limitado a um setor das publicações sobre o tema abordado, enquanto o “estado da arte” diz respeito a um levantamento bibliográfico mais amplo, o qual se faz sobre a produção de determinado assunto em resumos de dissertações e teses, produções em congressos da área e publicações em periódicos especializados (ROMANOWSKI; ENS, 2006).

Nossa intenção é inventariar e analisar o estado atual das investigações sobre a presença missionária protestante em terras indígenas efetivadas no Brasil nas últimas décadas. Missão para Ronaldo de Almeida “é a atividade religiosa por excelência responsável pela inserção de um conjunto de crenças em outro universo cultural (unidade mínima a partir da qual a evangelização é formulada)”. Nesse movimento transterritorial, transfronteiriço e “transcultural”, ele entende que “a atividade missionária, mais do que converter, tem como finalidade criar condições simbólicas e materiais para que a mensagem cristã se universalize em diferentes contextos socioculturais” (ALMEIDA, 2004, p. 33).

Nesse caso, as missões cristãs aqui mencionadas dizem respeito primordialmente aos movimentos relacionados às igrejas protestantes de caráter missionário, cuja inserção no Brasil data de meados do século XIX em diante, como a igreja luterana, a presbiteriana, a metodista, a batista e a adventista⁷, embora as missões protestantes entre os povos indígenas não estivessem restritas a essas instituições. Agências missionárias independentes, dentre elas, as missões de “fé”⁸ também buscaram, no início do século XX, a sua instalação entre os povos indígenas do Brasil.

Assim, ao buscar os estudos acadêmicos com essa perspectiva, priorizamos dissertações e teses que analisaram a problemática da expansão cristã do protestantismo histórico entre os

⁷ Distingue-se do protestantismo de imigração vivido pelos imigrantes luteranos que chegaram ao Brasil a partir de 1824 incentivados por fatores internos e externos. Esses estabeleceram-se, inicialmente, em Nova Friburgo-RJ e São Leopoldo-RS e, depois, em Santa Catarina, São Paulo, Espírito Santo e sul do estado de Minas Gerais. O protestantismo missionário especifica o movimento iniciado a partir de 1935, com a vinda de missionários protestantes ao Brasil e, conseqüentemente, com a fundação da primeira comunidade protestante em 1858 no estado do Rio de Janeiro, dando origem às Igrejas Congregacionais e, posteriormente, às Igrejas Presbiteriana, Metodista, Batista e Adventista. Por sua vez, o pentecostalismo diz respeito às Igrejas Congregação Cristã e Assembleia de Deus, de 1910 e 1911, respectivamente, nos estados de São Paulo e Pará (DREHER, 2002).

⁸ As “missões de fé” são “organizações transversais que mobilizam membros de várias denominações religiosas para realizações de serviço especializado, o trabalho missionário. Institucionalmente, elas se caracterizam pela autonomia teológica e administrativa” (AMARAL, 2007, p. 43).

indígenas em diversas partes do território brasileiro no século XX. Os trabalhos se encontram disponibilizados em bancos de dados online de diversos programas de pós-graduação e revistas a eles vinculados no Brasil, no Portal de Periódicos CAPES e na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT).

Os estudos aqui analisados são de suma importância para a composição e compreensão de um quadro mais amplo do contexto que possibilitou a inserção de missões destinadas aos povos indígenas no território brasileiro e, mais especificamente, no território do então estado de Goiás, na primeira metade do século XX. Sistematizar o "estado do conhecimento" contribui para embasar bibliograficamente a investigação ora em curso sobre as tentativas de evangelização protestante entre o povo indígena Javaé, na Ilha do Bananal, atualmente situada no estado do Tocantins, na primeira metade do século XX e, principalmente, para promover o debate sobre a presença de agências missionárias protestantes entre os povos indígenas a partir do enfoque decolonial e enactivo.

Na busca bibliográfica, percebemos que uma considerável diversidade indígena foi abordada nos estudos, tornando possível analisar as relações interculturais estabelecidas entre a cosmologia indígena e os agentes do cristianismo de missão protestante. Dessa forma, os estudos implicam, por um lado, os limites epistemológicos implícitos neles em virtude das escolhas e condições da pesquisa em que foram elaborados, e, por outro lado, as possibilidades de outras pesquisas inspiradas nesses mesmos trabalhos, porém sob uma perspectiva crítica, ou melhor, sob a ótica do enfoque enactivo.

Inicialmente, selecionamos os estudos encontrados entre 1980 e 2016 e, a partir deles, estruturamos uma lista de povos atingidos pelas missões protestantes no país. Elaboramos um quadro cronológico em que constam informações que esclarecem o tipo do estudo (artigo, dissertação, tese, livro ou capítulo de livro), o título, o(s) autor(es) e o Programa de Pós-Graduação ou o periódico ao qual a pesquisa está vinculada, ou ainda a Editora responsável pela sua publicação. Na sequência, tecemos algumas considerações de modo a reforçar a contribuição dos estudos encontrados para as pesquisas em torno da temática indígena de cunho decolonial.

1.1 Levantamento bibliográfico: visão panorâmica

A busca por investigações que versam sobre protestantismo de missão e indígenas se deu a partir da necessidade de conhecer o que se tem produzido no país sobre a temática em

questão, nas diversas áreas do conhecimento, como subsídio para nossa investigação sobre a presença protestante entre os Javaé, não nos limitando a inventariar apenas as pesquisas historiográficas, nem muito menos aquelas relacionadas às experiências missionárias entre os indígenas da região central do Brasil, pois já estávamos cientes da predominância de estudos centrados nos povos indígenas da Amazônia (Cf. MOURA, 2012; WRIGHT, 1999). Extrapolar os horizontes historiográficos nos permitiu obter uma perspectiva mais abrangente do ponto de vista transdisciplinar, já que a entrada de missionários protestantes em terras indígenas é um tema problematizado recorrentemente pela Antropologia, mas também por áreas do conhecimento como a Educação e as Ciências da Religião.

O levantamento investigativo nos possibilitou visualizar, por um lado, as especificidades contextuais, teóricas e metodológicas em cada situação abordada e, por outro, perceber as similaridades evidenciadas no processo de evangelização pelos missionários. Imbuídos de um discurso e de uma prática pretensamente universal, as diferenciações nesses processos, *grosso modo*, estariam na maneira como tais discursos e práticas foram assimilados, rejeitados ou adaptados pelos povos indígenas à cosmovisão que lhes é peculiar. Compulsamos, ao todo, trinta e um (31) trabalhos: três coletâneas, dois livros, treze artigos, oito dissertações e cinco teses, conforme mostra o Quadro 1.

Quadro 1: Produções acadêmicas sobre as missões protestantes entre povos indígenas no Brasil (1980-2016)

Tipo/Ano	Título	Autor (a)/ Orientador(a)	Programa/Periódico
1980 Cadernos do CEDI 5	Missões evangélicas com índios e lavradores (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) Boletim do GTME 1 (Grupo de Trabalho Missionário Evangélico)	Vários autores	Tempo e Presença Editora Ltda.
1993 Dissertação	Os Taurepáng: memória e profetismo no século XX	Geraldo Luciano Andrello/ Vanessa Lea	Antropologia (UNICAMP)
1995 Dissertação	Aleluia: o banco de luz	Stela Azevedo de Abreu Márcio Ferreira da Silva	Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UNICAMP)
1997 Artigo	Índios evangélicos no Brasil holandês	Francisco Leonardo Schalkwijk	Fides Reformata (Universidade Presbiteriana Mackenzie)
1999	Transformando os deuses. Os	Robin M Wright	Editora da Unicamp

Livro	múltiplos sentidos de conversão entre os povos indígenas no Brasil.	(org)	
2000 Artigo	Missões evangélicas em áreas indígenas	Ronaldo de Almeida	Anais X Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina “Sociedad y religión em el tercero milênio”
2001 Artigo	Índios missionários: culto protestantes entre os Xicrin do Bacajá.	Clarice Cohn	Campos – Revista de Antropologia Social (UFPR)
2001 Dissertação	UNIEDAS: o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1972-1993).	Noêmia dos Santos Pereira Moura Osvaldo Zorzato	História (UFMS)
2003 Artigo	Ana Claudia Figueroa	Metodismo e indigenismo no Brasil	Revista Caminhando (UMESP)
2003 Artigo	Saúde holística e métodos indígenas de cura em perspectiva teológica	Roberto E. Zwetsch	Estudos Teológicos – São Leopoldo-RS
2004 Artigo	A missão evangélica Caiuá: instalação e organização	Raquel Alves de Carvalho	Revista de Educação do Cogeime – SP
2004 Dissertação	Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na missão evangélica Caiuá (1928-1944)	Raquel Alves de Carvalho Elias Boaventura	Educação (UNIMEP)
2004 Tese	Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo	Ledson Kurtz de Almeida Oscar Calavia Sáez	Antropologia (UFSC)
2006 Livro	Transformando os deuses. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil	Robin M Wright (org)	Editora da Unicamp
2006 Tese	O indígena e a mensagem do segundo advento: missionários adventistas e povos indígenas na primeira metade do século XX	Ubirajara de Farias Prestes Filho Nanci Leonzo	História Social (USP)
2007 Artigo	Indivíduos celestes – cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia	Aparecida Vilaça	Religião e Sociedade, Rio de Janeiro
2007 Dissertação	Topa e a tentativa missionária de inserir o Deus cristão ao contexto Maxakali: análise do contato inter-religioso entre missionários cristãos e índios	Alencar Miranda do Amaral Volney Berkenbrok	Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – Universidade Federal de Juiz de Fora

2008 Tese	Amkira Tsabo: um estudo sobre a missão educacional metodista, junto ao povo Kanamari, no contexto do Estado democrático de direito brasileiro	Ana Claudia Figueroa Wilhelm Wachholz	Programa de Pós-Graduação em Teologia. Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, RS.
Tese 2009	O processo de terenização do cristianismo na terra indígena Taunay/Ipegue no século XX	Noêmia dos Santos Pereira Moura Robin Michel Wright Co-orientador: Osvaldo Zorzato	Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (UNICAMP)
2010 Artigo	A missão evangélica Caiuá e a educação escolar para os indígenas da reserva de Dourados e Aldeia do Panambizinho – de 1928 a 1968	Renata Lourenço	Fronteiras, Dourados, MS
2010 Artigo	The Karajá Mission in Brazil	Ubirajara de Farias Prestes Filho	Journal of Adventist Mission Studies
2010 Artigo	A igreja potiguar: a saga dos índios protestantes do Brasil holandês	Francisca Jaqueline de Souza Viração	Revista Historiar
2011 Livro (Dissertação/2009)	Até aos confins da terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas	Carlos Barros Gonçalves Cândida Graciela Chamorro Argüello	Editora UFGD História
Dissertação 2011	Tapeporã – caminho bom: análise da prática missionária de Scilla Franco entre os índios Kaiowá e Terena no Mato Grosso do Sul - 1972 a 1979	Eber Borges da Costa Geoval Jacinto Silva	Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (UMESP)
2012 Dissertação	Igreja Reformada Potiguar (1625-1692) a primeira igreja protestante do Brasil	Francisca Jaqueline de Souza Viração João Baptista Borges Pereira	Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – Universidade Presbiteriana Mackenzie
2013 Dissertação	Os Ticuna e a igreja indígena em Filadélfia, Amazonas	Widney Pereira de Lima Ari Pedro Oro	Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFRGS
2015 Artigo	Protestantismo no Brasil e povos indígenas: A Missão Caiuá	Carlos Barros Gonçalves	Revista Perspectiva Histórica UFU
2015 Artigo	Chefia indígena, política indigenista e missões religiosas: a perda do carisma de xamãs Kaiowá e Guarani na reserva multiétnica de Dourados, MS (1917-1980)	Lígia Duque Platero	Tellus, Campo Grande, MS
2015 Artigo	Lógicas de espacialização missionária e agendas da cooperação internacional: uma perspectiva multissituada a partir	Maria Macedo Barroso	Religião e Sociedade, RJ

	de ações junto aos povos indígenas		
2015 Artigo	Os povos indígenas e a nova missão religiosa: o caso dos luteranos na Amazônia (décadas de 1970-1980)	Rogério Sávio Link	Plura – Revista de Estudos de Religião
2015 Dissertação	Religião e ambiente dos índios Taupang de Sorocaima: representações sociais dos Adventistas do Sétimo Dia – Pacaraima – Roraima	Manaliel Pais Pereira Drance Elias da Silva	Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião Universidade Católica de Pernambuco
2015 Dissertação	Protestantismo Terena: do protestantismo de missões ao protestantismo etnizado, um estudo sobre a Igreja UNIEDAS (União das Igrejas Evangélicas da América do Sul)	Ricardo Pereira da Costa Antônio Maspoli de Araújo Filho	Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie
2015 Tese	Educar mentes e salvar almas: ação missionária protestante na escolarização de indígenas no Sul de Mato Grosso (1928-1950)	Fernando Luís Oliveira Athayde Paes Marisa Bittar	Programa de Pós-Graduação em Educação – Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)
2015 Livro (Tese/2004)	Protestantismo à moda Terena.	Graziele Acçolini Sílvia Maria S de Carvalho	Editora UFGD (Dourados-MS) Sociologia (UNESP)
2016 Artigo	Os Baniwa evangélicos falam dos missionários protestantes: Sofia e seus sucessores	Véronique Boyer	Religião e Espaço público (publicado na revista francesa Ateliers de Caravelle, Toulouse)
2016 Artigo	De Lutero aos povos indígenas: movimento protestante no Brasil	Drance Elias da Silva Wellcherline Miranda Lima	Revista de Teologia e Ciências da Religião (Universidade Católica de Pernambuco)
2016 Artigo	Evangelische Indianermission: a IECLB e a missão entre os índios	Cíntia Regia Rodrigues	Anos 90, Porto Alegre
2016 Tese	Entre a evangelização e a política: a expansão missionária batistas para o Brasil Central (1925-1939)	Paulo Julião da Silva Eliane Moura da Silva	Programa de Pós-Graduação em História - Unicamp

Fonte: Quadro elaborado pela autora com base no levantamento de artigos, dissertações e teses nos bancos de dados dos respectivos programas de pós-graduação, no Portal de Periódicos CAPES e na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT).

O tema da presença protestante entre os povos indígenas brasileiros permeou predominantemente os programas de pós-graduação de cunho antropológico na região sudeste, sob a coordenação de pesquisadores que apresentam uma vasta trajetória de pesquisas sobre as histórias indígenas. De menor monta, mas igualmente fundamental, surgem pesquisas de teor historiográfico, desenvolvidas sob os auspícios dos programas de pós-graduação em História,

Educação, Ciências Sociais e Ciências da Religião. Dessa forma, o tema em destaque fornece, em cada um destes trabalhos, uma determinada dimensão analítica assumida pelos autores ao longo de suas pesquisas em virtude dos objetivos propostos, dos problemas investigativos elaborados, da opção teórica e metodológica assumida e das fontes arroladas, no intuito de trazer à tona considerações que auxiliem na compreensão dos processos de resistência, apropriação, readaptação do discurso e da prática protestantes pelos indígenas brasileiros.

Em termos cronológicos, os trabalhos são relativamente recentes, percorrendo o período de 1980 a 2016, em uma trajetória de pouco mais de quatro décadas. Uma das hipóteses que poderia explicar o interesse por esta abordagem pela academia encontra-se nas transformações no campo religioso brasileiro, que vem demonstrando um crescimento significativo no número de evangélicos no Brasil na atualidade, fato que reverbera no índice de instituições evangélicas que buscam expandir-se no meio indígena.

Outra hipótese seria o elevado interesse voltado para as questões da diversidade e da identidade a partir do marco constitucional de 1988 que reconheceu o caráter pluridiverso e plurilíngue do país. Desde então, e mais especificamente no final de 1990, cresceu o debate em torno de ações afirmativas que garantissem aos grupos étnicos ou carentes os direitos obtidos constitucionalmente. O resultado desse processo foi a aprovação da Lei nº. 12.711, também conhecida como Lei de Cotas, sancionada em 29 de agosto de 2012, garantindo o acesso ao ensino superior a grupos historicamente inferiorizados da sociedade brasileira.

Deixamos claro que as pesquisas compulsadas se referem às experiências protestantes de missão que adentraram mais consistentemente no país a partir de meados do século XIX. A restrição do levantamento bibliográfico foi necessária em virtude da temática de investigação. Neste caso, privilegiamos os estudos que versam sobre o protestantismo de missão, seus agentes, discursos e ações entre os povos indígenas brasileiro, excluindo as pesquisas analíticas sobre o pentecostalismo, ainda que reconheçamos que a crescente presença de agentes do pentecostalismo nas terras indígenas brasileiras tenha provocado, parcialmente, a demanda investigativa na academia.

A título de exemplificação, inserimos abaixo duas tabelas com percentuais relativos às pessoas que se autodenominam cristãs no país, sejam elas católicas ou evangélicas (primeira) e ao contingente de indígenas cristãos no território brasileiro (segunda), a partir de dados do IBGE de 2010. Observamos, nas Tabelas 1 e 2, um vetor decrescente para o índice numérico de católicos enquanto que o índice de evangélicos avançou consideravelmente nos dados de 2000 e 2010.

Tabela 1 - Percentual de cristãos no Brasil – 2000 e 2010

	Católicos	Evangélicos	Evangélicos de missão	Evangélicos pentecostais	Evangélicos não determinados
2000	73,6	15,4	4,1	10,4	1,0
2010	64,6	22,2	4,0	13,3	4,8

Fonte: IBGE, 2012.

Tabela 2 - Percentual de indígenas cristãos no Brasil – 2000 e 2010

	Católicos	Evangélicos
2000	58,9	20
2010	51	25

Fonte: PISSOLATO, 2013, p. 242.

Percentuais da história recente do Brasil como esses influem no olhar investigativo do pesquisador quando este perscruta períodos anteriores da história das missões e dos próprios povos indígenas visando a compreensão do processo de entrada, influência e consolidação dos agentes e das agências protestantes em terras indígenas. Segundo o Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (CONPLEI), a missão protestante entre os indígenas no Brasil contabilizou cem anos de atividades em 2012,⁹ centenário que se caracteriza por um movimento composto por três “ondas” missionárias: a estrangeira, a nacional e a indígena (SOUZA, 1996, p. 37-42).

A primeira “onda”, a estrangeira, abrange um período de longa duração por circunscrever, por um lado, as tentativas de implantação de colônias protestantes nos séculos XVI e XVII pelos franceses, na Baía de Guanabara - Rio de Janeiro (1557) e pelos holandeses no Nordeste, no período colonial (1630-1654); e, por outro, a efetivação das missões em território brasileiro, já no período republicano, com a *South American Indian Mission* (1913), *Unevangelized Fields Mission* – UFM (1931), *New Tribes Mission* (1946), *WyCliffe Bible Translator/Summer Institute of Linguistics* – WBT/SIL (1956), dentre outras.

Embora não apareça entre as agências missionárias citadas por Isaac Costa de Souza, tanto a *Evangelical Union of South America* – EUSA (doravante União Evangélica Sul

⁹Dados retirados da página do CONPLEIN na internet. Disponível <http://www.conplei.org.br/v2/>. Acesso: 25/11/2016.

Americana – UESA) quanto a igreja Adventista do Sétimo Dia implantaram missões no Vale do Araguaia nas décadas de 1920 e 1930, motivo pelo qual situamos tais agências missionárias nessa “onda” estrangeira.

As disputas no âmbito religioso, político e econômico entre os Estados-Nação europeus se fizeram sentir na América Latina, principalmente na colônia portuguesa, desde o século XVI. Em 1557, Pedro Richier e Guilherme Chartier, líderes protestantes franceses, realizaram o primeiro ato religioso protestante na Baía de Guanabara, considerada a segunda tentativa de implantação do protestantismo na América Latina.

Em 1528, os protestantes buscaram instalar-se na colônia dos Welser, na Venezuela (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990). A permanência francesa em território colonial português e com ela a expectativa de uma colônia francesa protestante no território recém “descoberto” foi efêmera e perdurou até 1567, quando foram expulsos do litoral do Rio de Janeiro.

No século seguinte, foi a vez dos holandeses tentarem instalar uma colônia protestante no litoral nordestino, no período do “Domínio Espanhol” (1580-1640)¹⁰. Foram expulsos em 1654. Além dessas tentativas frustradas de implantação do protestantismo em território colonial português até 1808, não se tem referência, na historiografia, de outras tentativas de inserção do protestantismo na então colônia lusitana.

Novamente, o contexto econômico e político internacional esteve na base dos acontecimentos ligados à entrada de protestantes no Brasil, a partir da assinatura dos Tratados de Comércio e Navegação e de Aliança e Amizade entre Portugal e Inglaterra, em 1810. A abertura dos portos desembocou na permissão para que protestantes ingleses adentrassem as fronteiras coloniais de Portugal e, conseqüentemente, na inserção do protestantismo missionário no Brasil, décadas depois (HAHN, 1989, p. 58-63).

A segunda “onda”, a brasileira, tem como agente o missionário batista Zacharias Campello (1900-1991). Entre 1926 e 1935, ele trabalhou junto aos Krahô (1926-35) e os Xerente (1935-44) no atual estado do Tocantins (CAMPELO, 1970; SILVA, 2016). Em 1928, a missão evangélica Caiuá foi instituída entre os Kaiowá do então estado do Mato Grosso. Duas missões discretas no cenário geral de missões indígenas, mas que contribuíram, segundo Isaac Costa de Souza, para a efetivação das atividades seguintes, as quais resultaram na criação de

¹⁰ Para uma compreensão mais detida dessa experiência, consultar a tese de doutorização de Francisca Jaqueline de Souza Viração, “Igreja Reformada Potiguara (1625 – 1692): a primeira igreja protestante do Brasil”, desenvolvida em 2012 pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo.

várias agências de missões nacionais, como a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB)¹¹, em 1953; a Missão Cristã Evangélica da Amazônia (MEVA) e a Missão Cristã Evangélica do Brasil (MICEB), em 1959; e a Missão Evangélica dos Índios do Brasil (MEIB) e a Associação Linguística Evangélica Missionária (ALEM), em 1982. Todas essas instituições tiveram apoio das agências internacionais protagonistas da primeira “onda”.

Por último, a terceira “onda” missionária, a indígena, caracteriza-se pelo surgimento de instituições evangélicas indígenas, como a União das Igrejas Evangélicas da América do Sul (UNIEDAS), nacionalizada em 1972 com a transmissão administrativa para agentes indígenas, e a Organização da Missão Indígena da Tribo Tikuna no Alto Solimões (OMITTAS), em 1990. Marcada pela vinculação entre as lideranças evangélicas indígenas, também aqui, a influência, ainda que limitada, das agências que compõem as outras “ondas” missionárias é perceptível.

As referências às “ondas” apontam para um movimento ativado por um determinado fator ou acontecimento que influencia diretamente a proximidade do ápice de cada uma. O auge das primeiras “ondas” missionárias ocorreu no século XX pela influência esmagadora das agências de missões internacionais e nacionais. Na escrita de Ricardo Poquiviqui Terena,¹² a terceira “onda” visa superar os limites das anteriores no tocante às missões indígenas pela formação específica e aproximação entre as lideranças indígenas para efetivar um movimento missionário protestante entre os povos originários. Um dos mecanismos desse movimento é o “registro linguístico, associado à produção de material para letramento indígena”, uma espécie de continuidade à política do *Summer Institute of Linguistics* (SIL)¹³ implantada na América Latina desde 1930 e, no Brasil, a partir de 1956.

Muitos trabalhos estão inseridos em uma perspectiva histórica de longa duração, por se tratar de pesquisas pautadas pela originalidade temática, sendo necessária uma busca da gênese do processo em análise por meio de um levantamento de fontes ainda não compulsadas e analisadas academicamente.

As pesquisas elucidam dados das experiências protestantes entre os seguintes povos indígenas brasileiros:

¹¹ A MNTB constituiu-se a partir da *New Tribes Mission*, fundada em 1942, por Paul Fleming, nos Estados Unidos. Sua atuação no Brasil ocorre desde 1946, porém em 1953, organizou-se em Goiânia-GO como Missão das Novas Tribos no Brasil e, em 1963, com a alteração do estatuto, passou a ter a denominação atual, Missão Novas Tribos do Brasil. Atualmente, mantém a sede em Anápolis-GO (GALLOIS; GRUPIONI, 1999).

¹² POQUIVIQUI TERENA, Ricardo. *História da missão entre os povos indígenas do Brasil: 100 anos (1912-2012)*. Disponível em: http://www.conplei.org.br/v2/index.php?option=com_content&view=article&id=15&Itemid=44. Acesso: 25/11/2016.

¹³ Atualmente tem sido retratado no meio acadêmico brasileiro como Sociedade Internacional de Linguística (SIL).

- Kaingang e Guarani, povos de filiações linguísticas Jê e Tupi-Guarani, respectivamente, situados nas localidades de Tenente Portela e Redentora no Rio Grande do Sul (Cadernos do CEDI, 1980; VEIGA, 1999; D'ANGELIS, 1999; ALMEIDA, 2004; BARROSO, 2015; LINK, 2015; RODRIGUES, 2016). A Missão Guarita originou-se sob a responsabilidade do pastor Norberto Schwantes da Igreja Evangélica de Confissão Luterana Brasileira, no início de 1960, mas os estudos reportam às tentativas de evangelização indígena luterana entre 1900-1904.
- Taurepang, povo cuja autodenominação é Pemon, de filiação linguística Karib, situado no norte de Roraima (ANDRELLO, 1993; PRESTES FILHO, 2006; PEREIRA, 2015). Os estudos visam analisar os motivos dos deslocamentos do Taurepang do lado brasileiro para o território venezuelano e historicizar a presença de movimentos proféticos entre este povo.
- Kapon, povo de família linguística Karib, situado no nordeste de Roraima, região de fronteira com a Venezuela e Guiana (ABREU, 1995). Retrata a religião Hallelujah entre esses indígenas nos séculos XVIII a XX, perpassando por missionários morávios e anglicanos.
- Potiguara, povo situado no Nordeste brasileiro (SCHALKWIJK, 1997; VIRAÇÃO, 2010; 2012).¹⁴ Os estudos discorrem sobre a inserção do protestantismo holandês entre os Potiguara no período colonial – 1630 a 1654.
- Baniwa, povo que se autodenomina Walimanai, de família linguística Aruak, vive na fronteira do Brasil com a Colômbia e a Venezuela (WRIGHT, 1999; BOYER, 2013). Os estudos retratam a onda de conversões entre os indígenas Baniwa, habitantes milenares da bacia do rio Içana (extremo oeste do Estado do Amazonas), no final de 1940, pela missionária adventista estadunidense Sophie Muller, da Cruzada de Evangelização Universal e representante da *New Tribes Mission*. A pesquisa mostra ainda um balanço do trabalho missionário cinquenta anos depois, sob a perspectiva indígena.
- Waiãpi, povo de família linguística Tupi-Guarani do Estado do Amapá (GALLOIS; GRUPIONI, 1999). O estudo retrata o interesse do contato dos Waiãpi com os não indígenas em virtude da demanda por escolas. A inserção dos missionários da Missão

¹⁴ Inserimos esses estudos no levantamento bibliográfico por tratar de questões que envolvem a evangelização dos indígenas pelos protestantes, ainda que os agentes do protestantismo, no caso retratado no estudo, estejam situados temporalmente em outro contexto histórico e político europeu: disputas europeias por territórios no ultramar conjugado com as guerras religiosas no século XVI.

Novas Tribos do Brasil ocorre a partir de 1984, na aldeia Ytuwasu, atuando em ações assistencialistas com finalidades religiosas.

- Zo'e, povo de família linguística Tupi-Guarani também denominado Poturu, habitante da região do rio Cuminapanema, norte do Pará (GALLOIAS; GRUPIONI, 1999). O texto analisa as tentativas de evangelização protestante dos Zo'e por missionários da Missão Novas Tribos do Brasil, cujos contatos já vinham ocorrendo desde 1981, mas a efetivação da missão em si aconteceu apenas no período de 1987-1991.
- Xicrin do Bacajá (COHN, 2001), próximo a São Félix do Xingu. Povo que se autodenomina Mebengokré, são falantes da língua Jê e habitam a Terra Indígena-Trincheira Bacajá, localizada no sudoeste do Pará. O artigo desenvolve a análise preliminar da adesão dos jovens indígenas ao protestantismo nos anos finais da década de 1990, motivados por iniciativa interna ligada à possibilidade de alfabetização e aquisição de novos papéis sociais.
- Terena, povo remanescente dos Guaná/Chané, subgrupo da família linguística Aruak, localizado à margem oriental do rio Paraguai, no pantanal sul-mato-grossense (MOURA, 2001; 2009; MOURA e ZORZATO, 2004; ACÇOLINI, 2015). Os trabalhos giram em torno do processo de “terenização” ou “indigenização” do cristianismo, concebido como um método de apropriação do protestantismo estadunidense pelos Terena, com o qual teriam convivido de 1913 até 1972.
- Kanamari, povo que se autodenomina Tâkâna, de família linguística Katukina, habitante da região do Médio Juruá, no estado do Amazonas (FIGUEROA, 2003). A tese retrata a missão metodista junto ao povo Kanamari (MIMEKA) com enfoque na educação desde 1993.
- Sateré-Mawé, povo de família linguística Mawé, habitante da Amazônia (KAPFHAMMER, 2004). O estudo aponta para as inconstâncias e ambivalências da cosmologia indígena na fundação de uma nova identidade sociorreligiosa, a partir da tradução de textos da bíblia para a língua dos Sateré-Mawé feita pelo missionário norte-americano Albert Graham do SIL, cuja atuação missionária teve início nos primórdios de 1960.
- Yekuana, povo de família linguística Karib, habitante de Roraima, na região Norte do Brasil que divisa com a Venezuela (LAURIOLA, 2004). O estudo avalia a não-conversão dos Yekuana de Roraima às investidas missionárias da Missão Evangélica da Amazônia (MEVA), a partir de 1960.

- Ñandéva e Kaiowá, do então sul do Mato Grosso, povo de filiação linguística Tupi-Guarani (CARVALHO, 2004a; 2004b; GONÇALVES, 2011; 2015; LOURENÇO, 2010; PLATERO, 2015; PAES, 2015). Os estudos compreendem o período entre o final de 1920 e final de 1980. O foco desses estudos está na história do metodismo no Brasil e sua contribuição para o movimento ecumênico (nacional e internacional) que desembocou na instituição da Missão Evangélica Caiuá, em 1928, na cidade de São Paulo, pelos esforços conjuntos de igrejas protestantes (Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e Igreja Metodista) e uma agência missionária estadunidense (*East Brazil Mission*), sendo esta instalada no então sul do Mato Grosso, em 1929, com vigência até 1946. Destaca também o alinhamento das intenções integradoras das agentes do SPI, dos missionários e da fundação, com apoio da Missão Caiuá, da Igreja Indígena Presbiteriana, em 2008. Atualmente, a Igreja Presbiteriana é a principal instituição à frente da Missão.
- Karajá, povo *Iny* situado na margem do rio Araguaia, falante da língua Karajá (PRESTES FILHO, 2006; 2010; PORTO, 2009). Analisa a trajetória da missão adventista entre os Karajá (1927-1934) e um olhar mais detido para a aldeia de Santa Isabel do Morro entre 1980-2000.
- Maxakali, comunidade indígena do Nordeste de Minas Gerais. Autodenominam-se Tikmu'um, de família linguística Maxakali (AMARAL, 2007). O estudo analisa as “missões de fé” Sociedade Internacional de Linguística (SIL - *Summer Institute de Linguistic*) e Missões Novas Tribos do Brasil (MNTB) desde 1959 até a atualidade.
- Wari', povo indígena habitante do oeste de Rondônia, próximo à fronteira com a Bolívia, de família linguística Txapakura (VILAÇA, 2007). O artigo analisa a inserção protestante empreendida por missionários da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) entre 1956 e 1962.
- Waiwai, falante, na sua maioria, de família linguística Karib (OLIVEIRA, 2010). Localizam-se atualmente na Amazônia setentrional, Serra do Acaraí, fronteira entre Brasil e Guiana. O artigo retrata o trabalho da *Unevangelized Fields Mission* com esse povo a partir de 1950, na região da Guiana, e após 1971, no Brasil.
- Yanomami, povo de família linguística Yanomami, situado da região Norte da Amazônia, área de fronteira com a Venezuela, na região do interflúvio Orinoco-Amazonas (SANTOS; MONTE, 2012). O texto retrata o trabalho da *Unievangelized Fields Mission* entre os Yanomami de 1958 a 1967.

- Ticuna, povo que se autodenomina Maguta, de família linguística Tikuna, localizado na região do Alto Solimões no Amazonas (LIMA, 2013). O estudo retrata a inserção da *Association of Baptist for World Evangelism*, do SIL e da Igreja Batista Regular, a partir de 1959, entre os Ticuna, culminando com a fundação da Igreja Indígena Filadélfia em 2009.
- Hixkaryana, povo de família linguística Karib, vivendo às margens do rio Nhamundá, na divisa entre os estados do Amazonas e do Pará (LUCAS, 2014). O estudo analisa a evangelização dos Hixkaryana em fins de 1950, pelo casal Desmond e Grace Derbyshire, sendo assumida, por volta de 1970, pela Missão Novas Tribos do Brasil.

Elencar esses trabalhos para a composição do “estado do conhecimento” da inserção protestante entre os povos indígenas fornece uma importante dimensão das pesquisas que se têm desenvolvido no país a respeito dessa temática, principalmente em relação às contribuições efetivadas às histórias indígenas. São pesquisas pautadas por procedimentos de análise bibliográfica e de dados compulsados de fontes documentais, tanto escritas como produzidas oralmente. Além disso, temos a pesquisa de campo participativa e etnográfica, realizada junto às aldeias dos respectivos povos.

As recentes pesquisas fornecem um quadro panorâmico da evangelização indígena pelo protestantismo missionário no Brasil abrangendo as cinco regiões geográficas do país (Norte, Nordeste, Sul, Sudeste e Centro-Oeste), embora a experiência protestante entre alguns povos tenha sido mais revisitada que em outros, como é o caso da Missão Caiuá, instituída para atingir os Nandéva e Kaiowá, no então sul do Mato Grosso, cuja trajetória no decorrer do século XX foi criteriosamente analisada.

Da mesma maneira, os estudos demonstram transformações no campo de atuação missionária protestante. Se no período anterior ao ano de 1950 as missões foram empreendidas majoritariamente por denominações protestantes (Igrejas Evangélicas Adventista, Presbiteriana, Metodista ou Batista), no período posterior, o agenciamento missionário ficaria a cargo das “missões de fé”, como a MNTB e o SIL (Cf. ALMEIDA, s/d).

As pesquisas remontam ao período das disputas europeias por espaços coloniais no século XVII com a inserção do protestantismo holandês entre os Potiguara, conforme análise de Francisco Leonardo Schalkwijk (2010) e Francisca Jaqueline de Souza Viração (2012). Todavia, o recorte temporal predominante nos estudos é o século XX, ainda que os pesquisadores retomem os séculos anteriores (XVIII e XIX) para buscar dados que explicitem determinadas situações do período em análise.

1.2 Da revisão historiográfica ao enfoque decolonial

Os estudos analisados sobre o cristianismo protestante de missão entre povos indígenas devem ser lidos na perspectiva da revisão dos instrumentos de análise de antropólogos e historiadores, a partir de 1970. Por muito tempo, os índios estiveram ausentes da discussão historiográfica que deixava a cargo da Antropologia os estudos dos povos considerados sem história, portanto, categorizados como povos “primitivos”.

A ilusão do primitivismo, como denominou Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 11), tornou-se uma armadilha aceita pelos historiadores desde a segunda metade do século XIX, quando no auge do evolucionismo, compreendiam os povos indígenas como representantes de uma cultura fixa, estável e imutável, portanto, isolados e sem história, condenados a uma eterna infância. Daí o desinteresse dos historiadores em direcionar seus estudos para estes povos, em um posicionamento já consagrado por Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878) em sua obra de 1854 – *História Geral do Brasil* – na qual defendia que para os povos “na infância não há história: há só ethnographia” (VARNHAGEN, 1854, p. 108).

Perdurou até aproximadamente os anos 1970 a inexistência de estudos indígenas com perspectiva histórica entre os historiadores. Fato corroborado pelo historiador Luis Palacin ao refletir sobre a ausência do indígena na memória goiana entre meados do século XIX até aproximadamente o período mencionado.

No artigo intitulado “A ausência do índio na memória goiana”, Palacin (1992) explica como a obsessão pelo indígena retratada nos relatórios anuais dos presidentes da Província¹⁵, a partir da compreensão de que os indígenas eram selvagens, que deveriam ser exterminados ou então aldeados para dar lugar à ocupação gradual das terras indígenas, passou para um tema secundário já a partir de 1840, em virtude da amenização em relação ao “problema” indígena, possibilitado pela política de aldeamentos e evangelização indígena, até dar lugar a uma total amnésia social. Uma ausência perceptível inclusive na obra do historiador e folclorista, Americano do Brasil, em “Cancioneiros de Trova do Brasil Central” (1922), que alude aos rios São Francisco, Tocantins e Araguaia como matriz da poesia popular brasileira, mas em compensação, reflete Palacin, silencia totalmente em relação à presença indígena em suas margens (PALACIN, 1992, p. 65).

Por todo esse período, o distanciamento entre a História e a Antropologia proporcionou uma concepção teórica pautada pela ideia de aculturação, compreendida como um processo

¹⁵ Os trechos dos relatórios dos presidentes de Província citados no artigo por Luis Palacin foram o de Luiz Gonzaga de Camargo Fleury (1937) e o de Assis Mascarenhas (1839 e 1840).

iniciado nas relações de contatos coloniais, nas quais os índios seriam assimilados à colonização e, gradativamente, perdiam não somente sua identidade étnica, mas igualmente suas culturas, as possibilidades de resistência e, no limite, sua própria existência. Em uma relação de contato assimétrico de dominação e submissão, era inevitável a sobreposição de uma cultura (considerada superior) sobre a outra (considerada inferior), anulando esta última (ALMEIDA, 2010, p. 14 e 16). Os indígenas tornar-se-iam submissos, sem capacidade de resistência e incorporados à população como um todo.

Dessa forma, o estudo dos povos considerados a-históricos ficou a cargo da Antropologia, que centrava esforços na compreensão de culturas indígenas em um enfoque sincrônico, ou seja, sem considerar as mudanças pelas quais elas passaram ao longo do tempo. A cultura, assim como a identidade, compunha um arcabouço investigativo antropológico considerado fixo e estável. Contudo, a emergência dos movimentos indígenas contribuiu para a revisão dessas categorias até então utilizadas para se referir aos indígenas brasileiros, trazendo não apenas mudanças na compreensão de conceitos como aculturação, cultura, tradição e identidade, mas também a aproximação entre a História, a Antropologia e disciplinas afins.

Outro motivo para tal aproximação é dado por Elias Nazareno. Para ele, os empecilhos entre História e Antropologia foram amenizados recentemente “pelo recurso à etno-história, curiosamente uma aproximação, ainda que sem o reconhecimento de ambas as partes, entre a antropologia e a história, quanto ao que poderia ser entendido como algo próximo à história indígena.” (NAZARENO, 2017b, p. 89).

Importante destacar que embora o estudo de Palacin aponte para a ausência do indígena na historiografia regional no período já mencionado, ele destaca também o início dos estudos etno-históricos em 1991, com a pesquisa de Jézus Marco de Ataídes (1991) sobre os Kaiapó do Sul, defendido no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, em consonância com o que temos apresentado aqui.

Do posicionamento assimilacionista visível nas teorias antropológicas em relação às histórias indígenas por quase todo o século XX, tem-se uma mudança no foco de análise que passa do colonizador para o indígena, “procurando identificar suas formas de compreensão e seus próprios objetivos nas várias situações de contato por eles vividas” (ALMEIDA, 2010, p. 23). Ou seja, a categoria de análise a partir de então é a interculturalidade crítica, categorização que avança em relação ao debate proposto pela interculturalidade funcional, conforme proposição de Catherine Walsh. Para essa pesquisadora,

[e]nquanto a interculturalidade funcional assume a diversidade cultural como eixo central, apontando seu reconhecimento e inclusão dentro da sociedade e do Estado nacionais (uni nacionais por prática e concepção) e deixando de fora os dispositivos e padrões de poder institucional-estrutural – que mantêm a desigualdade –, a interculturalidade crítica parte do problema do poder, seu padrão de racialização e da diferença (colonial, não simplesmente cultural) que foi construída em função disso. O interculturalismo funcional responde e é parte dos interesses e necessidades das instituições sociais; a interculturalidade crítica, pelo contrário, é uma construção de e a partir das pessoas que sofreram uma histórica submissão e subalternização.” (WALSH, 2009, p. 21-22).

É a partir de 1990 que o termo interculturalidade assume proeminência no continente latino-americano no contexto da educação escolar indígena, resultando por contribuir estruturalmente para a elaboração de matrizes curriculares de cursos de educação intercultural como o Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena da Universidade Federal de Goiás¹⁶, que atende estudantes indígenas da região Araguaia-Tocantins e Xingu.

Com a interculturalidade crítica o que se evidencia é o debate das “causas da assimetria cultural. Baseia-se no direito a uma cidadania intercultural, a uma cidadania indígena. Busca desconstruir o diálogo da descolonização do poder, do saber, ou seja, da imposição cultural. Busca a educação cidadã, que respeite os direitos coletivos e individuais.” (PIMENTEL DA SILVA, 2008, p. 108). Por outro lado, significa “um processo social, político e epistêmico” decolonial ao possibilitar, não obstante as relações assimétricas, a percepção da “influência recíproca exercida por parte daqueles que foram historicamente subalternizados” (NAZARENO, 2017, p. 46) sobre os “outros” com quem mantiveram contato ao longo da história.

Dois linguistas-antropólogos venezuelanos foram os primeiros a definir o termo interculturalidade na primeira metade de 1970 (CANDAU, 2010, p. 145-6). Entretanto, para se conhecer as raízes do pensamento intercultural, segundo Vera Maria Ferrão Candau (p. 145), é necessário retomar suas quatro etapas de desenvolvimento. Um percurso de longa duração que tem origem no período colonial e perdura até a contemporaneidade.

¹⁶ O curso de Educação Intercultural atende aos seguintes indígenas pertencentes a sete Territórios Etnoeducacionais dos Estados de Goiás, Mato Grosso, Maranhão, Tocantins e parte de Minas Gerais, onde havia e ainda há uma demanda crescente pela formação de professores indígenas que atuam e/ou possam atuar em suas escolas: 1) Vale do Araguaia: Canela do Araguaia, Guarani (do Tocantins), Javaé, Karajá, Karajá Xambioá, Tapirapé e Tapuia; 2) Xingu: Ikpeng, Kaiabi, Kamaiurá, Kalapalo, Kuikuro, Mehinaku, Mentuktire, Yawalapiti, Yudjá/Juruna e Waurá; 3) Timbira: Apinajé, Kanela do Maranhão, Gavião, Krahô e Krikati; 4) Xerente: Xerente; 5) A'uwe Uptabi: Xavante; 6) Guajajara: Guajajara; 7) Baixada Cuiabana: Bororo. Esses povos são falantes de línguas dos Troncos Tupi (Guajajara, Guarani, Kaiabi, Kamaiurá, Tapirapé e Yudjá/Juruna); Macro-Jê (Apinajé, Bororo, Canela do Araguaia, Gavião, Javaé, Kanela do Maranhão, Karajá, Karajá Xambioá, Krahô, Krikati, Mentuktire, Xakriabá, Xavante e Xerente); Família Aruak (Mehinaku, Yawalapiti e Waurá); Família Karibe (Ikpeng, Kalapalo e Kuikuro); e os Tapuia, falantes de língua portuguesa (remanescentes de quilombolas e povos Macro-Jê).

A primeira e mais longa etapa vai do período colonial até as primeiras décadas do século XX, sendo marcada pela violência eurocêntrica de eliminação do “outro” por meio das políticas assimilacionistas com vistas à homogeneidade para construção do estado nacional. Constitui-se no período de ação quase hegemônica dos jesuítas no tocante à educação indígena. Desde 1549 até o ano de sua expulsão da colônia pelo Marquês de Pombal, em 1759, e retorno na década de 1840.

A segunda etapa percorre as primeiras décadas do século XX até 1970. É a fase de surgimento das primeiras escolas bilíngues destinadas aos povos indígenas, pautadas pela ideia de bilinguismo de transição ou de civilização (PIMENTEL DA SILVA, 2006). O bilinguismo, nessas escolas, era visto como uma etapa de transição necessária, ou seja, um modo para alfabetizar e *civilizar* mais facilmente os povos indígenas (CANDAU, 2010, p. 147). Trata-se de uma concepção forjada pela influência da organização estadunidense *Summer Institute of Linguistics* (SIL)¹⁷ na determinação das etapas que os povos indígenas deveriam percorrer para a “transição” da categoria de índio à de “trabalhador rural” ou “campesino”, com a finalidade de integrá-lo à sociedade nacional.

O SIL foi criado em 1936 por iniciativa de William Cameron Townsend para ser uma “missão evangélica especialista na tradução do Novo Testamento para línguas ágrafas” (BARROS, 2004, p. 47). Desde sua fundação, o interesse dos agentes do SIL (missionários-linguistas) esteve voltado para a difusão da ideologia religiosa protestante por meio da educação bilíngue efetivada entre os povos indígenas. Em síntese, o que estava em jogo era a “estratégia de conversão pela tradução” (BARROS, 1994, p. 29), uma tática similar àquela implementada pelos jesuítas no início da colonização. Ou seja, uma estratégia pautada essencialmente por duas ações: a evangelização e o ensino ou a imposição da língua portuguesa aos povos indígenas.

Com esse propósito, buscou-se intervir nas cosmovisões indígenas tendo como estratégia o uso da língua nativa a partir do apoio de agentes governamentais e acadêmicos dos países-alvo. Ocultando a identidade de missionários, os agentes do SIL faziam prevalecer a identidade de linguistas interessados na alfabetização indígena na língua materna. Por trás dessas ações, estava um projeto de integração compartilhado com as autoridades vinculadas ao indigenismo, como Darcy Ribeiro, um dos principais aliados da missão no Brasil (BARROS, 1994, p. 70).

O primeiro país que sofreu as influências do SIL foi o México em meados de 1930. Até 1950, a expansão do SIL havia alcançado o Peru, porém na década de 1950 outros países da

¹⁷ Também conhecida por ser uma “missão de fé” em virtude de não ter vinculação com nenhuma igreja evangélica de modo específico.

América Latina contavam com sua intervenção, incluindo o Brasil (1956). Aqui foi firmado convênio com o Museu Nacional do Rio de Janeiro (1957), com a Universidade de Brasília (1968) e com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (1969). Doravante, seu raio de ação, além de avançar sobre outros países latino-americanos, alcançou países asiáticos e africanos (A. DELVALLS, 1978), continuando sua expansão mundial até 1970.

Grande parte dos missionários integrantes do SIL eram linguistas que atuaram no Brasil até por volta de 1980, período em que presenciaram a implantação da Linguística nesse país, nas décadas de 1960 e 1970. Contudo, em que pese suas contribuições na descrição das línguas indígenas do Brasil (no período do convênio firmado com o Museu Nacional [1956] havia aproximadamente setenta membros do SIL trabalhando com mais de vinte línguas indígenas), sua influência na formação de linguistas brasileiros para o estudo de línguas indígenas foi negativa. Inicialmente, houve alguma colaboração ao conduzir cursos nas instituições acadêmicas com quem firmara o acordo (Museu Nacional e UnB), porém, a tendência geral foi de afastamento em relação aos linguistas brasileiros. Além disso,

Somente a partir da década de setenta, e mais particularmente de oitenta, paralelamente ao avanço gradativo no processo de institucionalização da Linguística no Brasil, houve também um avanço considerável na formação de linguistas brasileiros que passaram a se dedicar ao estudo de nossas línguas e à formação de novos quadros para a área (SEKI, 1999, p. 266).

A política do SIL influenciou diretamente as políticas educativas destinadas aos povos indígenas em todo o continente sul-americano até 1970. Houve a sistematização e transcrição de muitas línguas indígenas, predominantemente pautadas pela oralidade, em cartilhas produzidas para uso nas escolas indígenas, introduzindo pela primeira vez outras línguas no espaço escolar e não apenas o português. O SIL liderou pesquisas na área da linguística, produção de material didático e acadêmico, treinamento de professores para atuação nas escolas indígenas, além da tradução de trechos da bíblia para inúmeras línguas maternas.

A terceira etapa corresponde ao período de 1970 até 1980. Em relação ao SIL, o jogo da dupla identidade (missionário e acadêmico linguista) é questionado e, em toda a América Latina, as relações da missão com os agentes governamentais ou acadêmicos entram em crise. Semelhantemente, muitas transformações sobrevinham ao contexto político brasileiro. De modo mais específico, com o movimento indígena, quando “diversos povos indígenas, a partir de 1970, começaram a criar suas organizações representativas para fazerem frente às articulações com outros povos e com a sociedade nacional e internacional.” (BANIWA, 2006,

57). E, de maneira geral, com as “mobilizações sociais que ocorrem a partir de 1978, como os movimentos grevistas do ABC paulista, a luta pela anistia ampla, geral e irrestrita e a reorganização partidária” (LIMA; NAZARENO, 2014, p. 202).

Além de todas essas transformações no meio acadêmico e político brasileiro, ocorre uma mudança gradual na concepção de bilinguismo a culminar na criação dos cursos de licenciaturas interculturais indígenas, como o da Universidade Federal de Goiás, iniciado em 2007. De instrumento cristianizador, civilizatório e “apagador de inteligências”, o bilinguismo passa a ser concebido como importante para a continuidade da cultura local. Líderes comunitários, universidade e setores progressistas da Igreja Católica se aliam para promover experiências e materiais didáticos alternativos a serem utilizados no âmbito de uma educação bilíngue, mas de uma perspectiva intercultural. Não apenas as línguas devem ser incluídas no contexto escolar, mas também diferentes culturas, em um processo pedagógico pautado pela diversidade no que diz respeito à autodeterminação, currículos diferenciados e materiais didáticos específicos (AGUILERA URQUIZA, 2011, p. 343).

Por fim, a vigência da quarta etapa é de 1980 em diante. É o início, segundo Candau (2010), da união da luta dos povos indígenas sob uma identidade comum. Se antes cada povo lutava isolado para obter a garantia de seus direitos, passa-se ao reconhecimento da identidade indígena como estratégia para reivindicar, por exemplo, o direito à terra e à educação diferenciada.

Com o surgimento do movimento indígena organizado a partir da década de 1970, os povos indígenas do Brasil chegaram à conclusão de que era importante manter, aceitar e promover a denominação genérica de índio ou indígena, como uma identidade que une, articula, visibiliza e fortalece todos os povos originários do atual território brasileiro e, principalmente, para demarcar a fronteira étnica e identitária entre eles, enquanto habitantes nativos e originários dessas terras, e aqueles com procedência de outros continentes, como os europeus, os africanos e os asiáticos (BANIWA, 2006, p. 30).

Desde então, a educação escolar indígena passou a ser parte das políticas de Estado, em função das conquistas aos direitos garantidos pela Constituição Federal de 1988 (Artigos 210, 232 e 233) e reafirmados na subsequente legislação educacional brasileira (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDBEN [1996], especialmente os artigos 32, 78 e 79; Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena e Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas - RCNEI [1993]), além de outros dispositivos legais (Parecer 14/99; Resolução 03/99/CNE; Plano Nacional de Educação [2001]; Lei 11.645/08, que determina a obrigatoriedade do ensino de história indígena e afro-brasileira na educação básica). Tudo em decorrência do marco proposto na Constituição Federal de 1988, uma conquista

que rompeu com uma tradição da legislação brasileira, [e] diz respeito ao abandono da postura integracionista que sempre procurou incorporar e assimilar os índios à "comunidade nacional", vendo-os como uma categoria étnica e social transitória, fadada ao desaparecimento. Com a aprovação do novo texto constitucional, os índios não só deixaram de ser considerados uma espécie em vias de extinção, como passaram a ter assegurado o direito à diferença cultural, isto é, o direito de ser índios e de permanecer como tal. (GRUPIONI, 2001, p. 14).

Assim, o levantamento que efetivamos em relação aos estudos sobre o protestantismo em terras indígenas demonstrou que a academia brasileira acompanhou esse movimento de revisão epistemológica proporcionando relevantes discussões sobre a temática em pauta, embora seja imprescindível trazer à tona a contribuição crítica levada a cabo pelo coletivo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (M/C/D), um grupo transdisciplinar de investigação que agrega pesquisadores de diversas áreas do conhecimento.

A transdisciplinaridade decolonial, como bem esclarece Nelson Maldonado-Torres (2016, p. 75-97), compreende a “orientação e suspensão de métodos e disciplinas a partir da decolonização como projeto e como atitude”, por sinal, um projeto em processo e inconcluso. Decolonizar, dessegregar e desgenerar o poder, o ser e o saber constituem parte da consciência decolonial que se alimenta do encontro entre as diversas áreas, manifestando-se em uma faceta limítrofe e fronteiriça, daí o caráter transdisciplinar do projeto e da atitude decolonial do M/C/D, também denominado de “programa de investigações” decoloniais.

As atividades do grupo M/C/D compreendem pouco mais de dez anos de existência e “compartilha noções, raciocínios e conceitos que lhe conferem uma identidade e um vocabulário próprio, contribuindo para a renovação analítica e utópica das ciências sociais latino-americanas do século XXI” (BALLESTRIN, 2013, p. 99). Dentre as noções cunhadas pelo grupo, destaca-se a de colonialidade, uma categoria distinta da categoria de colonialismo.

Colonialismo denota estritamente uma estrutura de dominação política, econômica e social de uma determinada população por outro povo ou nação, localizado em uma jurisdição territorial distinta. Além desse fator que o constitui em um império, a nação que exerce soberania se distingue da dominada também no que se refere à identidade. Embora engendrada no colonialismo, a colonialidade aponta para o tipo de padrão mundial de poder não restrito às relações formais de soberania de um povo sobre outro. Mais profunda e abrangente, a colonialidade resulta do colonialismo moderno e, nos últimos cinco séculos, tem plasmado a forma como as relações de trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas

articulam entre si com base em dois fundamentos: o mercado capitalista mundial e a racialização dos povos (QUIJANO; MALDONADO-TORRES, 2007).

A colonialidade, articulada ao padrão mundial de poder, (QUIJANO, 2010) é parte constitutiva do que se convencionou denominar por modernidade e está entrelaçada com a conquista da América, desdobrando-se em uma estrutura complexa de níveis entrelaçados perceptíveis na colonialidade do ser, do saber, do ver, do fazer e do pensar e tantas outras (MIGNOLO, 2010; NAZARENO, 2017a).

Com essa categoria, o coletivo M/C/D almeja, em primeiro lugar, atentar para as continuidades históricas entre tempos coloniais e tempos pós-coloniais, dada a vigência da colonialidade em nossos dias e, em segundo lugar, demonstrar a dimensão epistêmica das relações coloniais de poder para além do domínio econômico-político e jurídico-administrativo dos “centros” sobre as “periferias”. Nesse caso, o marco histórico do fim da Guerra Fria (1991) significou para o grupo M/C/D o questionamento de discursos acadêmicos e políticos sustentados pela ideia de que o fim do colonialismo e a formação de Estados-Nação nas antigas colônias conduziram o mundo a um período descolonizado, ou seja, sem vínculo com a colonialidade.

Para o M/C/D o que ocorreu foi uma transição do colonialismo moderno para a colonialidade global, levada a cabo por instituições criadas após a Segunda Guerra Mundial como Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial (BM), dentre outras. Mudanças ocorreram nas formas de dominação, mas a estrutura de poder permaneceu nas relações entre os países centrais e os países periféricos. Transcender esta suposta ideia de descolonização passou a ser o objetivo do coletivo M/C/D, por meio da incorporação do termo “decolonialidade” no limiar do século XXI como representativo do marco e dos objetivos das investigações desenvolvidas pelo grupo. Doravante, o enfoque decolonial, dentre outras atitudes, pretende romper com os “estudos pós-coloniais” ao radicalizar a crítica ao eurocentrismo.

Os termos de(s)colonialidade/de(s)colonial surgiram no interior do debate da colonialidade do poder, em 2004, como significativo de uma nova fase na reflexão e na discussão proposta pelo coletivo de investigadores da modernidade/colonialidade. Catherine Walsh foi a responsável pela supressão da consoante “s” no sentido de apontar para a não existência de um lugar nulo de colonialidade, pelo contrário, ela pretende, com esse jogo linguístico, evidenciar posturas, posicionamentos, horizontes e projetos de resistir, transgredir, intervir, insurgir, criar e incidir na colonialidade. Denota, portanto, um “caminho de luta contínuo no qual se pode identificar, visibilizar e alentar ‘lugares’ de exterioridade e

construções alter-(n)ativas.”¹⁸. Dentre elas, a elaboração de uma tese de doutoramento sobre as missões protestantes no Vale do Araguaia, tendo como aporte epistemológico a decolonialidade.

A perspectiva decolonial permite não apenas a elaboração de uma pesquisa voltada para a desocultação dos conhecimentos Javaé em relação às intenções salvacionistas e civilizatórias das missões protestantes, mas subsidia o olhar crítico em relação à historiografia regional concernente à temática indígena. Para Cleube Alves da Silva (2006), tal historiografia, sobretudo a que se refere aos Xerente, Xavante, Xacriabá e Akroá da região do Brasil Central no século XVIII em diante, expressa o contexto das produções historiográficas brasileiras em que a história dos povos indígenas é ausente e até mesmo silenciada. Outro aspecto destacado por Silva é que essa historiografia aborda a história dos povos citados a partir

de três pontos de vista, que podem ser considerados partes do mesmo processo: o primeiro ponto de vista é o do conquistador que ressalta o heroísmo da conquista; o segundo procura construir um discurso que se contraponha ao conquistador, destaca a violência exacerbada na conquista e supervaloriza a defesa territorial feita pelos indígenas; e um terceiro grupo que busca ver o indígena como sujeito em seu espaço e tempo (SILVA, 2006, p. 30).

Assim, inseridos no primeiro ponto de vista teríamos os estudos desenvolvidos por Marivone Matos Chaim¹⁹ e Oswaldo Martins Ravagnani, com quatro obras²⁰. No segundo ponto de vista inserem-se as pesquisas de Aracy Lopes da Silva²¹; Eurípedes B. de Freitas e Abreu²²; Lídia Soraya L. Barroso²³ e Mary Karasch²⁴. Por fim, o terceiro e último ponto de vista da historiografia regional estabelecido por Cleube Alves da Silva engloba as investigações

¹⁸ “Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alter-(n)ativas.” (WALSH, 2013, p. 24-5, tradução minha).

¹⁹ *Os aldeamentos indígenas e sua importância no povoamento da Capitania de Goiás no século XVIII (1749-1811)*, tese de doutoramento de 1973, publicada em 1983 com o título de *Aldeamentos indígenas (Goiás 1749-1811)*.

²⁰ *Aldeamentos oficiais goianos* (1987), *A experiência Xavante com o mundo dos brancos* (1978), *Eu te batizo... em nome da servidão (a catequese dos Xavantes)* (1989) e *Aldeamentos goianos em 1750: os jesuítas e a mineração* (1989).

²¹ *Dois séculos e meio de história Xavante* (1992).

²² *Contatos interétnicos em Goiás colonial* (1992).

²³ *Os caminhos do povo Akwen-Xerente: duzentos anos de contato* (1997).

²⁴ *Catequese e cativo: Política indigenista em Goiás (1780-1889) e Conflito e resistência interétnicas na fronteira brasileira de Goiás, nos anos 1750 a 1890* (1997).

de Jésus Marco Ataídes²⁵; Odair Giraldin²⁶; Dulce Madalena Rios Pedroso²⁷; Juciene Ricarte Apolinário²⁸ e Suelen Siqueira Julio²⁹.

Com mais pesquisadores envolvidos e, conseqüentemente, com mais estudos sistematizados, avançamos em relação à genealogia proposta por Silva para indicar um quarto ponto de vista na historiografia regional concernente aos estudos sobre os indígenas do Brasil Central. Ponto de vista decolonial, pois aponta para os processos de resistência postos em prática pelos povos indígenas em situações de contato com os não indígenas e visibiliza as histórias indígenas a partir dos próprios povos indígenas, no intuito de fazer frente à perspectiva até então predominante do não indígena, seja ele colonizador, bandeirante, explorador, missionário ou outro. Nesse quarto ponto de vista decolonial, incluem-se os trabalhos de André Pin³⁰; Luciana Leite Silva³¹ e Elias Nazareno³²; e ainda aqueles que se encontram em fase de elaboração pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFG, como as teses de doutoramento de Luciana Leite Silva³³, Patrícia Emanuelle Nascimento³⁴ e Tamiris Maia Gonçalves Pereira³⁵.

1.3 Contribuições e possibilidades

A necessidade de uma historicização de períodos mais recuados no tempo, conforme afirmação anterior, impõe ao pesquisador um percurso analítico pautado pela interdisciplinaridade. Observamos, pela análise da dissertação de Moura (2001), uma tendência

²⁵ *Sob o signo da violência: colonizadores e Kayapó do Sul no Brasil Central*

²⁶ *Kayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil central* (1997), *Povos indígenas e não-indígenas: uma introdução à história das relações interétnicas no Tocantins* (2002a), *Fazendo guerra, criando imagens: estabelecendo identidades* (2001), *Pontal e Porto Real: dois arraiais do norte de Goiás e os conflitos com os Xerente nos séculos XVIII e XIX* (2002b)

²⁷ *O povo invisível* (1994)

²⁸ *Os Akroá e outros povos indígenas nas Fronteiras do Sertão* (2006) e *A saga dos Akroá nas fronteiras do sertão* (2003)

²⁹ *Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831)* (2015).

³⁰ *História do povo Javaé (Iny) e sua relação com as políticas indigenistas: da colonização ao Estado brasileiro (1775-1960)* (2014).

³¹ *Noções do passado, presente e futuro entre crianças indígenas Javaé e não indígenas do Colégio Claretiano Coração de Maria* (2014).

³² *História, tempo e lugar entre o povo indígena Bero Biawa Mahãdu (Javaé): a partir da interculturalidade crítica, da decolonialidade e do enfoque enactivo* (2017b); *História, tempo, lugar e corpo: produção de conhecimentos desde a experiência no curso de educação intercultural indígena da Universidade Federal de Goiás – UFG. Goiânia, LEHIS, 2018* (no prelo).

³³ *Possibilidades de uma aprendizagem histórica intercultural a partir dos saberes transitados nos contextos educacionais indígenas e não-indígenas* (2018).

³⁴ *Espaços de atuação indígena: protagonismo indígena na Capitania de Goiás e suas estratégias e atuações frente às políticas indigenistas do século XVIII* (2018).

³⁵ *Saberes e fazeres Javaé: estudo das práticas tradicionais alimentares indígenas, da década de 1990 à atualidade* (a ser defendida em 2020).

que tem permeado os estudos sobre a presença protestante entre os indígenas: a sinalização de um debate revisionista, a vigorar nas ciências humanas (principalmente na História), no sentido de desconstruir o protestantismo proselitista, uma tendência que se articula com a proposta decolonial de trazer à tona a perspectiva indígena do processo de evangelização protestante efetivada entre os Javaé da Ilha do Bananal, na primeira metade do Século XX.

Moura (2009) buscou no doutorado o aprofundamento das questões postas em sua dissertação de mestrado, baseando-se novamente na relação dialógica entre historiografia e antropologia, posicionamento que justificou nos seguintes termos:

os “Outros” – indígenas - eram povos sem história porque viviam plenamente subjugados e “congelados no tempo”. Estavam “excluídos social e pessoalmente do ofício de participar do fazer histórico; vazios de identidade e, não raro, do próprio nome da classe de ‘gente’ de que são puros tipos ‘culturais’” (Brandão, 1984: 9). A Antropologia foi a primeira disciplina a reconhecer essas “gentes” enquanto seres ativos e atuantes. Os antropólogos saíram de seu mundo para encontrar-se com o mundo do “outro” no intuito de conviver, aprender sua língua, viver sua vida, pensar através de sua lógica e sentir como ele. O “Outro” se transformou em uma convivência e um compromisso e a nova relação estabelecida exigiu que o pesquisador participasse de sua cultura e de sua história. (cf. Moniot, 1988; Wolf, 1982). Foi essa experiência etnográfica que serviu como despertador para os cientistas sociais” (p. 84).

No processo de despertar da experiência etnográfica, reconhece Moura, o pesquisador passou a refletir sobre o “Outro”, mas também sobre si mesmo, da mesma forma que, enquanto observador, tornou-se igualmente observado (MOURA, 2012). Aqui denota-se uma tendência nos estudos historiográficos: a contribuição desses para as pesquisas centradas na temática indígena, a exemplo da experiência acadêmica de Moura que concretizou sua dissertação no programa de Mestrado em História, implementado no ano de 1999 na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), atual Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), em função das demandas por estudos sobre as populações indígenas existentes na região, propiciando, a partir de então, o desenvolvimento de diversos estudos históricos sobre os indígenas, incluindo problemáticas levantadas em torno da religiosidade.

Embora seja perceptível os avanços teóricos e metodológicos nessa área do conhecimento, as lacunas existentes são reconhecidas por alguns pesquisadores, como faz Raquel Alves de Carvalho (2004). Seu estudo é pertinente para a compreensão do “engajamento civilizatório” em que a Missão Caiuá estava comprometida, apresentando seus agentes, sua maneira assistencialista e protecionista de lidar com o indígena ao tentar evangelizá-lo, eliminá-lo completamente de seu contexto nativo, cristianizá-lo, integrá-lo à comunidade nacional e,

sobretudo, civilizá-lo.

Apesar do reconhecimento do fator intercultural entre missionários e indígenas no relacionamento entre ambos, por meio de aprendizagens, tensões e conflitos, Carvalho silencia quanto às aprendizagens que os próprios missionários detiveram da cultura indígena no período de atuação entre eles. Da mesma forma que o silêncio também é evidente quando se trata de visualizar a percepção do indígena em relação a todo esse processo “civilizacional”, uma lacuna reconhecida pela própria autora em suas considerações finais.

Neste trabalho, não se pretendeu esgotar a análise da presença missionária no Sul de Mato Grosso, mas sim relatar, descrever e analisar alguns aspectos históricos e culturais desse processo. Fez-se recortes e escolhas que conduziram à análise de parte das práticas desenvolvidas pelos missionários, destacando-se as atividades ligadas ao trabalho, a saúde e a educação indígena. Mas, outros olhares podem e devem ser dirigidos às relações entre missionários e índios, sobretudo numa perspectiva que amplie o marco temporal e que permita uma compreensão mais detalhada o que esse processo representou, efetivamente, para os indivíduos que nele foram envolvidos. É fundamental que se estimule a realização de estudos e análises sobre o processo de catequese e conversão dos índios, como forma de entender como se deu a apropriação e a vivência dos valores e doutrinas cristãs no universo cultural indígena. Essas análises permitiriam compreender como ocorreu o processo de transculturação, como resultado e consequências das diversas relações e formas de poder que se estabelece nas “zonas de contato” (CARVALHO, 2004, p. 117).

A unilateralidade perpassa ainda trabalhos como o de Carlos Barros Gonçalves (2011), Ubirajara de Farias Prestes Filho (2006) e Ana Cláudia Figueroa (2008). Nesses, os pesquisadores inquiram o movimento protestante a partir das fontes oficiais das instituições que analisam, sejam os documentos produzidos no âmbito do movimento ecumênico (brasileiro e continental), sejam as narrativas escritas por missionários ou integrantes do adventismo no Brasil ou nos Estados Unidos.

São trabalhos pertinentes, com consistência historiográfica, pautados pelo rigor documental e analítico, porém, caracterizam-se pelo viés unilateral, reconhecido pelos próprios pesquisadores, visto que trabalham o lado institucional dos debates, intenções e realizações do plano missionário protestante no país. Predomina apenas um lado do processo intercultural que foi estabelecido a partir do contato de culturas distintas: ocidental e indígena.

Uma interculturalidade relacional, pois aponta para o contato e o intercâmbio entre culturas (pessoas, práticas, saberes e tradições culturais), mas de maneira limitada, pois oculta o conflito e os contextos de poder, dominação e colonialidade. Além disso, o limite também se apresenta no encobrimento ou alijamento das estruturas da sociedade (sociais, políticas,

econômicas e epistêmicas) que posicionam a diferença colonial em termos de superioridade e inferioridade (WALSH, 2009; 2010).

O reconhecimento dessas lacunas não desmerece as pesquisas, pelo contrário, aponta para os avanços que se fazem necessários no tocante às investigações referentes à história indígena. Nesse sentido, os estudos decoloniais, aos quais nos filiamos, colocam-se como alternativa para analisar o lado parcamente trabalhado nas pesquisas referenciadas – a perspectiva indígena – pelo viés do enfoque enactivo (ESCOBAR, 2013).

Opondo-se à tradição racionalista pautada por diversos dualismos, entre eles o dualismo corpo e mente, para as ciências cognitivas, a *enacción* (ação corporizada no mundo) fundamenta a cognição, uma vez que o conhecimento depende das interações entre nosso corpo, nossa linguagem e nossa história social ocorridas em um mundo não fixo e não preexistente, mas plasmado a partir dos atos efetuados por nós como conhecedores. Assim,

o conhecimento é o resultado de uma interpretação que emerge de nossa capacidade de compreensão. Esta capacidade está arraigada na estrutura de nossa corporização biológica, porém se vive e se experimenta dentro de um domínio de ação consensual e história cultural. Ela nos permite dar sentido a nosso mundo; ou, em uma linguagem mais fenomenológica, constitui as estruturas pelas quais existimos na maneira de "ter um mundo" (VARELA, THOMPSON, ROSCH, 1992, p.177, tradução minha)³⁶.

Isso significa observar, pela perspectiva indígena, as interações, acordos e concessões feitos pelos povos indígenas aos missionários protestantes que recorrentemente insistiam em percorrer suas terras, explorando-as no sentido de conhecê-las em sua totalidade (fauna, flora e pessoas), a fim de estabelecerem contatos e integrar aquele ambiente ao progresso e à "civilização". Além da conversão, os missionários almejavam a transformação do "habitat" indígena como espaço destinado aos objetivos do sistema do mundo moderno capitalista. Nesses casos, ao se tornarem observadores e conhecedores daquele ambiente, foram igualmente influenciados em suas visões de mundo pelas cosmologias originárias, passando também para o lado dos conhecidos e observados pelos indígenas. Uma relação de influências mútuas que carecem de maior esforço investigativo por parte da academia brasileira.

Embasados nesse levantamento, enfim, consideramos que cada pesquisa analisada se volta para uma experiência específica, sendo que a leitura de cada tese ou dissertação permite

³⁶ “el conocimiento es el resultado de una interpretación que emerge de nuestra capacidad de comprensión. Esta capacidad está arraigada en la estructura de nuestra corporización biológica, pero se vive y se experimenta dentro de un dominio de acción consensual e historia cultural. Ella nos permite dar sentido a nuestro mundo; o, en un lenguaje más fenomenológico, constituye las estructuras por las cuales existimos a la manera de ‘tener un mundo’”.

encontrar aspectos similares entre elas, possibilitando elaborar problematizações que podem auxiliar o percurso investigativo que se pretende efetivar no decorrer do estudo sobre o protestantismo entre os Javaé. Portanto, este estudo tem como base estrutural analítica o programa de discussão do grupo decolonial que parte do enfoque enactivo ao focar a versão indígena – Javaé – dos processos de “civilização” articulados pelos missionários protestantes.

Além disso, o "estado do conhecimento" ora em pauta permite enumerarmos algumas considerações referentes às pesquisas voltadas para os indígenas brasileiros: (1) evidencia a contribuição de estudos sobre protestantismo de missão e indígenas elaborados em conceituados programas de pós-graduação no Brasil, em áreas da História, da Antropologia, da Educação, das Ciências da Religião e outras afins; (2) aponta para a tendência revisionista a vigorar no campo das Ciências Humanas desde a década de 1970, promovendo mudanças pertinentes na abordagem das histórias indígenas a partir de estudos inter e transdisciplinares; (3) elucida as lacunas presentes nos estudos elencados, possibilitando a compreensão de que a provisoriidade do conhecimento fomenta a elaboração de problemas investigativos pautados na perspectiva decolonial; e (4) incentiva estudos que busquem a perspectiva indígena dos processos de evangelização cristã protestante em aldeias indígenas em períodos e lugares determinados na história do Brasil.

2 OS JAVAÉ EM CONTATO COM O CRISTIANISMO

Esta seção investiga, a partir da historiografia e da narrativa (*Lati iijyky*) Javaé,³⁷ a história dos contatos estabelecidos entre os *Iny* ao longo da colonização do território brasileiro, buscando perceber a forma como os Javaé interagiram com os não indígenas desde então.

Ressaltamos que essa busca contribui para a problematização que norteia a tese principal desta pesquisa (a resistência Javaé frente aos processos de evangelização e civilização), pois a interação dos Javaé com os missionários cristãos tem como suporte as experiências forjadas por esse povo ao longo dos séculos, nos contatos estabelecidos com os não indígenas, principalmente no que concerne às tentativas de civilização por meio da conversão religiosa.

Desde a segunda metade do século XVII, missionários cristãos³⁸ acompanhavam as expedições pela região do Araguaia e promoviam contatos fortuitos com os diversos povos indígenas ou ainda contatos cujas consequências interfeririam mais radicalmente na cosmologia indígena, como a escravidão para benefícios dos portugueses ou os descimentos para as missões jesuíticas implantadas na região norte da América portuguesa desde 1652, como atestam as cartas jesuíticas.

Os contatos entre os *Iny* e os colonizadores aconteceram antes e depois de 1778, conforme discorreremos nesta seção, tornaram-se dramáticos no contexto da expansão colonial, motivo pelo qual os Javaé preferiram refugiar-se no interior na Ilha do Bananal, para retomar, a partir do final do século XIX, uma nova fase de contatos com os não indígenas. Por isso, a noção de contato como um evento repetitivo e cotidiano nos auxilia na compreensão da história dos contatos entre os Javaé e os colonizadores.

No amplo evento da história do Brasil o contato entre cultura ocidental e as diferentes culturas das nossas tribos acontece todo ano, acontece todo dia, e em alguns casos se repete, com gente que encontrou os brancos, aqui no litoral, duzentos anos atrás, foram para dentro do Brasil, se refugiaram e só encontraram os brancos de novo agora, nas décadas de 30, 40, 50 ou mesmo na década de 90 (KRENAK, 1991, p. 25).

Outra característica dos contatos é que eles se constituem eventos anunciados em muitas narrativas indígenas de fundação do mundo, incluindo as próprias narrativas Javaé. Nelas, existe a noção de que a chegada do não indígena representa “o retorno de um irmão que foi

³⁷ *Lati iijyky* é o termo utilizado pelos Javaé para se referir às “as narrativas sobre o passado (*iijyky*) contadas pelas avós (*lahi*)” (MENDONÇA, 2008, p. 99).

³⁸ Desde 1587 estabeleceu-se uma lei que tornava obrigatório a presença de missionários nas expedições que buscavam apresar os indígenas e aldeá-los a partir dos descimentos (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118).

embora há muito tempo, e que indo embora se retirou também no sentido de humanidade, que nós estávamos construindo” (KRENAK, 1991, p. 27). Para os Javaé, essa origem é narrada na história de criação do mundo quando muitos povos saíram do nível subaquático para o nível terrestre³⁹.

A origem do indígena e do não indígena de uma única fonte fundadora e a própria história dos contatos como parte de um evento anunciado pressupõem uma história na qual o indígena é o agente e não a vítima ao longo de todos os acontecimentos relativos aos contatos interétnicos (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 18-19).

2.1 Os Javaé e o rio Araguaia

Ao longo da história, os Javaé foram tratados como subgrupo Karajá, composto pelos Karajá propriamente ditos, Xambioá e Javaé, de língua Karajá ou *Iny Rybè* e tronco linguístico Macro-Jê⁴⁰. Porém, a autopercepção Javaé tem rejeitado essa atribuição em consonância com uma concepção de “povo único e como a principal fonte cultural e linguística da qual os Karajá e Xambioá se nutriram” (RODRIGUES, 2008, p. 30). Os três grupos formam o povo *Iny* (gente) e habitam desde o século XVI, pelo menos, a região do Vale do Araguaia. Os Karajá Xambioá ou Karajá do Norte estão no baixo curso do Araguaia, na Terra Indígena Xambioá, que fica no norte do Tocantins, município de Santa Fé do Araguaia. Os Javaé, às margens do rio Javaés, Ilha do Bananal e, por fim, os Karajá, no médio e no alto curso do rio Araguaia (TORAL, 1992).

Os Javaé se autodenominam *Itya mahãdu* ou Povo do Meio por compreenderem que habitam a região intermediária do cosmos composto por três mundos. Simbolicamente, o cosmos é associado a um grande corpo, cujas extremidades equivalem, por um lado, à cabeça como correspondente do leste, do rio acima (*ibòkò*) onde estão as cabeceiras do rio. Seria o nível celeste e superior (*Biu Mahãdu*). E por outro, aos pés em referência ao oeste, ao rio abaixo (*iraru*), lugar da foz do rio, considerado o nível subaquático e inferior (o *Berahatxi*) (RODRIGUES, 2004, p. 24; 2008, p. 47).

As duas extremidades do rio constituem, na cosmologia Javaé, “as polaridades do principal eixo espacial e cosmológico, relacionados respectivamente ao começo e ao fim da

³⁹ Ver a história de criação do mundo no segundo capítulo da tese de Patrícia de Mendonça Rodrigues (2008) – *O fluxo original: a criação do mundo*, p. 47-99.

⁴⁰ Sobre as línguas indígenas brasileiras, ver os trabalhos do linguista Aryon Dall’Igna Rodrigues: “Os estudos de linguística indígena no Brasil” (1963); “Tarefas da lingüística no Brasil” (1966); “Contribuições das línguas brasileiras para a fonética e a fonologia” (1984); *Línguas indígenas brasileiras* (2013); “A originalidade das línguas indígenas brasileiras” (2016).

vida, ao nascente e ao poente” (RODRIGUES, 2005, p. 134). No nível intermediário desses dois extremos está situada a Ilha do Bananal, o mundo terrestre o *Ahana Òbira* ou Face de Fora, lugar de habitação dos Javaé quando estes saíram do *Berahatxi*.

Denominado de paraíso imperfeito ou quase-paraíso, no *Berahatxi*, local de origem dos ancestrais dos Javaé atuais, a vida era maravilhosa, porém, limitada. Não havia fome, calor, doenças, morte, conflitos e contato sexual. Tanto os filhos quanto a comida apareciam conforme o desejo de cada um. Todavia, a escuridão e a lama predominavam. A comida nunca cozinhava totalmente e a água era desagradável, levando alguns moradores desse nível a querer conhecer o nível terrestre – lugar onde já existiam outros povos (*ix̃ju* ou estrangeiros – os Karajá são considerados estrangeiros pelos Javaé) – utilizando-se de diversas passagens em locais e momentos distintos. “Muitos saíram por causa do sol, outros por causa das comidas diferentes, outros ainda por curiosidade” (RODRIGUES, 2008, p. 66).

Por isso, eles também se autodenominam *Ahana Òbira Mahãdu* (“O Povo de Fora” ou “O Povo com a Face de Fora”) (RODRIGUES, 2008, p. 29). Dessa maneira, o referencial espacial para os *Iny* é o rio Araguaia e seus tributários, expressados pelos conceitos relacionais de “rio acima” (*ibòko*) e “rio abaixo” (*iraru*), respectivamente, “sul” e “norte” do ponto de referência, conforme explicação acima, delimitando, em função disso, o ordenamento sócio-espacial das aldeias.

A configuração espacial das aldeias Javaé segue o mesmo modelo das aldeias do Fundo das Águas: a Casa dos Homens situa-se no “meio” da aldeia (*itya*), do lado do mato, em oposição assimétrica ao “lado das mulheres”, onde estão situadas todas as casas restantes, alinhadas ao longo do rio (RODRIGUES, 2006, p. 109).

Além do ordenamento sócio espacial, o rio assume diversas funções para os indígenas. Nathalia Cunha Polese (2014) e Lázaro Lopes Rosário Tapuio (2011) o percebem como o elo entre a aldeia e seu entorno, ou seja, o rio assume funções concernentes aos limites ou divisas da Ilha do Bananal com as terras dos indígenas e com as terras de fazendeiros e posseiros. O percebem ainda como lugar de subsistência familiar, pois é do rio que retiram peixes, tartarugas e tracajás para a alimentação, e como lazer para as crianças e para a comunidade Javaé como um todo, pois o rio é utilizado para banhos e acampamentos nas praias durante o verão (de maio a setembro).

Lázaro Tapuio ainda especifica que o rio fornece água aos Javaé para uso cotidiano de todos, principalmente das mulheres em suas tarefas domésticas (lavar, cozinhar e beber) e educativas (ensinam os filhos pequenos a nadar, pescar, remar e os cuidados para com o rio, no sentido de alertá-los sobre os perigos nele existentes); fornece não somente a referência para a

construção da aldeia, mas também a referência de vegetação, tanto a baixa e fina (ao longo das margens do rio) como a alta (nas matas), de onde retiram madeira para fabricar canoas e remos, frutos para a alimentação e ervas medicinais para curar doenças; é onde se concentram pássaros e animais usados na alimentação e na produção do artesanato (penas, ossos, dentes, peles e unhas). Por último, o rio fornece também conhecimento, pois

o rio Javaé tem ligação com tudo, por isso é fonte de conhecimento devido ao fato de ser nosso meio de vida. Por exemplo, ele representa o conhecimento geográfico, em termos de localização. Por onde ele corre, é referência para os nossos costumes e para a nossa cosmologia. O rio nos ensina que tudo, ou quase tudo, vem dele. Os espíritos estão na água, como o Aruanã, e permanecem durante o período da festa e quando ocorre o encerramento da festa, com a entrega do espírito de volta à água. Ao tomarmos banho no rio, a cada dia, temos também o conhecimento de que nos renovamos e rejuvenescemos e começamos o dia com vontade e ânimo.

Um outro exemplo é que, quando estamos perdidos na Ilha do Bananal, procuramos a direção do rio. Sabemos onde estamos por conhecermos bem o rio. Há o conhecimento dos locais onde é boa a pesca da tartaruga, como é em frente do Lago da Ferradura, que fica bem próximo ao poção fundo. O rio Javaé, durante algum tempo, é navegável e sai do Araguaia, em certo local, passando por muitos municípios e voltando a cair no Araguaia (ROSÁRIO TAPUIO, 2011, p. 17).

O território de ocupação secular dos Javaé compreende tanto o interior da Ilha do Bananal (*Iny Òlòna*, o lugar de onde saíram os humanos ou *Ijata Òlòna*, lugar de onde surgiram as bananas) como a porção adjacente a ela, fora da Ilha, inserida na região da bacia do Rio Javaés. Os Javaé habitam a sua parte oriental formada a oeste pelo rio Javaés (*Bero Biawa*, o “Rio Companheiro” do Araguaia, também conhecido como “braço menor” do rio Araguaia ou “Furo do Bananal”).

A Ilha do Bananal, nomeada de Ilha de Sant’Anna em 1775 pelo Alferes Pinto da Fonseca, está situada no médio curso do Araguaia,⁴¹ o *Berohoky* - “o Grande Rio”, que nasce na Serra do Kaiapó e que, ao longo de seus 2.627 km de extensão, atravessa e divisa estados como Goiás e Mato Grosso, Tocantins e Mato Grosso, Tocantins e Pará.

Localizado na região central do atual território brasileiro, o rio Araguaia constitui-se em um lugar de passagem de diversas expedições europeias de cunho militar e religioso desde o final do século XVI, cujo objetivo inicial constituía-se em encontrar jazidas de metais preciosos e apresar indígenas. Expedições oriundas de dois cenários de partida, as das capitânias do sul, especialmente de São Vicente (São Paulo) e a da Amazônia Portuguesa (BERTRAN, 2000, p.

⁴¹ A parte do rio Araguaia entre a cidade de Aruanã, onde está a foz do rio Vermelho, e a cidade de Araguacema, antigo Presídio de Santa Maria. (RODRIGUES, 2008, p. 27).

45; PALACIN, 1982, p. 60). Ocasões em que os bandeirantes deparavam, inevitavelmente, com os *Iny* (Karajá, Xambioá e Javaé), além de inúmeros outros povos indígenas.

Patrícia de Mendonça Rodrigues elabora uma lista de trinta povos (ainda que incompleta) que habitavam apenas a Ilha do Bananal, em uma demonstração clara da diversidade cultural e lingüística da região do Vale do Araguaia. A Ilha divide-se em três espaços sendo: *Iraru mahãdu* (região norte ou do “rio abaixo”), na qual conviviam quatro povos; *Itya mahãdu* (região do “meio” ou central) com dezessete povos; e *Ibòkò mahãdu* (região sul ou “rio acima”) com nove povos. Além dessa lista, os diversos povos indígenas registrados na historiografia que habitavam o interior da Ilha e seus arredores são os Tapirapé, Xavante, Mangariruba, Cururu, Craya, Gradaú, Tessemedú, Amadú, Guayá-Guasú, Capepuxi, Coroá, Coroá-mirim, Karajá e os próprios Javaé, dentre outros (MENDONÇA, 2008, p. 68-70; SOUSA, 1872, p. 494-496; CHAIM, 1983, p. 52-53). Muitos desses povos foram extintos por guerras internas ou pela ocupação violenta dos colonizadores.

Desde o final do século XVI já se tem as primeiras informações de que os *Iny* (Karajá) habitavam as margens desse rio (TORAL, 1992, p. 14-23). Provavelmente, em um período anterior a 1500, eles tenham-se movimentado do eixo mais baixo do rio (norte para nós e sul para os Javaé), próximo à sua foz no Tocantins, em direção ao seu alto curso (sul para nós e norte para os Javaé), provocando a dispersão desse povo em vários grupos que se fixaram em distintas regiões ao longo do Araguaia,⁴² incluindo a Ilha do Bananal. Atualmente, o maior índice populacional dos povos *Iny* encontra-se localizado nessa ilha no Parque Indígena do Araguaia (Cf. TORAL, 1992, p. 14; PIMENTEL DA SILVA, 2015, p. 14).

Inicialmente denominado pelos paulistas de Rio Paraupava, o rio Araguaia (*Berohokỹ*) está inserido, junto com o rio Tocantins, na Bacia Amazônica. Nasce no município de Mineiros em Goiás, na Serra do Caiapó, e contém a maior ilha fluvial do mundo, a Ilha do Bananal, também conhecida por Ilha de Sant'Anna.

Entre os seus habitantes estão os povos *Iny* (Karajá, Javaé e Xambioá), Tapirapé, Avá-Canoeiro e Xavante, sendo seus principais afluentes, no século XVIII, os rios: Vermelho, em cujas margens foram encontradas as primeiras jazidas de ouro por volta de 1726, por Bartolomeu Bueno da Silva Filho e, em decorrência, houve a fundação do Arraial de Sant'Anna; os rios Claro e Pilões, ricos em diamantes nos primórdios da colonização; e o rio Crixás, em

⁴² Os Karajá se subdividem em “(1) os Karajá meridionais, ou seja, ao sul da Ilha do Bananal, (2), os de seu médio trecho, compreendido entre as barras dos rios das Mortes e Tapirapé e, (3) os Karajá ‘setentrionais’, que vivem atualmente ao norte da barra desse último rio até a atual Santana do Araguaia. Estes últimos não devem ser confundidos com os Karajá do Norte”. (Cf. TORAL, 1992, p. 15 e 35; NASCIMENTO, 2015, p. 3).

cujas margens habitavam os povos indígenas Crixá, extintos em decorrência da colonização (CHAIM, 1983, p. 16 e 17).

As informações que temos dessas expedições advêm basicamente da trilogia escrita pelo pesquisador Manoel Rodrigues Ferreira em torno da História das Bandeiras do Brasil, principalmente das bandeiras paulistas, publicada entre 1960 e 2000. Em sua primeira obra *O mistério do ouro dos Martírios* (1960),⁴³ o historiador paulistano narra sua longa trajetória investigativa buscando esclarecer o “mistério que envolveu até o presente [ano de publicação da obra], a existência do Rio Paraupava e, conseqüentemente, dos Martírios e das minas de ouro”.

As bandeiras do Paraupava, segunda obra de Ferreira, publicada em 1977, constitui-se essencial para os estudos relacionados às excursões empreendidas no interior da colônia portuguesa em virtude dos documentos transcritos e, principalmente, da cartografia apresentada pelo autor. Além de corroborar com as investigações anteriores, ao longo do livro são expostos dezenove mapas produzidos entre 1502 e 1622. Com exceção de três, os outros são representações cartográficas quinhentistas retiradas da obra *Portugaliae Monumenta Cartographica*, publicada em cinco volumes, em Portugal entre 1960 e 1962, pelos portugueses Armando Cortezão e Avelino Teixeira da Mota, por ocasião do V Centenário da morte do Infante D. Henrique. Da mesma coletânea, Ferreira reproduz mais dezoito representações cartográficas do Seiscentos, do período de 1627 a 1688, dos quais salienta a presença deles do rio e da lagoa Paraupava.

Com os mapas Ferreira pretende demonstrar a evolução cartográfica do Brasil revelando a mudança nas imagens da época, do “vazio” interiorano nos mapas iniciais para a representação da Lagoa Paraupava, com sua ligação aos rios da Prata e São Francisco e com a foz do Amazonas, rio este que os bandeirantes de São Paulo (1590-1618) denominariam Rio Paraupava (hoje Rio Araguaia, o *Berohoky*, na língua *Iny rybè*).

Aqui Ferreira alude ao “Mito difusionista do Vazio”, uma prerrogativa atuante desde o Tratado de Tordesilhas (1494) que dividiu as porções de terras “descobertas” ou a “descobrir” entre Portugal e Espanha e perpassou séculos ao sustentar os argumentos para apropriação de terras indígenas pelo Estado brasileiro até o século XX (CARDOSO, 2015). Martin Bernal (1993, p. 197) mostra como John Locke desqualificava os indígenas da América do Norte no final do século XVII a fim de justificar a “guerra justa” contra eles e, conseqüentemente, a escravidão, o extermínio e, principalmente, a expropriação das “terras vazias”. Para Locke, os

⁴³ Optamos por manter, ao longo da tese, a grafia original das fontes consultadas, sejam historiográficas ou documentais.

indígenas, ao deixarem de cultivar suas propriedades não as defendiam, pois, o único meio que dava direito à posse da terra seria a prática da agricultura. Esse argumento foi largamente utilizado para embasar a concepção secularmente defendida da existência das grandes extensões de terras preenchidas por selvas e *selvagens* à espera da conquista levada à cabo pela expansão colonial.

A ideia de “vazio”, ao desconsiderar a soberania indígena sobre suas próprias terras pelo não reconhecimento da existência dos povos nessas regiões antes da invasão europeia, influenciou não somente a cartografia, mas a própria colonialidade do poder, do ser e do saber, ao perpetuar nos manuais didáticos de história do Brasil, produzidos entre 1950 e meados de 1980, a concepção de que as regiões “descobertas” no século XVI constituíam um “vazio absoluto” que foram gradualmente preenchidas pela colonização (capitanias hereditárias, ocupação do Nordeste e do Sul) ao longo dos séculos.

Pelo uso da imagem cartográfica nos manuais didáticos utilizados por gerações de estudantes da educação básica no período mencionado, uma ideia foi cristalizada: a “imagem do vazio inicial, de um espaço, topos, lugar, de um decorrer histórico silenciado e já convertido a priori em território de dominação com seus contornos precisos” (TELLES, 1983).

Retomando a discussão de Ferreira, teríamos então três fases na cartografia do interior do Brasil até o final do século XVII. A primeira seria marcada pelo levantamento da costa, sendo o interior preenchido por iluminuras da flora, da fauna e dos indígenas em atividade. Na segunda, predominou, nas cartas geográficas, a representação da Lagoa Paraupava no interior do território, fundamentada nas informações indígenas. E, finalmente, a terceira fase marca a desmistificação do mito da Lagoa Paraupava pelos sertanistas paulistas, evidenciado nas cartas geográficas produzidas desde a segunda metade do século XVII. Todavia, foi no decorrer do século XVIII que o conhecimento cartográfico em relação ao interior do Brasil Central se intensificou em virtude das descobertas de ouro por essas regiões e pelas disputas de fronteiras entre Portugal e Espanha (DORÉ, 2014, p. 20).

Já em sua terceira obra – *O segundo descobrimento do Brasil: o interior* (2000) - Ferreira sintetiza suas pesquisas ao longo de três décadas e inclui o mapa a cores do cartógrafo português Antônio Sanches, executado em 1641. Trata-se de “um mapa onde não há mais a célebre Lagoa Paraupava (ou Lago dourado), mostrando que os três grandes rios, Paraguai (da Prata), São Francisco e Paraupava (hoje Rio Araguaia), têm suas nascentes independentes” (FERREIRA, 2000, p. 37).

De acordo com as conclusões de Ferreira, tal mapa “foi elaborado com as informações obtidas pelos primeiros geógrafos científicos do Interior do Brasil, isto é, os Sertanistas e

Bandeirantes da Vila de São Paulo de Piratininga (hoje a cidade de São Paulo), pois somente eles usavam o termo Paraupava constituindo o ‘Ciclo Paraupava’ (1586-1618)” (FERREIRA, 2000, p. 37).⁴⁴ Destarte à denominação “sertanistas” e “bandeirantes” os homens que protagonizaram a colonização do interior brasileiro desde os Quinhentos, são alçados à alcunha de geógrafos práticos por Ferreira e eram valorizados por seus conhecimentos experimentais, que muitas vezes eram mantidos em sigilo.

Ainda no século XVI, muitas expedições militares⁴⁵ percorriam o território recém-descoberto à procura de metais preciosos e mão de obra indígena. Em função da grande quantidade dessas milícias, fizemos um recorte em relação àquelas que atravessaram “os sertões do Paraupava”, posteriormente sertão do Goiás, dando especial ênfase às que se aproximaram ou percorreram a região do rio Araguaia, entrando em contato com os indígenas que nela habitava, sobretudo os *Iny* (Karajá e Javaé), apresando-os inúmeras vezes.

As trilhas indígenas configuravam caminhos que interligavam todo o continente, do interior ao litoral, em uma grande rede de comunicação (FERREIRA, 1960, p. 156, 189, 197). Muitos sertanistas usavam tais roteiros em suas excursões pelo interior, pois os indígenas integravam as milícias, auxiliando-os na direção dos caminhos a percorrer, no abastecimento de víveres para alimentação da tropa e no contato com outros indígenas encontrados sertão adentro, com vistas à pacificação dos mesmos.

Ao longo dos séculos, o aperfeiçoamento dos roteiros⁴⁶ sertanistas descortinou para os portugueses - colonizadores ou missionários - os aspectos físicos e geográficos das imensas regiões exploradas. Motivadas pela lenda do Paraupava, as bandeiras cumpriram para a Coroa Portuguesa a função de descortinar o ambiente encontrado, averiguar a veracidade das histórias surgidas e elaboradas, a partir dos contatos feitos com os indígenas, e contribuir para a execução mais nítida dos mapas cartográficos da região, incluindo as bacias hidrográficas, seus rios e afluentes. Contribuição efetivada sob o duplo interesse: a busca de metais preciosos e o apresamento de mão de obra indígena, a ser levada para o trabalho no litoral.

A lenda do Paraupava tem início logo a partir de 1500, quando portugueses e espanhóis, em contato com indígenas do litoral, ouvem destes notícias de uma grande lagoa, de onde

⁴⁴ Ferreira denominou de Ciclo Paraupava o período compreendido entre 1590-1618, no qual houve uma intensa atividade dos sertanistas da Vila de São Paulo em relação às expedições que tinham como objetivo geográfico encontrar a Lagoa Paraupava e suas riquezas, bem como apresar os indígenas ali encontrados.

⁴⁵ Conhecidas como bandeiras, as expedições militares constituíam milícias que adentravam as regiões interioranas no novo território. Além de formação, armamentos, tambores e caixas, elas dispunham de um escrivão que redigia o testamento dos sertanistas à iminência de morrer (FERREIRA, 1960, p. 154 e 172).

⁴⁶ Os roteiros eram os caminhos traçados pelos sertanistas para se chegar a uma mina, com ênfase nos acidentes geográficos mais evidentes ao longo do seu percurso (Cf. FERREIRA, 1960, p. 53).

nascem todos os principais rios do então território descoberto, rica em metais preciosos (ouro e prata) e em torno da qual se encontravam diversos povos indígenas. A “notícia do lago chegou em 1549, via interrogação que fez o governador-geral Tomé de Souza aos índios” (BERTRAN, 1992, p. 233).

A crença na existência desse lugar motivou por séculos as inserções de portugueses e espanhóis pelo interior na busca da referida lagoa, que em virtude da diversidade linguística indígena, receberia diversas denominações, dentre elas *Lagoa Paraupava*, *Lagoa Vupabuçu*, *Lacus Eupana*, *Lago Xaraiés*, *Lago Dourado*, *Lagoa do Ouro*, *Lagoa Grande* ou *Alagoa Grande* e *Laguna del Paytiti*⁴⁷. Já na primeira metade do século XVII, o mito já havia sido desmistificado pelos sertanistas de São Paulo, em decorrência da comprovação da inexistência da Lagoa como origem de todos os rios brasileiros. Nas cartas geográficas percebe-se então a mudança com a identificação, independente dos rios, e a substituição da lagoa pela ilha Paraupava.

Entre 1596 a 1618, quatro expedições saíram de São Paulo em direção ao sertão do Paraupava, como era conhecida a região do rio Araguaia nesse período (FERREIRA, 1960; BERTRAN, 1992, p. 45). Entre 1596-1600, a expedição de Domingos Rodrigues ultrapassou a região do rio São Francisco – limite do roteiro seguido pelas bandeiras até então – para chegar até o rio Paraupava (Araguaia), local onde apresou indígenas Guaiá ou Guaioá.

O sertão do Paraupava, até onde chegara, constituía-se no habitat dos Guaiá e também de outros povos como: Bilreiros (Kaiapó), Pés Largos (Araras) e Caatingas (Bertran questiona se estes não seriam Bilreiros). O termo “Paraupava” havia aparecido pela primeira vez na história do bandeirismo paulista no contexto da expedição de Domingos Luís Grou e de Antônio Macedo (1590-1593), como “uma denominação geográfica que a partir daí se incorpora à história da Vila de São Paulo” (FERREIRA, 1977, p. 76). Foi a referida expedição a primeira a vagar pelos sertões mencionados.

⁴⁷ Ferreira explica cada um destes termos: Para ele, Paraupava (pará+u+pava) ou ainda Paraipava e Paraupeba constitui-se na junção de *pará-u* (água grande ou lagoa grande) e *pava* (baixa, chata, espraçada, rasa). Era o termo usado apenas na Vila de São Paulo de Piratininga, onde se acrescentou o prefixo Lagoa, resultando em Lagoa Paraupava. Vupabuçu (upaba+uçú ou i+peba+uçú ou i+pava+uçú) possui significação semelhante da anterior, assim temos *i* (água), *pava* (baixa, chata, espraçada ou rasa) e *uçú* (grande). Contudo, esse termo era usado na região compreendida entre o Espírito Santo e a Bahia, ao qual também houve o acréscimo do prefixo Lagoa, ficando Lagoa Vupabuçu. Em relação ao termo *Eupana Lacus*, ele decorreu das tentativas cartográficas portuguesas de traduzir para o Latim um termo indígena, que era o Paraupava. Assim, *Pará* resultaria em *Lacus* (lago ou lagoa) e *upava* foi mantido, mas sofreria alterações nos manuscritos cartográficos pela transformação do “U” por “Eu” e do “v” em “n”, resultando *Eupana*. *Lago Xaraiés*, *Lago Dourado* (*dorado*) e *Laguna de Paytiti* referem-se a termos usados nas cartografias espanhola e holandesa. *Lagoa do Ouro* e *Lagoa* ou *Alagoa Grande* são referências aos termos Vupabuçu ou Paraupava (Cf. FERREIRA, 2000, p. 15-17; FERREIRA, 1977, p. 41-42).

Anos depois, a expedição de Martim Rodrigues Tenório de Aguiar (1608-1613) também apresaria indígenas, desta vez, Carajaúnas,⁴⁸ habitantes da Ilha dos Carajúnas ou Carajaúnas. “Seguramente estivera com os Carajá na ilha do Bananal e com os Bilreiro na confluência do Araguaia-Tocantins”, pondera Bertran (2000, p. 47). Possivelmente, entre esses indígenas estariam os Javaé, visto que, até o início do século XX, Karajá e Javaé eram considerados o mesmo povo (KRAUSE, 1940/43, p. 188). Pela documentação arrolada por Ferreira, era perceptível aos sertanistas que tais indígenas eram falantes de uma língua distinta da geral (tupi). Ainda assim, os mesmos foram apresados e levados para a vila de São Paulo de Piratininga.

Na sequência da expedição de Martim Rodrigues Tenório de Aguiar, segundo consta, o sertanista André Fernandes foi o responsável por encontrar ouro no rio Araguaia durante a expedição que comandava entre 1613 e 1615. Contudo, o que marcou essa bandeira foram os conflitos que tiveram às margens do Araguaia com os indígenas da região, resultando em baixas de ambos os lados, e a contribuição cartográfica que possibilitou a desmistificação do mito da lagoa Dourada, por conta dos detalhes da expedição, que foi divulgada em Portugal e utilizada pelos cosmógrafos⁴⁹.

A diferenciação entre essa e as outras bandeiras está no fato de ter sido largamente registrada pelo padre jesuíta Antônio Araújo, do qual falaremos adiante (BERTRAN, 2000). Por fim, a última bandeira a percorrer o sertão do rio Paraupava até 1618 seria a de Antônio Pedroso de Alvarenga entre 1615-1618. No período entre 1590, que marca a expedição de Domingos Luís Grou, até 1918 “tanto o Brasil Central quanto boas porções de Minas Gerais foram amplamente conhecidas e transitadas pelas primeiras expedições da história de São Paulo”, fase considerada por Bertran (2000, p. 51) como sendo de “investigações primárias” dessa região.

As informações confirmadas, ou ainda por confirmar, trazidas pelos sertanistas ao retornar para São Paulo depois de longos períodos nos sertões eram rapidamente divulgadas. Depois de arquivadas, cópias dessas informações eram enviadas à Europa. Especialmente em 1622-23, as informações tiveram basicamente dois destinos. O primeiro destino foi à Coroa

⁴⁸Os termos Carajaúna e Carapitangá eram as denominações que os sertanistas seiscentistas impunham aos Karajá (BERTRAN, 2000, p. 231).

⁴⁹Os cosmógrafos eram produtores de mapas e globos, autores de tratados cosmográficos que estavam vinculados ao conhecimento teórico e sistemático. No século XV, os cosmógrafos, posteriormente conhecidos como geógrafos, tinham formação universitária, dominavam o latim e, às vezes, o grego e alguns eram teólogos. Nos séculos XVI e XVII, muitos cosmógrafos advindos das áreas de matemática, filosofia natural e física era crescente. Distinguiam-se dos pilotos ou dos sertanistas em função do conhecimento experimental destes (DORÉ, 2014, p. 6).

Portuguesa e, conseqüentemente, aos cosmógrafos oficiais, que as usavam na produção de mapas do Brasil. Dada a tamanha fidelidade à realidade, o mito da lagoa Dourada deixou de existir e os grandes rios foram retratados tendo origens separadas (BERTRAN, 2000). O outro destino das informações dos sertanistas foi a Companhia de Jesus.

Embasado em informações de sertanistas, o padre Antônio Araújo, residente em São Paulo, acreditava ser “possível uma ligação terrestre entre a vila de São Paulo e Belém do Pará, o que seria de muita conveniência para a Companhia de Jesus, pois colocaria aquelas missões do Grão-Pará em comunicação com as da Capitania de São Vicente, por terra”, além de estar interessado em uma possível evangelização dos povos indígenas habitantes do rio Paraubava e da Ilha dos Caraiaúnas. O padre Antônio Araújo considerava que os índios aprisionados e levados para o litoral pela expedição de André Fernandes (1613-1615) facilmente guiariam os jesuítas, visto que eles não iriam para “guerrear ou cativar, mas a converter e libertar” (FERREIRA, 1960, 229, 239). Desde 1615, os jesuítas já tinham se estabelecido no Maranhão, em Belém do Pará, isso iria ocorrer apenas em 1653, com a chegada de Antônio Vieira.

A menção ao jesuíta Antônio Araújo nos leva às intenções cristianizadoras da Companhia de Jesus, idealizada e fundada por Inácio de Loyola (1491-1556) a partir das *Constituições da Companhia de Jesus*, escrita em uma primeira versão em 1539. Mas foi a bula papal de Paulo III, *Regimini Militantis Ecclesiae*, que a instituiu em 1540 (ARNAUT; RUCKSTADTER, 2002), ano em que também chegou a Portugal, consolidando-se como instituição missionária a partir da expansão marítima portuguesa. Portugal constituía-se como um “reino católico dinâmico que se expandia pelo mundo com um fervor próprio dos cruzados. O primeiro colégio jesuítico foi fundado em Coimbra, os primeiros missionários jesuítas velejaram para o Oriente nas frotas portuguesas e em 1553 o Brasil tornou-se a primeira província estrangeira da Sociedade” (HEMMING, 2007, p. 161).

Foi em 1549 que os jesuítas Antônio Pires, Leonardo Nunes, João de Azpilcueta Navarro, Vicente Rodrigues e Diogo Jácome, chefiados por Manuel da Nóbrega, aportaram no litoral brasileiro junto com o primeiro governador geral, Tomé de Sousa (MANCUSO, 1984, p. 72), passando a contribuir com suas ações evangelizadoras para a difusão do “modelo de civilização ibérico, pautado na defesa e expansão do cristianismo” (MAGALHÃES, 2006).

Para tanto, buscavam a integração do indígena à civilização cristã, pretensamente superior e universal, conforme estabelecido pela Cristandade, desde o século IV. Compartilhavam, assim, do mesmo ideal colonizador dos sertanistas ao buscar expandir o número de súditos cristãos da Coroa Portuguesa, ainda que muitos religiosos ou figuras importantes do século XVI, tais como Bartolomé de las Casas (1474-1566) e Juan Ginés de

Sepúlveda (1474-1573), se ocupassem de debates no contexto europeu a respeito da humanidade ou da escravidão indígena. O principal interesse em todos eles era o modelo de colonização a ser implantado no “Novo Mundo” (WITEZE JÚNIOR; NAZARENO, 2014, p. 209).

A Companhia de Jesus foi a primeira instituição religiosa a ser reconhecida no então território português e a de maior importância no processo de ocupação e colonização portuguesa, apesar da existência de outras no território a ser conquistado. De acordo com Arno e Maria José Wehling (1999, p. 83), “em todo o século XVI, os jesuítas realizaram no Brasil uma obra inigualável na época. Penetrando o interior com as entradas, fundando colégios como o de São Paulo, convertendo indígenas, descrevendo seus costumes e estudando suas línguas, defendiam com entusiasmo sua concepção de vida e religião”. Os motivos para toda essa expansão estavam nos princípios da Ordem: rígida concepção disciplinar, em virtude das origens militares de Inácio de Loyola, eficiência econômica ao pautar-se nos aldeamentos como verdadeiros empreendimentos comerciais e habilidade na utilização do indígena como força de trabalho (COLARES, 2003, p. 139-40).

Mediante tais argumentos, não surpreende o fato de Antônio Araújo ter se comunicado com a Companhia na Europa, dada a extrema organização hierárquica da Ordem e consequente subordinação dos jesuítas espalhados mundo afora aos superiores, por meio de cartas (ARNAUT; RUCKSTADTER, 2002, p. 108), nas quais relatavam as atividades realizadas, bem como algum tipo de novidade que beneficiasse os interesses da Companhia. Uma via de ligação entre o litoral e a região norte (a oeste) da América Portuguesa – que interessava não só aos portugueses, mas também aos franceses e espanhóis – seria de suma eficácia para a implantação dos planos expansionistas tanto dos jesuítas quanto do rei de Portugal.

Nas informações que o jesuíta Antônio Araújo enviaria para a Europa consta que nas aldeias dos *Carajaúnas* ou *Carajúnas* já estiveram, antes de 1622 ou 1623, moradores de São Paulo. Ferreira encontra dados que confirmam essas informações no inventário de Lourenço Gomes Ruxaque, feito em 18 de agosto de 1611. Lourenço Gomes participara da bandeira do espanhol Martim Rodrigues Tenório de Aguilar, saindo da Vila de São Paulo, em fins de agosto de 1608. Ele não participara de todo o período que a expedição permanecera no interior, visto que Martim Rodrigues voltaria para São Paulo em 1613, dois anos depois do retorno de Lourenço Ruxaque, em 1611. No inventário deste último sertanista são arrolados seis indígenas *Carajaúnas*, base do argumento do padre Antônio Araújo.

De 1618 até 1648 ocorre um hiato nas expedições que têm como ponto de partida a Vila de São Paulo, finalizando o “ciclo Paraupava” (1589-1618), ou seja, a “fase de investigações

primárias do Brasil Central”. Se expedições oriundas de São Paulo ocorreram, como de fato devem ter ocorrido, não foram registradas, afirma Manoel Rodrigues Ferreira. Bertran aponta várias hipóteses para a ausência dos paulistas nos sertões goianos, dentre elas, a demanda das regiões açucareiras por escravos indígenas, sendo estes oriundos das missões jesuíticas de Guaíra (atualmente no Paraná), do Itatim (Mato Grosso do Sul) e do Tape (Rio Grande do Sul), cujos sequestros seriam facilitados pela união das Coroas de Portugal e Espanha; e o desinteresse pelas excursões ao Brasil Central, em virtude da certeza da “inexistência da lagoa Paraupava com sua mítica ornamentação de ouro e pedrarias, ou bem porquanto fossem muito aguerridos os índios do território” (BERTRAN, 2000, p. 48).

Contudo, este período não documentado em relação às expedições paulistas ao sertão influenciou diretamente a mudança do nome do rio Paraupava para rio Araguaia em meados do século XVII. Conforme elucidações de Ferreira, concluímos que

o Rio Paraupava era conhecido desde antes de 1600. Até 1618 o rio sempre foi facilmente identificável, porque os sertanistas de determinada bandeira passavam a integrar outros grupos posteriores. Assim, as bandeiras que iam ao Rio Paraupava (Bilreiros, Pés Largos, Goiás, Carajaúnas, etc) eram frequentes. Os sertanistas conheciam o rio, e o caminho que levava até ele (FERREIRA, 1960, p. 266).

E mais,

Êsse nome [Paraupava] aparece pela primeira vez num documento referente à bandeira de Domingos Rodrigues, que teve lugar entre os anos de 1596 e 1600. Talvez tenha sido denominado pela bandeira anterior, de Antônio de Macedo, entre 1590 e 1593. Entretanto não há documento que comprove esta suposição. Documentadamente, aparece a bandeira de Domingos Rodrigues, como a primeira que chegou a êsse rio, onde viviam os índios Goiás, e dos quais aquêlê sertanista apresou alguns.

A denominação Paraupava permaneceu até 1618, quando, pela última vez, apareceu num inventário da bandeira de Antonio Pedroso de Alvarenga (FERREIRA, op. cit., p. 317-318).

Dessa forma, a não ocorrência de bandeiras paulistas indo ao sertão do Paraupava por volta de três décadas da primeira metade do século XVII provocou certo esquecimento da localização e características do mencionado rio entre esses sertanistas. O resultado foi, já em meados desse mesmo século, a mudança do nome Paraupava, conforme era conhecido entre os sertanistas paulistas, para Araguaia, de acordo com as expedições jesuíticas que tiveram como cenário de partida Belém do Pará, instigadas pelo relato jesuítico.

Ora, esse relato do padre Araújo deve ter percorrido o mundo português no silêncio das salas de estudos dos “colégios” da Companhia de Jesus. Talvez

em razão dessa publicidade, passado meio século, era capaz um governador do Pará de citar com todas as letras a André Fernandes e aos fatos de sua expedição (BERTRAN, 2000, p. 52).

Foi representando Belém do Pará que em 1646, Bartolomeu Barreiros de Ataíde entregaria ao Rei, em Lisboa, uma representação no intuito de “dar notícia do descobrimento de uma mina de ouro e alvitrar outras de que tenho notícia, de diferentes metais” (FERREIRA, 1960, p. 263-265). De acordo com o documento, transcrito por Ferreira, a mina encontrada pelo sertanista localizava-se no território da “nação do gentio Carajáputangas”, denominada de Província dos Carajá-putangas. Para se chegar até ela, saindo de Belém do Pará, fazia-se o percurso em canoas passando pela Província dos Tocantins, onde vivia “gentio de paz”, até a Província do Araguaia, “onde está a grande mina” e, segundo notícias de sertanistas e de indígenas, existiam outras, incluindo minas a serem descobertas em diversas localidades da região.

Os moradores da Província do Araguaia era “gente belicosa” e, apesar da ferocidade, Bartolomeu Barreiros de Ataíde deixava claro que havia estabelecido com os mesmos uma relação pacífica, diferentemente de outros portugueses. Estes, por sua vez, teriam vindo a essas minas em tempos anteriores, não especificado por Bartolomeu, e retirado ouro. Todavia,

a insolência com que trataram o gentio fêz com que (êste) se levantasse e os comesse, como há notícia, que eu alcancei de índios velhos, e penetrando êste sertão achei com outros cálices e patenas, e a tradição dos bárbaros era, que da outra banda do rio se haviam aposentado os cristãos que tiravam metais daquela qualidade dos cálices e outros, e haviam sido comidos de seus antepassados.⁵⁰

Com tais informações, Bartolomeu Barreiros de Ataíde tinha como objetivo afirmar que nenhum português se dispusera ao empreendimento da exploração das ditas minas localizadas na região do Araguaia, sendo ele o primeiro de Belém do Pará a fazê-lo. Com esses argumentos, pretendia que o Rei aprovasse uma grande expedição que viesse a explorar as minas de ouro do Araguaia, que, segundo afirmava, constituíam-se em uma região fronteira ao Peru, tendo ouro, portanto.⁵¹ Diante da solicitação, o Conselho Ultramarino reivindicou informações ao Governador da Capitania do Pará a fim de se pronunciar sobre o caso. No ano seguinte, em

⁵⁰ Memorial de Bartolomeu Barreiros de Ataíde entregue ao Rei em 3 de outubro de 1646, transcrito por Ferreira, 1960, p. 265.

⁵¹ Desde 1590, o conhecimento geográfico europeu a respeito do continente sul-americano tinha como referencial o protagonismo das minas do Peru. A partir dessas minas, projetava-se uma expectativa de encontrar minas auríferas em outras regiões do continente como a do Brasil Central (DORÉ, 2014, p. 5).

1647, as informações eram desfavoráveis a Bartolomeu Barreiros de Ataíde, pois constavam que o mesmo teria ido à região do Araguaia em 1644, em missão oficial, resultando em graves prejuízos, principalmente aos indígenas.

Sob as informações dos excessos cometidos pelo sertanista – na forma de prisões, mortes e outras violências cometidas contra os indígenas encontrados durante a expedição, em que se desrespeitou o regimento que ditava o contrário – o Conselho Ultramarino deliberou punir Bartolomeu Barreiros de Ataíde.⁵² Ele foi o primeiro sertanista de Belém do Pará a subir o Tocantins a fim de chegar às minas de ouro, próxima da região onde os Karajá viviam, no ano de 1644, e protagonizara um dos muitos episódios dramáticos envolvendo a história da expansão colonial no Brasil: a violência contra o indígena, incluindo o povo Karajá.

Da Capitania do Pará, desde então, sertanistas e jesuítas iniciaram um intenso movimento de exploração do Tocantins e do Araguaia, contíguo, doravante, à retomada das entradas paulistas rumo ao interior. Tal é o caso da bandeira de Raposo Tavares (1648-1651) que partiu da Vila de São Paulo com o intuito de descobrir e lavrar minas de ouro do Araguaia, guiado pelo roteiro deixado por André Fernandes (1613-1615).

As informações relacionadas à região do Araguaia nesse período advêm dos integrantes da Companhia de Jesus instalada no Grão-Pará, um período considerado por Manoel Rodrigues Ferreira como o “ciclo jesuíta” (1653-1721). Em 1636, o jesuíta Luiz Figueira subiu o Tocantins para visitar aldeias indígenas e acabou por chegar ao rio Araguaia. Todavia, o marco da inserção jesuítica no planalto central seria 1653, com as expedições ao Tocantins e Araguaia por diversos padres, sob a supervisão de Antônio Vieira (1608-1697).

Vieira atuou como Supervisor e Visitador geral das Missões do Maranhão e do Grão-Pará, entre 1652 e 1661, quando retornou à Corte. Aportou no Maranhão em 1652 e chegou à Capitania do Pará em 5 de outubro de 1653. Pouco tempo depois, fora convidado por Inácio do Rego Barreto, capitão-mor dessa Capitania, para uma missão ao rio Tocantins, partindo em 13 de dezembro do mesmo ano, acompanhado dos padres Francisco Veloso, Antônio Ribeiro e Manuel de Sousa (CHAIM, 1983, p. 19).

Outros jesuítas foram enviados por Vieira às regiões dos rios Tocantins e Araguaia. Em 1655, Tomé Ribeiro subiu o rio Tocantins e chegou até as cabeceiras do Araguaia. Três anos

⁵² “Pareceu ao Conselho [...] que por êste homem estar pronunciado, pelo que fêz contra a forma do Regimento que se lhe deu, e ordens de Vossa Majestade, e ser justo que não fique sem castigo, deve V. Majestade ser servido mandar que se livre, e que se faça justiça no caso, em que delinuiu gravemente, pois por sua culpa se mataram índios, sem ela, e se cativaram outros que eram livres, e também para o que se fizer, servir de exemplo, para que outros se não demasiem tanto e aquêles índios entendam que se tem em V. Majestade, Senhor que castiga as vexações que se lhe fazem” (FERREIRA, 1960, p. 271).

depois, em 1658, acompanhado do padre Ricardo Caréu, chegou até os Karajá. Em carta direcionada ao Senado da Câmara do Pará em 1655,⁵³ Vieira enumera diversas missões jesuíticas entre os indígenas da Amazônia portuguesa, entre elas a missão “Carajá”, sob responsabilidade de Tomé Ribeiro. Posteriormente, Vieira mencionaria a “Ilha dos Carajá” e os próprios Karajá por informações obtidas dos jesuítas enviados por ele às missões evangelizadoras, dentre eles Manoel Nunes (1659), Gaspar Misch e João Almeida (1668), Gonçalo de Veras e Sebastião Teixeira (1671).

É perceptível a confluência de interesses coloniais dos sertanistas e dos missionários advindos de São Paulo e do Grão-Pará, respectivamente. Se os jesuítas dominaram as informações do rio Araguaia em meados do século XVII, os paulistas retomam as bandeiras com Francisco Lopes Buenavides (1665-1666), saindo de São Paulo para o sertão dos Guaiás. A partir desse momento, várias outras bandeiras fariam o mesmo percurso – de São Paulo ao sertão dos Goiás – já bastante conhecido. Assim, nos anos seguintes têm-se as expedições de Antônio Pais (1671), a de Luís Castanho de Almeida (1671) e de Sebastião Pais de Barros (1673) confirmando a existência de um caminho terrestre bastante conhecido de São Paulo ao sertão de Goiás, frequentado por inúmeros sertanistas desejosos de encontrar ouro e apresar indígenas. Com a retomada dos caminhos para o interior, as expedições paulistas desse período configuram o “Ciclo Sertão dos Goiás” (DELLA GIUSTINA, 2013, p. 92).

Em decorrência dessas excursões pelo interior e a consequente publicização das mesmas, principalmente a partir da divulgação feita pelo jesuíta Antônio Araújo, a partir de 1630, a cartografia portuguesa passou por transformações substanciais, efetivada nos mapas produzidos pelos cosmógrafos da Coroa. Se antes predominava a concepção da existência de uma lagoa rica em minérios preciosos no interior do território, posteriormente foi possível superar tal perspectiva em decorrência das costumeiras expedições nesses sertões. Nas expedições paulistas ou jesuíticas, os *Iny* entravam em contato com os colonizadores, fossem os sertanistas ou os missionários, tornando-se alvo dos interesses de ambos: escravidão ou evangelização.

2.2 Expansão colonial e aldeamentos

Ao findar o século XVII, pondera Marivone Chaim (1983, p. 20), "o território goiano era suficientemente conhecido, tanto por gente de São Paulo como de Belém, e os caminhos de

⁵³ Cartas do Padre Antônio Vieira da Companhia de Jesus, Tomo III, s/d, p. 79.

penetração se achavam descritos nos roteiros que corriam de mão em mão". No limiar do século XVIII, portanto, tem-se a *corrida do ouro* em decorrência da descoberta de jazidas de metais preciosos em Sabará - rio das Velhas (Minas Gerais), na última década do século XVII (1694); em Cuiabá (Mato Grosso), em 1719; e, finalmente, nas *Minas dos Goyazes* (1722-1725), como o território goiano ficou conhecido por quase um século. Foi o início da colonização do Brasil Central (BERTRAN, 2000, p. 20) apesar das correrias das bandeiras por sertões adentro.

A *descoberta* de ouro nas *Minas dos Goyazes* constitui-se em um acontecimento ocorrido em decorrência da organização da expedição de Bartolomeu Bueno da Silva, João Leite da Silva Roriz e Domingues Rodrigues do Prado, em 1720, quando saem da Vila de Santana de Paranaíba, vindo a encontrar ouro às margens do Rio Vermelho, local no qual se instalou a Vila de Sant'Anna, em 1726. Desde então, inúmeros outros bandeirantes deixaram o litoral provocando uma corrida para o interior, no sentido de encontrar outras jazidas de ouro.

Era o início do processo de povoamento por parte da população não-índigena da região e, conseqüentemente, da sociedade goiana, à custa do apresamento de populações indígenas, que chegariam até mesmo ao aniquilamento completo ou parcial, em virtude dos contatos assimétricos com europeus e paulistas desde o processo de colonização, iniciado no século XVI. Tal foi o caso dos Goyá,⁵⁴ dos Crixá, dos Kayapó do Sul e dos Akroá, extintos logo após os primeiros contatos com os colonizadores.

Os Goyá habitavam as redondezas da Serra Dourada, nas proximidades de Vila Boa, atual Cidade de Goiás. Considerados os primeiros ocupantes do território, foram escravizados por Bartolomeu Bueno da Silva Filho e seus companheiros. Os Crixá viviam na região da atual cidade de mesmo nome, entre os rios Araguaia e Tocantins. Dizimados ou migrados para o norte do Mato Grosso, os Kayapó do Sul, localizados no sul de Goiás, foram atacados pelos sertanistas aliados com os Bororo. Tanto os Akroá como os Xacriabá habitavam a zona compreendida entre os rios São Francisco e Tocantins, próximo a Natividade, Carmo e Chapada. Embora Chaim (1983, p. 51) afirme que tanto os Akroá e os Xacriabá não mais existam atualmente, de acordo com Bertran, os "Xacriabá"⁵⁵ ainda existem no São Francisco Mineiro. Já os Acroá, ou bem estão extintos ou adquiriram denominações novas, como nos 'Akué' Xavante e Xerente" (BERTRAN, 2000, p. 231).

⁵⁴A hipótese de Bertran é que este povo seja Tupi em virtude da etimologia do termo Goyá. Caso não seja, poderia constituir-se em um ramo Karajá "da bacia do rio Vermelho onde todos os sítios arqueológicos já pesquisados levam a marca Carajá" (BERTRAN, 2000, p. 231).

⁵⁵ Há duas alunas Xacriabá no Curso de Educação Intercultural Indígena da Universidade Federal de Goiás que estão vivendo entre os Xerente para retomada de sua língua (nota do orientador).

O povo Xerente e o povo Xavante pertencem à família linguística Jê, fato que aponta para a hipótese de eles serem subdivisões de um mesmo grupo em tempo anterior à política de aldeamentos da Província de Goiás, no início do século XIX. Para David Maybury-Lewis (2014), os Xavante habitavam o território da Província de Goiás sendo que “naquele tempo eles mantinham intenso contato com os Xerente”, cuja designação só aparece na literatura histórica no período posterior à instalação dos aldeamentos. E, em que pesem as divergências na natureza desse contato (eram povos aliados ou Xavante como subgrupo Xerente e vice-versa), ocupavam territórios contíguos ou o mesmo território, falavam a mesma língua e mantinham os mesmos costumes, a

separação dos Xavante e Xerente aconteceu nas primeiras duas décadas do século XIX, mas [...] eles continuaram a viver próximos uns dos outros por pelo menos mais vinte anos. Na década de 1840, os Xavante provavelmente já estavam migrando em massa para oeste, embora ainda haja referência a eles como estando no norte de Goiás. Finalmente, em 1862, eles foram localizados no leste de Mato Grosso, e temos, enfim, um critério indiscutível para distinguir Xavante de Xerente – uma distância de 500 quilômetros (MAYBURY-LEWIS, 2014, p. 33).

Uma distinção que se cristalizou, na opinião dos colonizadores no início do século XIX. Após fugir do aldeamento Carretão, uma parte desse povo indígena foi em busca do governador, em 1810, para ser aldeada e outra atacou o presídio de Santa Maria. A recusa do contato com os colonizadores e o refúgio no norte da então província de Goiás, em direção gradativa do rio Araguaia, levou à transposição desse, por essa facção, até atingir a região hoje conhecida como Mato Grosso. Denominados de Xavante, eles foram descritos nas narrativas oficiais como ferozes e bárbaros. Os que permaneceram em seu território (na região do Rio do Sono e na área entre os rios Tocantins e Manuel Alves Grande), favoráveis ao contato com os ditos civilizados, seriam denominados de Xerente (SCHROEDER, 2010, p. 69).

Encontrar ouro provocou uma efervescência populacional em torno das regiões onde esse mineral pudesse existir, constituindo núcleos populacionais restritos a esses lugares, à custa, muitas vezes, do despovoamento de capitanias como Rio de Janeiro, Pernambuco e Bahia; e, até mesmo, de regiões de Portugal, em virtude da intensa procura pelas regiões mineradoras (CHAIM, 1983, p. 22). Contudo, em seu conjunto, na região ao redor dos veios mineradores continuava um vazio de população não-indígena.

Eram os *arraiais* o modelo de povoamento definido pela Coroa Portuguesa para a região, uma nomeação que identificaria os núcleos urbanos surgidos desse período em diante, até fins do século XVIII. O surgimento do arraial dava-se a partir do critério da existência de

ouro e água. O primeiro desses aglomerados de povoamento em Goiás foi o Arraial de Sant'Anna, fundado em 1726, próximo às nascentes do rio Vermelho, afluente do rio Araguaia.

Outros povoados surgiram nos anos seguintes tanto na região sul, como na região norte,⁵⁶ fazendo com que em 1763 a população de não-indígenas estivesse mais concentrada na área centro sul (localização de Vila Boa, sede administrativa da Província), se comparada às outras áreas, tais como a centro oriental (região da bacia do Tocantins e rota para a Bahia), a sudeste (região de rota para Minas Gerais) e a centro leste (região de menor índice populacional no período, com rotas de saída para o interior baiano).

Ao tempo em que o ouro se esgotava, os mineiros mudavam-se para outro lugar, diminuindo o contingente populacional chegando, no limite, a fazer desaparecer o núcleo populacional ali iniciado. Dada a aspereza e, por vezes, a violência existente nos arraiais surgidos no contexto da exploração aurífera, o povoamento do território goiano foi fruto do enraizamento populacional levado a cabo pela instituição de irmandades no território aurífero, concomitante às descobertas das minas e formação dos arraiais ao seu redor. Dado corroborado pelas pesquisas da professora Cristina de Cássia Pereira Moraes (2014), do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, a partir da análise dos Termos de Compromisso das referidas instituições no intuito de "averiguar o projeto de enraizamento através da religiosidade engendrado pelas associações religiosas no século XVIII".

Refutando a tradição historiográfica que aborda a origem de Vila Boa e da Capitania de Goiás com destaque para as atividades econômicas, Moraes sustenta sua tese a partir da história da vivência religiosa das pessoas que vieram para essa região, ainda no contexto das descobertas de veios mineratórios e da aglomeração populacional resultante.

As atividades econômicas por si só não amparam o enraizamento de homens e mulheres nos sertões dos *Guayazes* no século XVIII, dado a velocidade com que os arraiais surgiam e se desfaziam em função da existência ou não de ouro. Eram as irmandades o *embrião do enraizamento e da sociedade* de pessoas que se radicaram no território goiano, efetivados pela *caridade cristã* e pelo compromisso que todos assumiam ao participarem de uma associação religiosa, fosse uma confraria ou uma irmandade. A conjugação do sentimento religioso e a

⁵⁶Núcleos de povoamento da região sul, fundados entre 1727-1732: Ferreiro, Anta (1733), Ouro Fino (1729), Santa Rita do Pontal (atual Pontalina - 1736), Barra (atual Buenolândia - 1727), Água Quente (1733), Santa Cruz (atual.. Santa Cruz de Goiás - 1729), Nossa Senhora do Rosário de Meia Ponte (atual Pirenópolis - 1731). Núcleos de povoamento da região Norte fundados entre 1730 e 1740: Crixás e Natividade (1734), Traíras (atual Traíras) e São José do Alto Tocantins (atual Niquelândia) (1735), Cachoeira e São Félix (1736), Pontal (1738), Arraias (1740), Cavalcante (1740), Papuan (atual Pilar de Goiás - 1741), Santa Luzia (atual Luziânia) Carmo e Cocal (1746) (Cf. CHAIM, 1983, p. 24-25).

religiosidade viabilizaram a permanência de homens e mulheres em uma região tão adversa, incluindo a própria população negra.

Dada a violência com eram tratados na sociedade mineradora, não apenas os indígenas sofreram, mas também os negros, que buscavam nas irmandades ocasiões para resistirem na sua própria cultura, fosse pela estratégia religiosa, fosse pela formação de quilombos, dentre outras formas de resistência. Desde o século XVII já se tem notícias de escravos negros que fugiam de regiões como Maranhão, Bahia, Pernambuco, São Paulo e Minas Gerais em direção ao norte e nordeste do então o território da Capitania de Goiás, ainda que os quilombos, em sua maioria, somente sejam identificados a partir do século XVIII, tendo em vista que “toda sociedade mineira de Goiás, vivia à sombra de um quilombo (SILVA, 1998, p. 284).⁵⁷ Nessas fugas, eram inevitáveis os encontros entre os escravos fugidos e os indígenas

ora no sul, no “Sertão da Farinha Podre”; ora no nordeste e no norte, em o vale do Paranã; em Crixás e Natividade, mais ao norte, no atual Tocantins, onde eram acolhidos, tornando-se livres dos ferozes capitães-do-mato; relações nas quais havia também sentimentos mais profundos, passando os negros a receber inclusive afagos e a casar-se com as índias; chegando, ademais, a, possivelmente, articular “planos políticos” de ataque contra o sistema, visando derrotar, “militarmente”, os senhores, pondo os governos em verdadeira polvorosa (SILVA, 1998, p. 288).

A situação acima descrita se refere ao ocorrido em 1765, durante o governo de João Manoel de Mello (1759-1770), responsável por organizar e armar uma expedição para atacar uma aldeia Xavante, aliada dos escravos em fuga.

⁵⁷ É possível destacar vários quilombos no território goiano, conforme enumera Martiniano José da Silva (1998, p. 300-304): Quilombo do Ambrósio ou Quilombo Grande ou Tengo-Tengo, atual região do Triângulo Mineiro, quilombos próximo ou em Vila Boa: Quilombo de Três Barras em Vila Boa e Quilombo do São Gonçalo; quilombos da comarca do sul: Quilombos de Tesouras, Quilombo do Pilar (entre os morros do Pendura e do Moleque), Quilombo do Muquém, Quilombo do Papuão (na região de Muquém e Pilar) ao norte da comarca do sul – Vila Boa; Quilombos do Vale do Paranã, nordeste e norte da Capitania, dos quais são remanescentes os Kalunga, Quilombo de Jaraguá, Quilombo do “Planalto Central”, a noroeste do atual Distrito Federal; Quilombo do “Acaba Vida”, em São José do Tocantins, atual Niquelândia, comarca do Norte; Quilombos de Corumbá de Goiás, Quilombo do Mesquita, no sul de Goiás, próximo a Santa Luzia, atual Luziânia, Quilombo de Meia Ponte, atual Pirenópolis, Quilombo de Santa Rita do Araguaia, no extremo sudoeste, remanescente de Quilombo do Cedro, sudoeste goiano, atual município de Mineiros, remanescentes de Quilombos de Kalunga, no Vale do Paranã, em Cavalcante, Terezinha e Monte Alegre de Goiás. Atualmente, segundo dados da Fundação Cultural Palmares, existem em Goiás quarenta e uma comunidades remanescentes de quilombos de acordo com a Portaria Nº 146/2017, publicada no DOU 25/04/2017. Muitas dessas comunidades estão situadas em locais anteriormente ocupados por negros que fugiam da escravidão. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2017/05/CERTID%C3%95ES-EXPEDIDAS-%C3%80S-COMUNIDADES-REMANESCENTES-DE-QUILOMBOS-25-04-2017.pdf>. Acesso em: 12/06/2017.

Por esse tempo também, ainda que tenha ocorrido o esgotamento das minas auríferas, novos arraiais surgiram nas áreas centro-oriental, sudeste e centro-leste goiano,⁵⁸ com maior ênfase no sul da então capitania, como expansão do povoamento do território goiano em função da criação de gado.⁵⁹ Com essa finalidade, houve a ocupação de extensas áreas territoriais para a formação das imensas fazendas de pastoreio, mas era fundamental o processo de “assimilação” dos diversos povos indígenas para que o território fosse liberado (*desinfestado*) para a expansão colonial. A assimilação “supõe a mudança cultural de um povo supostamente inferior no sentido de adotar a cultura alegadamente superior de um poder colonial” (KARASCH, 1992, p. 401), devendo se efetivar nos aldeamentos.

A política de fundação dos aldeamentos está inserida nos planos da Metrópole portuguesa com o intuito de resolver a questão do povoamento por meio da expansão colonizadora encampada por garimpeiros e mineradores. Constituída de duas fases, ela foi adotada em Goiás em meados do século XVIII, a partir de uma “adaptação dos ideais anteriormente defendidos pelos jesuítas e colonos” (CHAIM, 1983, p. 79).

A primeira fase compreende o período de 1749-1772 e foi marcada logo no início do governo de D. Marcos de Noronha pelo aldeamento dos Akroá e Xacriabá, em São José do Duro e em Formiga, abandonado pelos indígenas em 1757; pelo uso dos indígenas *mansos* como mecanismo para apresar os indígenas *selvagens*, a exemplo da presença dos Bororo na expedição de Antônio Pires de Campos contra os Kayapó (1742); pela determinação do *Directório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão* (1757-1798)⁶⁰, como novas diretrizes para o relacionamento entre colonizadores e indígenas em toda a Colônia; e, por fim, pelas orientações da Coroa a favor da guerra ofensiva contra os indígenas

⁵⁸ Área centro oriental: arraial de Santo Antônio do Morro do Chapéu (atual Monte Alegre de Goiás - 1769); Área sudeste: arraial de Bonfim (atual Silvânia - 1774); Área do centro leste goiano: Descoberto (atual Porangatu - 1769) (Cf. CHAIM, 1983, p. 28).

⁵⁹ Área centro sul: Curralinho (atual Itaberaí, na área centro sul); Área centro oriental: Nossa Senhora Santana de Posse (atual Posse), Porto Real (Porto Imperial, atual Porto Nacional - 1800) e Araguacema (1812). Área sudeste: Campo Alegre, Ipameri e Catalão (Cf. CHAIM, 1983, p. 29).

⁶⁰ Publicado em 3 de maio de 1757, o *Directório* foi confirmado como novas diretrizes para a Colônia pelo Alvará real em 17 de agosto de 1758. Em Goiás as novas medidas chegaram em 18 de outubro de 1758 durante do governo de João Manuel de Melo (1758-70). Trata-se de um Regimento composto de 95 parágrafos para orientar os Diretores a tratarem os indígenas nos aldeamentos independentes, aqueles administrados pelos Diretores e não pelos Juizes Ordinários, nos casos em que os aldeamentos se transformassem em povoações. Os Diretores teriam função apenas diretiva e não coercitiva, sendo sua função principal a “civilização” dos indígenas. Deveriam observar os seguintes itens: introduzir a língua falada na Metrópole nos aldeamentos em contraposição ao uso da língua geral, as povoações deveriam possuir escolas públicas, escolher sobrenomes para os indígenas, persuadi-los a usar roupas, organizá-los em casas semelhante às dos não-indígenas, fiscalizar o comércio dos produtos agrícolas cultivados pelos próprios indígenas. A vigência do *Directório* foi até 12 de maio de 1798 (CHAIM, 1983, p. 87-89; 94).

por causa das contínuas hostilidades entre os Xavante, no norte, e os Kayapó, no sul, contra os colonizadores.

A segunda fase compreende o período que se estende desde 1772 – com o governo de D. José de Almeida Vasconcellos, posteriormente Barão de Mossâmedes (1772-78) – até o final do século XVIII, com o revigoramento do sistema de aldeamento que havia estagnado desde o governo de D. Marcos de Noronha. Mais especificamente a partir da metade da administração do barão de Mossâmedes, “será aplicada de forma efetiva e sistemática a política pombalina. A partir desse momento começa-se a insistir na necessidade de utilizar-se o indígena para a ocupação efetiva do território” (CHAIM, 1983, p. 94).

A intenção de explorar a riqueza da terra pela extração mineral e depois a formação de extensas fazendas de gado tiveram nas populações indígenas um obstáculo natural. Os conflitos gerados nestes encontros por vezes terminavam em baixas humanas de ambos os lados, resultado que a Coroa desejava evitar. Desse contexto surgem as ordens metropolitanas de fundação de aldeamentos como alternativa para se evitar "males maiores", resultantes das perdas do colonizador e do indígena. Por outro lado, essa política tornava-se um dispositivo a ser usado para facilitar a pacificação de povos indígenas e desobstruir a via expansionista percorrida pelos colonizadores em suas excursões pelo vasto território goiano. Pois,

A medida que se iam aldeando os silvícolas, passavam eles a atuar como auxiliares dos brancos na defesa contra o gentio hostil e, ao mesmo tempo, através do exemplo, poderiam atrair os demais, objetivando implantar essas medidas práticas que, se atingidas, indiscutivelmente contribuiriam de forma efetiva para a marcha do povoamento (CHAIM, 1983, p. 104).

Desta forma, em 1749, ao assumir o governo da Capitania de Goiás, D. Marcos de Noronha, seu primeiro governador, recebe da rainha Da. Maria uma carta estabelecendo diretrizes para suas ações em relação aos indígenas Kayapó, combatidos duramente pelo sertanista Antônio Pires de Campos. Nela é visível a oscilação das diretrizes oficiais em relação aos nativos que ora pendia para uma ação violenta, atestada pelo trecho abaixo:

Ao dito Governador ordenei convocasse no Rio de Janeiro uma Junta de Missões (quando já se houvesse feito em S. Paulo, conforme algumas ordens antecedentes) para nela se deliberar, se deve fazer-se guerra ao Gentio Caiapó, que não cessa de infestar com as mais cruéis hostilidades o caminho de S. Paulo para os Goiás, e até as povoações daquelas Minas; e que assentando-se ser indispensável, se executasse a guerra, pelos meios que para isso mandei praticar; sobre o que se tinha já expedido as ordens convenientes ao Governador Dom Luiz de Mascarenhas pelo Conselho Ultramarino. Gomes Freire de Andrade vos informará do estado em que estiver esta dependência

para que procureis com todo o cuidado livrar os meus vassalos da opressão daqueles bárbaros.⁶¹

Ora pendia para uma ação mais diplomática, sempre condicionada pela reação indígena à tentativa de reduzi-los à *civilização*, proposta pela ideia de aldeamento. Nela se dizia:

As regras fundamentais que sou servido observeis nesta matéria da *redução* dos índios vós e os vossos sucessores, são que se tentem primeiro todos os meios de suavidade e persuasão para reduzir os índios bravos a viver civilizados, e não se procurem domar por armas, senão quando os seus insultos forem por outro modo irremediáveis, e estiverem exaustas todas as esperanças de os domesticar de outra sorte; tendo sempre na consideração que a Divina Providência não permitiu estender o poder desta Monarquia nessas vastas regiões para destruir, ou reduzir à escravidão os naturais habitantes delas, mas para os trazer ao conhecimento da religião, e para mudar os seus bárbaros costumes em outros mais humanos, e mais úteis para a sua própria conservação (Ibidem, grifos meus).

Na perspectiva da Coroa Portuguesa, o termo *redução* remete a conduzir os indígenas à evangelização, domesticação, civilização e, por fim, a um processo evolutivo que conduz da barbárie à humanidade, a fim de que tudo isso seja utilizado para sua própria conservação, caso sejam aceitas por eles de maneira pacífica. Desde o início da colonização, o humanismo influenciou muitas ações dos jesuítas em relação aos povos indígenas. Tal influencia esteve na base dos debates que discutiam se os indígenas possuíam ou não alma, se era ou não lícito guerrear contra eles e cativa-los.

Sob fortes pressões dos colonizadores, a Igreja declarou ilícito, por meio do Papa Paulo III, a privação dos direitos humanos aos povos indígenas na bula *Veritas ipsa*, de 1537 (HOLANDA, 2003, p. 70). Na controvérsia de Valladolid, um longo debate promovido pela Igreja que opunha Bartolomé de Las Casas a Juan Ginés de Sepúlvida, prevaleceu a perspectiva de que sim, os indígenas possuíam alma, portanto, eram passíveis de evangelização.

Mais do que discutir a humanidade dos índios ou a sua escravidão o que estava em jogo era o modelo de colonização do “Novo Mundo”. Esse era o debate fundamental no qual se inseriam muitos religiosos e figuras importantes do século XVI. Em geral não questionavam a colonização em si, mas buscava discutir qual era o melhor modelo, como causar menos impacto aos índios e como conciliar essa preocupação com os interesses dos colonizadores. Assim, temos a missões dos jesuítas, dominicanos, franciscanos, a ideias de Las Casas e também os projetos de Vasco de Quiroga, entre outros (WITEZE JUNIOR; NAZARENO, 2014, p. 209).

⁶¹ CARTA da rainha D. Maria a D. Marcos de Noronha. Revista Província de Goiás, Goiânia, v. 2, n. 1, 1968, p. 47-48 *apud* PALACIN, Luis [et al], 1995, p. 69.

No caso da América portuguesa, as ações em defesa dos indígenas foram encampadas pelo jesuíta Antônio Vieira, que enfrentou sérios conflitos no Maranhão e no Pará, entre 1653 e 1662, com os colonos que buscavam escravizá-los, prática sustentada pelo princípio da guerra justa, uma justificativa plausível ao longo da colonização. Na Capitania de Goiás, por exemplo, dadas todas as possibilidades de relações *redutoras* com os indígenas e, se elas fossem negadas, justificavam-se as ações ofensivas contra eles, a serem ordenadas então pelo governador da Capitania, a fim de liberar (*desinfetar*) o caminho para a expansão colonial.

As diretrizes oficiais portuguesas delimitadas na Carta ao governador D. Marcos de Noronha, em 1749, têm como intenção precípua fazerem-se presentes em um território que divisa com Espanha e, com a referida carta, contende pela primazia e direito de exploração dos descobertos. Situa-se, portanto, no contexto da primeira etapa da Modernidade⁶² e sua face constitutiva, a Colonialidade. Pelos mecanismos da colonialidade do poder, pelo qual os povos *descobertos e ainda por descobrir* sejam considerados inferiores, localizados pelo que estão em uma linha evolutiva, cujo fim é o próprio europeu. Todavia, basta lembrar que mesmo evoluindo, os tais *bárbaros* nunca alcançarão os tais *civilizados*, pois que estes também estão sempre em *evolução*.

Tem-se, assim, a junção dos interesses colonizadores da Coroa Portuguesa com os interesses evangelizadores da Igreja, conhecido como Padroado Régio, um dispositivo jurídico em Portugal que define o projeto da Cristandade a ser implantado no processo de aldeamento indígena no território goiano.

E assim a respeito das Nações já descobertas, como das que se descobrirem de novo, havendo aparência de poderem reduzir-se à civilidade, e a viverem

⁶² Ao discutir o conceito de Modernidade, Dussel contesta a definição hegemonicamente aceita desde Max Weber até Habermas. Uma definição eurocêntrica, provinciana e regional cujo marco espaço-temporal é a Europa do século XVIII. Por este conceito, a “modernidade é uma emancipação, uma ‘saída’ da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano” (DUSSEL, 2005, p. 24-32). Dussel propõe um segundo conceito. Nesta visão, a Modernidade tem início em 1492, sendo a Espanha a primeira nação “moderna” e que, portanto, abre a primeira etapa “moderna”: o mercantilismo mundial, pelo qual são descobertas as minas de prata de Potosi e Zacatecas (1545-1546), promovendo o acúmulo de riquezas. Assim, o Atlântico supera o Mediterrâneo e torna a Europa Latina “central” na História Mundial. Um fator determinante da Modernidade na visão de Dussel. Os demais fatores (subjetividade, propriedade privada, liberdade contratual) orbitam em torno desta centralidade tornando-se resultado desse processo anterior, ou seja, são efeito de um século e meio de “Modernidade”. Na segunda etapa dessa “Modernidade”, Holanda, Inglaterra e França percorrem uma trilha já aberta por Portugal e Espanha. Desta forma, a Revolução Industrial (século XVIII) e a Ilustração “aprofundam e ampliam o horizonte cujo início está no século XV. A Inglaterra substitui a Espanha como potência hegemônica até 1945, e tem o comando da Europa Moderna e da História Mundial (em especial desde o surgimento do Imperialismo, por volta de 1870)” (p. 27). Constitui-se desde então a ideia de “centro” e “periferia”, pois desde 1492 a Europa Moderna compreende-se a si mesma como “centro” da História Mundial e todas as outras culturas como sua própria periferia. Vale ressaltar, tendo em vista o debate proposto por Dussel, que a Europa nunca foi o centro da história mundial até o final do século XVIII, fato que se consumará como resultado da Revolução Industrial.

aldeados, pedireis ao Provincial da Companhia de Jesus do Brasil, missionários para os doutrinarem, e aldearem nas mesmas terras em que forem achados, sem permitir que sejam mudados para outras, salvo no caso que por serem poucos queiram voluntariamente unir-se a outras aldeias da mesma língua. E vos encomendo muito tenhais a maior atenção para que aos ditos índios senão façam insultos, violências, ou desprezos, antes sejam em tudo tratados humanamente como pede a caridade cristã⁶³.

Dessa forma, com D. Marcos de Noronha, iniciam-se as atividades de redução dos povos indígenas *hostis*, apoiados pelos sertanistas financiados com recursos monetários arrecadados nos distintos arraiais existentes na Capitania. Todavia, a política dos aldeamentos evidencia-se pela descontinuidade com que se efetivava. Se na década de 1750 houve a instalação das primeiras unidades,⁶⁴ no período seguinte houve um abandono dos aldeamentos com o retorno da ação ofensiva como marca dos contatos entre colonizadores e indígenas. Apenas a partir do final da década de 1770, tem-se "o revigoramento da política de pacificação e integração do índio através desses núcleos" (CHAIM, 1983, p. 110), já no governo de D. José de Almeida Vasconcelos de Soveral e Carvalho, demarcando a segunda fase da política de aldeamentos.

O referido governador, nomeado em 11 de outubro de 1770, constituía-se para Alencastre (1979 [1863], p. 173; 191)

fidalgo muito distinto por suas luzes e suas virtudes; aos títulos com que o honrara a munificência real, reunia os dotes do espírito que mais o enobreciam. [...] Trouxe ele, [...] plenos poderes; foram-lhe dadas até as prerrogativas majestáticas de agraciar e perdoar. [...] Senhor de um poder absoluto, aos bons soube distinguir, como perdoar as faltas e punir os delitos. [Enfim], um dos mais inteligentes e ativos administradores que ela [a capitania de Goiás] teve.

Em 12 de outubro de 1771, José de Almeida Vasconcelos receberia de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, diretrizes ditadas anteriormente na forma de cartas

⁶³ CARTA da rainha D. Maria a D. Marcos de Noronha. Revista Província de Goiás, Goiânia, v. 2, n. 1, 1968, p. 47-48 *apud* PALACIN, Luis [et al], 1995, p. 69.

⁶⁴Em 1751 é criado o primeiro aldeamento - o de São Francisco Xavier do Duro - para aldear os Xacriabá, sob a responsabilidade dos sertanistas Antônio Gomes Leite e Wenceslau Gomes da Silva. Em 1756 o aldeamento passou por uma crise em virtude das fugas empreendidas pelos indígenas, alguns dos quais retornam em 1760, mas isto não impede que o aldeamento estagne. Em 1755 os Xacriabá são transferidos para a região do Rio das Velhas. Em 1755, é criado o aldeamento de São José do Duro para conter os Akroá. Posteriormente, no governo de José de Almeida de Soveral e Carvalho, esta etnia foi transferida para o Aldeamento de São José de Mossâmedes. Este, por sua vez, foi fundado em 1755 e reconstruído em 1775, para abrigar os Akroá, Xavante, Karajá, Javaé, Karijó e Naudez. Foi considerado o mais importante da capitania. No ano de 1780, foi construído o aldeamento de Maria I, em homenagem à rainha de Portugal, vigente até 1813, quando os indígenas ali aldeados - Kayapó (Bilreiros) - foram transferidos para o aldeamento de São José de Mossâmedes. O aldeamento Carretão resultou de atitudes pacificadoras que tiveram início em 1784, com fim apenas em 1788, para abrigar os Xavante (Cf. CHAIM, 1983, p. 113-129).

régias, ordens e ofícios que delineavam todo “um sistema político, civil e militar” a ser aplicado em cada uma das capitanias da América Portuguesa, segundo suas peculiaridades e circunstâncias. A Instrução endereçada ao novo governador era uma espécie de resumo de tudo o que Pombal havia dito de mais importante nos documentos anteriores. Dentre outros assuntos, ela tratava da “civilização” dos indígenas por meio de uma política de assimilação (PALACIN, 1982, p. 282) com vistas ao povoamento da América Portuguesa.

Viu igualmente o mesmo senhor a impraticabilidade de se povoar a dita capitania, nem outra qualquer parte da América Portuguesa, senão com os nacionais da mesma América: e que, achando-se todo o sertão daquele vasto continente coberto de índios, estes deviam ser principalmente os que povoassem os lugares, as vilas e as cidades, que se fossem formando: na certeza de que sem eles nem poderia haver cultura, nem comércio, nem opulência, nem segurança, que não fosse precária no Brasil (ALENCASTRE, 1979, p. 182).

Pombal, em suas diretrizes para José de Almeida Vasconcelos criticava os métodos utilizados pelos portugueses e missionários em seus primeiros contatos com os indígenas na busca da “extração do ouro, diamantes e mais gêneros preciosos” e da caça ao indígena. Tratados como “feras”, dizia Pombal, eles eram massacrados quando resistiam ou reduzidos a uma escravidão dura e cruel. Tais circunstâncias levavam os indígenas a se embrenharem sertões adentro, buscando esconder-se dos contatos com os não-indígenas e, quando isto não era possível, eles enfrentavam “uma contínua, incômoda, e desvantajosa guerra em sua justa e natural defesa”. Ao invés de ter “vassalos úteis, que fertilizassem, cultivassem, e enriquecessem as terras” centrais de suas colônias, o rei português tinha um território coberto de “inimigos implacáveis.” (ALENCASTRE, 1979, p. 182-3).

As dificuldades no tocante à “civilização” do indígena, entendida por Pombal como adaptação à mentalidade e costumes europeus (PALACIN, 1982, p. 283), eram resultados da barbaridade dos portugueses e dos missionários “que os acompanhavam debaixo de pretexto da propagação do Evangelho” (ALENCASTRE, 1979, p. 182) e não dos próprios indígenas. Estes deveriam ser tratados com “brandura e suavidade”. Portanto, Pombal evocava os alvarás e leis anteriormente determinados para declará-los isentos de qualquer infâmia, caso houvesse casamentos entre indígenas e não-indígenas sem prejuízos para seus descendentes, ou seja, estes seriam habilitados para emprego, honra ou dignidade (alvará de 4 de abril de 1755); para lhes restituir a liberdade, não apenas da escravidão, mas que pudessem dispor livremente de suas pessoas e bens (lei de 6 de junho de 1755); para impedir que eclesiásticos intrometessem ou ingerissem no governo temporal dos indígenas, sendo que estes deveriam ser governados pelos

seus principais; e para que se observasse a devida execução do Diretório feito no Grão-Pará (3 de maio de 1757) (ALENCASTRE, 1979, p. 184).

Imbuído da filosofia pombalina, coube a José de Almeida Vasconcelos de Soveral e Carvalho deixar a capital Vila Boa, no início de 1773, para conhecer os arraiais da capitania de Goiás, em atendimento às obrigações que um governador deveria cumprir: visitar “pessoalmente tudo quanto se compreende de mais importante no distrito de sua jurisdição” (ALENCASTRE, 1979, p. 174) para exercer um bom governo.

A realidade encontrada por José de Almeida foi de desânimo, pobreza e redução das atividades mineradoras, circunstância que o levou a incentivar os moradores a organizarem novas bandeiras visando a exploração dos vastos sertões “incultos e desconhecidos”, principalmente os do “Vale do Araguaia, onde se supunha, com razão, deverem existir os ricos mananciais do ambicionado metal” (ALENCASTRE, 1979, p. 193). Os moradores deviam participar com mantimentos, soldados, escravos ou ferramentas.

Quatro expedições foram organizadas, sendo uma de Meia Ponte, a qual iria explorar o rio Rico, na região sul da capitania; uma de Pilar, direcionada à margem ocidental do Tocantins, especificamente do Pontal, na margem do ribeirão das Almas; e, por fim, duas de Traíras, destinadas ao Araguaia com a finalidade de encontrar o ouro dos Martírios.

No lapso de tempo ocorrido entre a primeira e a segunda bandeiras organizadas pelos moradores de Traíras, José de Vasconcelos receberia recomendações da Coroa Portuguesa para “cuidar com particular empenho da redução e pacificação dos índios. [...] Chamar à paz e ao governo da civilização carajás, e javaés, fundar uma povoação na margem do Araguaia, e preparar o futuro da navegação deste rio.” (ALENCASTRE, 1979, p. 196). Desde então, esse foi o projeto principal do governador, ao qual seu nome definitivamente esteve vinculado.

Debaixo das ordens pombalinas de “civilização” dos indígenas, José de Almeida Vasconcelos destacou-se por promover, dentre outros, o aldeamento de São José de Mossâmedes, em 1774. Ao nomeá-lo “já indicava o governador sua intenção de deixar sua memória unida a esse empreendimento, pois Mossâmedes, em Portugal era seu lugar de origem, e o acrescentaria mais tarde como título à sua família: barão de Mossâmedes”. Além disso, ele pretendia “criar um novo tipo [de aldeamento], que servisse de modelo, e expressasse mesmo visualmente, a nova política do governo português em relação aos índios: fazer deles súditos civilizados e povoadores do interior do Brasil” (PALACIN, 1982, 284-5).

Organizou-se então, em junho de 1775, a expedição para a conquista pacífica dos Karajá e Javaé sob a responsabilidade do alferes José Pinto da Fonseca “homem resoluto, prudente, e com a precisa inteligência para bem desempenhá-la” (ALENCASTRE, 1979, p. 196-7), depois

da malograda expedição de José Machado de Oliveira. Essa, partindo de Vila Boa em 1774, buscava encontrar às margens do Araguaia o tão procurado lugar dos Martírios. Porém, José Machado de Oliveira chegou apenas no extremo sul da ilha, encontrando na região os *Iny* (Karajá e Javaé).

O receio de prosseguir em meio a aldeias indígenas numerosas o fez retornar para Vila Boa apenas com as promessas da amizade indígena, informação que contribuiria para fomentar o interesse do governador José de Vasconcelos em reorganizar outra expedição com vistas a encontrar o tão encantado e prodigioso lugar.

Segundo Palacin (1982), o interesse do governador era instigado em virtude das circunstâncias “decadentes”⁶⁵ em que se encontrava a Capitania naquele momento: declínio da mineração, agravado pelos rigores da devassa (1763-65) contra o Conde de São Miguel, ex-governador da Capitania (1755-59), e todo o funcionalismo desde os primórdios da mineração, com sua seqüela de confiscos, penhoras e falências em cadeia; as consequências da grande seca de 1773-75, e as chuvas torrenciais do ano seguinte. Todos esses fatores agravaram a situação da Capitania, principalmente da Capital, deixando-a em um estado de penúria e letargia (PALACIN, 1982, p. 284). A solução para tão adversa circunstância encontrava-se na busca por novas jazidas de ouro e na liberdade e “civilização” indígena, “uma força viva para a ocupação e desenvolvimento do Brasil, e a segurança das fronteiras.” (PALACIN, 1982, p. 272-3).

Constituiu a expedição de José Pinto da Fonseca um corpo de mais de cem soldados, alguns intérpretes,⁶⁶ entre eles Xuanam-piá (uma indígena que havia sido levada décadas antes

⁶⁵ A noção de decadência ficou impregnada na historiografia goiana a partir dos relatos produzidos tanto por viajantes que excursionaram por Goiás nas primeiras décadas do século XVIII como também dos relatos dos governadores de província. Concepção que travessou todo o Império, adentrou a Primeira República e permeou as análises históricas de Goiás produzidas por historiadores importantes da historiografia regional, como LuisPalacín (1979), Maria Augusta Sant’Anna Moraes (1978) e Dalísia Doles (1973). O enfoque desses trabalhos está na “ênfase aos aspectos da decadência e da precariedade da vida goiana, à estagnação econômica caracterizada por arraiais e vilas abandonados e à indefinição em termos econômicos” (MAGALHÃES, 2014, p. 57). Todavia, a decadência como categoria de análise da História de Goiás até 1930 passou por um processo revisionista no final dos anos 1970, encampado por historiadores como Paulo Bertran, Eurípedes Funes, Tarcísio Botelho e Nasr Chaul, os quais “apontaram novos caminhos para a interpretação da história social e econômica regional ao longo do século XIX” (p. 59), bem como a “urgência da revisão” das obras historiográficas anteriormente produzidas sobre o contexto goiano no século XIX inscritas sob a perspectivas de viajantes estrangeiros. Esta revisão historiográfica resultou na inclusão de novos objetos e novas abordagens desse período na historiografia regional produzindo profícuos estudos na área da alimentação, saúde, comportamentos, irmandades e confrarias, instituições, dentre outros.

⁶⁶ A função de intérprete assumida pelo indígena (comumente tratados como *língua*) é algo recorrente nas fontes históricas que tratam dos contatos estabelecidos entre colonizadores e indígenas na história dos “descimentos, bandeiras, aldeamentos, presídios e escolas voltados aos indígenas” tornando-se, em alguns momentos, responsáveis pelo sucesso das expedições, mas em outros, seus desarticuladores e até mesmo sabotadores (Cf. DIAS, 2013).

por Antônio Pires de Campos), Frei Francisco da Vitória e os cabos José Machado de Azevedo e Antônio Pereira da Cunha. Em junho de 1775, a bandeira saiu de Vila Boa tendo chegado à margem oriental do Araguaia em 17 de julho, uma região fronteira à ponta meridional da grande ilha, mesmo lugar em que estivera a bandeira de José Machado de Oliveira, a primeira organizada pelos moradores de Traíras.

A carta, datada de 2 de agosto de 1775, remete, por um lado, aos acontecimentos vivenciados pelos integrantes da segunda bandeira, chefiada por José Pinto da Fonseca, às margens do Araguaia quando os sertanistas excursionam pela Ilha do Bananal em busca do ouro dos Martírios e se depararam com os povos indígenas *Iny* (Karajá e Javaé). Por outro lado, aponta para o primeiro documento histórico que registra o contato entre Javaé e colonizadores no final do século XVIII, assumindo um lugar privilegiado na historiografia regional (ALENCASTRE, 1979; CHAIM, 1983; TORAL, 1996; APOLINÁRIO, 2006; DIAS, 2013; 2017; PIN, 2014; DIAS, 2017). Retomar os contatos “eternizados” na carta e seus desdobramentos no contexto da política pombalina de 1775, na Capitania de Goiás, possibilita cotejá-la com a memória histórica dos Javaé a respeito dos mesmos acontecimentos.

Na carta consta o “descobrimento” de dois povos indígenas: Karajá e Javaé, pelas excursões incentivadas por José de Almeida para estabelecer acordos de paz com os povos indígenas da região do Vale do Araguaia, mais especificamente da grande ilha (de Sant’Anna) habitada por muitos povos indígenas, conforme apresentação no início desta seção, sendo os principais os Karajá (seis grandes aldeias) e os Javaé (três aldeias). Após vinte e quatro dias de viagem, a bandeira retorna a um lugar que os colonizadores tinham estado um ano antes, na primeira bandeira de Traíras, liderada pelo capitão José Machado de Oliveira, ocasião em que comunicara com os indígenas e colocaram o nome do lugar de Bananal.

José Pinto da Fonseca organizou seu acampamento no dia 17 de junho de 1775, às margens do Araguaia, em frente à parte sul da ilha do Bananal. Doravante, os acontecimentos serão narrados deixando entrever as estratégias utilizadas por ele para estabelecer os acordos de paz (a conquista) entre os *Iny* e o capitão-general e governador da Capitania de Goiás, representante do rei de Portugal, “senhor” das terras habitadas pelos indígenas.

No ano anterior, os sertanistas haviam feito rancho e erguido uma cruz. “Agora”, momento da escrita da carta, estava tudo derrubado e queimado. Por tal circunstância, o alferes entendia que o gentio não desejava sua amizade, concluindo ser difícil realizar a incumbência do capitão general em “civilizar” os índios silvestres, por meio do acordo de paz desejado.

Dois dias após o acampamento no local, o alferes observou a presença indígena na outra margem do rio. Estes os acusavam de estar ali para matá-los e escravizá-los. O momento inicial

dispensava cuidados. O alferes tentou mostrar, por meio de presentes (ferramentas), que viera em paz. Um recurso positivo, pois o desdobramento deste primeiro contato, ainda que à distância, foi a vinda do “maioral”⁶⁷ no dia seguinte para verificar a situação, mantendo um comportamento pautado pelo receio de chegar perto do acampamento onde o alferes estava. Tratava-se de indígenas Karajá.

Para José Pinto da Fonseca eram poucos os agrados e carinhos dispensados aos Karajá, em virtude dos grandes escândalos dispensados a eles pelos primeiros conquistadores, em referência há mais de vinte anos, quando o coronel Antônio Pires de Campos, paulista, fingindo trazer paz e amizade por alguns dias, atacou de surpresa a aldeia principal matando inclusive os inocentes, “cujos gemidos ainda hoje soam os ecos nos ouvidos d’estes miseráveis, não podendo referir estas justas queixas sem que as lágrimas testemunhem sua dor” (FONSECA, Cópia da carta, 1867, p. 377).

Antônio Pires de Campos fizera muitos prisioneiros, os quais foram conduzidos acorrentados, inclusive a língua (intérprete) que acompanhava o alferes José Pinto da Fonseca. No caminho, Pires de Campos cometia diversas atrocidades, como amarrar os indígenas em árvores, divertindo-se em açoitá-los, para que conhecessem o cativeiro. Trocava muitos cativos por gado e cavalos pelas fazendas encontradas no caminho. Alguns fugiram e voltando para suas aldeias, contaram as atrocidades a que foram acometidos.

José Pinto da Fonseca cuidava de enxugar as lágrimas com os mimos enviados pelo capitão-general. Com tais atitudes, acabou por ser convidado pelo “maioral” para ir à sua tenda, situada a pouca distância do acampamento do alferes, na coroa,⁶⁸ do outro lado do rio. Enquanto conversavam chegaram outros indígenas, inclusive os parentes da *língua* [intérprete], que souberam por meio desta que alguns de seus parentes já não viviam mais, fazendo aumentar a voz de lamento e choro. Desejando aliviar o momento, o alferes distribuiu brindes novamente.

Para que os Karajá compreendessem que a *língua* não era cativa, o alferes a deixou na aldeia por uma noite. Mandou-lhe servir um banquete cujos serviçais eram negros. Desejava demonstrar que os não indígenas tratavam dessa forma os indígenas. Por não ter mulheres na coroa e pelo bom tratamento a ela dispensado pelos não indígenas, os Karajá a levaram para dormir no acampamento para voltar na manhã do outro dia. Passaram-se muitos dias nessa

⁶⁷ “*Maioral* – autoridade indígena de uma aldeia, seu poder era relacionado à força de sua rede de parentesco, seus feitos e capacidade organizativa (DIAS, 2017, p. 38).

⁶⁸ Alencastre (1979 [1863], p. 197) define coroa como uma “espécie de cômodo de areia ou ilha, que se forma no leito dos rios na época das vasantes, e que nas cheias desaparece, levado pelas águas, mas essa coroa era permanente, podendo considerar-se um prolongamento quase submerso da ilha do Bananal”.

rotina, nos quais a intérprete tentava persuadi-los a aceitarem o acordo de paz proposto pelo alferes.

Um dia o barulho de uma corrente e chaves fez com que todos fugissem inclusive o “maioral” dos Karajá. As ordens do alferes eram para que todos agissem na maior tranquilidade possível a fim de demonstrar a eles as intenções pacificadoras da bandeira. Dias depois um indígena Bororo, escravo do “maioral”, foi visto observando o acampamento, pelo que foi contatado e presenteado. Após dias de distanciamento, o próprio “maioral” também viria relacionar-se com José Pinto da Fonseca, ocasião oportuna para o alferes lhe comunicar que o tempo da barbaridade tinha acabado e, com ele, os homens que os tinham ofendido, dado a morte de Antônio Pires de Campos.

Já não se praticava o cativeiro entre os não indígenas. Os Karajá viveriam em sua liberdade – conforme as diretrizes pombalinas dadas ao governador José de Almeida Vasconcelos e a evocação da lei de 6 de junho de 1755, que restituía a liberdade aos indígenas – e seriam vassalos “de um rei que sabe ser pai, que os ama e estima como seus portugueses”. Prova disso eram as utilidades que obteriam da amizade com o alferes. Os indígenas teriam muitas vantagens, além das ferramentas, ao se aliarem como os portugueses, que os protegeriam de outras nações indígenas inimigas, como os Akroá e os Xavante. A maior vantagem, entretanto, seria o conhecimento do verdadeiro Deus que eles ignoravam. O alferes trazia também presentes para as mulheres, inclusive vestidos.

Embora houvesse restrições por parte do “maioral” para que os não indígenas entrassem em suas aldeias e roças, com as estratégias de persuasão, o alferes conseguiu passar para a ilha na véspera de Sant’Anna. Ali rezaram uma missa no dia seguinte e levantaram uma cruz em sinal da “conquista” daquela porção de terras. Por causa disso, consideraram denominar a ilha como Ilha de Sant’Anna (FONSECA, 1867, p. 383-384). Logo aqueles contatos entre os colonizadores e os Karajá seriam difundidos entre os Javaé, que também viriam até aquele local comunicar-se com José Pinto da Fonseca. O encontro entre Karajá e Javaé foi descrito na carta:

No outro dia avistámos grande quantidade de canôas em que vinham os da dita nação, todos enfeitados com os seus penachos nas cabeças, e lanças nas mãos, igualmente adornadas de penas, que faziam uma bella vista, tocando suas desagradáveis bozinas, acompanhadas de insofríveis gritos. Os Carajás lhes respondiam da corôa da mesma sorte, mandando logo uma canôa recebel-os no meio do rio com gente armada de arco e flexa nas mãos: n’este tempo se meteram os Carajás em batalha pegando nas suas armas; o maioral se pôz na frente com uma grande lança na mão: desembarcando os Javaés se meteram também em batalha na frente dos Carajás, avançando e recuando três vezes um batalhão contra o outro, tudo acompanhado de grandes gritos, e fechando todo o campo em circulo, no meio d’este se cumprimentarão os maioraes; e

sahiu um soldado de uma e outra nação a pegar luta, presidindo ali os dois maioraes, animando cada um o seu: a nação que vencia era applaudida com três grandes gritos, e sahindo os dois competidores para fora do circulo, iam forma uma linha em grande distancia, para que, acabadas as lutas, corressem parelhas, correspondendo a tudo com grandes gritos e toques de bozinas; e acabados estes cumprimentos, embarcou-se o maioral Carajá com o Javaé, conduzindo-o á minha tolda” (FONSECA, 1867, p. 384-385).

O alferes repetiu com os Javaé o mesmo comportamento que havia dispensado aos Karajá: leu a carta do capitão-general (datada de 1 de maio de 1775), na qual continha a afirmação de que o rei de Portugal era senhor das terras em que os índios habitavam. Os Javaé ficaram satisfeitos. O “maioral” lhe entregara a lança e o penacho como garantia de sua amizade, dizendo que estavam prontos para fazerem aliança com os não indígenas, pelas boas notícias que lhes davam os Karajá.

Tudo estava *melhorando* a cada dia, a ponto do “maioral” dos Karajá (Alve Nona) e o “maioral” dos Javaé (Acabedú-ani) aceitarem os “termos de vassalagem” remetidos ao capitão-general José de Almeida. Ambos foram assinados pelo alferes José Pinto, pelo capelão (padre Francisco da Victoria) e pelos dois cabos da bandeira (José Machado e Antonio Pereira da Cunha). O termo de Acabedú-ani foi assim registrado:

Na minha terra chegou tua gente, senhor, dando para nós muitas coisas que estimamos, e um papel que para nós fala coisas boas. Teu filho diz que és de coração bom, e que o grande pai dos brancos quer tomar cuidado pela gente da nossa pele; dize tu a eles que sejam sempre nossos camaradas. Quando teu filho for para tua terra, eu mando meu filho visitar tua casa, e espero, senhor, que tu o mandes voltar, para que meu coração não fique doente. Ilha de Santana, 1º de agosto de 1775. Aboé-noná. Acabedú-ani.

A legitimação do acordo de paz com os indígenas era feito pelo lado do colonizador, mediante a assinatura dos representantes do capitão-general e do governador da Capitania, no “termo de vassalagem”, redigido por um escrivão da bandeira sob as ordens do alferes. O termo constitui-se, portanto, em um dispositivo que assegurava para o colonizador a apropriação pela conquista do território indígena, visando a efetivação de um projeto de expansão e ocupação, assegurada pelo acordo “pacífico” estabelecido com os povos Karajá e Javaé.

Embora os colonizadores se apropriassem do território e dos conhecimentos dos indígenas, é possível entrever na própria escrita da carta a resistência indígena, demonstrada no trecho inicial do “termo de vassalagem”: “Na minha terra chegou tua gente, senhor”. Concordando com Mary Karash, “o que impressiona o historiador é a continuidade da resistência indígena a tais políticas durante mais de um século.” (KARASCH, 1992, p. 411).

Existe uma compreensão por parte dos *Iny* de que a terra é do indígena e de que ele concorda em buscar a paz com o colonizador. Trata-se de uma deliberação “consentida”, protagonizada pelos *Iny*, denotando a abertura à interculturalidade, quando o indígena admite se “render” às vontades do “senhor” português, “grande pai dos brancos”, que aparentemente é de coração bom e deseja cuidar dos indígenas. Há até a promessa de que o filho do “maioral” visite a casa do governador, desde que ele retorne para sua gente. Contudo, é possível observar uma ressalva: que o filho do governador e seus companheiros (colonizadores) sejam sempre camaradas dos indígenas. Há por parte dos *Iny* uma disposição para a convivência intercultural, desde que os acordos de paz sejam respeitados.

O momento requeria a realização de uma missa,

um ato solene e tocante. O sacrifício da missa, que a tudo precedeu, foi assistido pelos dois chefes, a quem se explicou previamente o que significava tão sagrado mistério. Assistiram à missa de joelho, com as mãos postas, e com tal atenção que não faltou quem de prazer chorasse, vendo tamanho fervor em gente tão nova na fé (ALENCASTRE, 1979, p. 203).

A partir disso, o alferes foi levado à aldeia Karajá onde encontrou mulheres fiando algodão para fazer redes de pescar e cordas para os arcos. José Pinto da Fonseca aproveitou a ocasião para instalar um tear e ensiná-las a tecer (FONSECA, 1867, p. 387). Segundo Ehrenreich, isso se coaduna com o fato de que as mulheres Javaé, no início do século XX, eram consideradas as melhores tecelãs da Ilha do Bananal, embora precisasse de uma visita *in loco*, ele afirma, para confirmar essa informação (EHRENREICH, 1948, p. 34).

Seguindo, o alferes batizou uma terra com o nome de aldeia de São Pedro do Sul e a outra de aldeia da Lapa. São registrados, no final da carta, os termos do acordo de paz feitos entre os indígenas Karajá e Javaé com o capitão-general de Goiás, no contexto da política indígena da época de Pombal. “A conquista estava realizada” (ALENCASTRE, 1979, p. 204) com o intuito de descobrir os afortunados Martírios e, principalmente, liberar a região, no intuito de promover a navegação do Rio Araguaia.

A análise dos fatos sob a perspectiva do Governo da Capitania de Goiás no século XVIII privilegia a narrativa oficial e colonizadora dos acontecimentos relativos à “conquista” dos *Iny*. Porém, o objetivo de demonstrar mudanças na condução da política indígenista (antes violenta, agora pacífica) expõe aspectos da memória indígena permeada por lembranças dolorosas, oriundas dos contatos violentos com sertanistas em períodos anteriores. Os desdobramentos

dessas lembranças teriam como fundamento principal o receio dos *Iny* em entrar em contato com os não-indígenas e sofrer novamente a violência a que foram submetidos.

Encontrar dados dessa memória indígena em um documento oficial é importante em uma pesquisa de cunho decolonial, pois permite uma compreensão da perspectiva *Iny* em relação aos fatos analisados. Por outro lado, como estes mesmos acontecimentos ficaram registrados na memória dos Javaé? Em que ocasião teria ocorridos os primeiros contatos com os não indígenas nesse período? Qual teria sido a natureza desses contatos?

Na narrativa Javaé, a ocupação colonial constituía-se em uma invasão anunciada por um “presságio negativo sobre os brancos” (*Tori dada*), ou seja, pelo aparecimento de um pássaro novo na região, o *wòtòkò*, uma espécie de pomba, desconhecida anteriormente. Os *Torihuhu* (“os Tori antigos” ou primeiros bandeirantes) são responsáveis, na memória Javaé, pelo extermínio do povo *Torohoni*, um povo que habitava a região da atual aldeia Canoanã e falava o *Iny Rybè* (MENDONÇA, 2008, p. 71). Segundo essa história, apareceu

uma cabeça humana rolando e pulando na aldeia *Kanõanõ*, como uma bola, enquanto olhava a todos de modo diferente e cantava uma música conhecida até hoje. O fato foi interpretado como *dada*, um presságio de um acontecimento negativo, deixando o povo de *Kanõonõ* em pânico. Sempre que alguém tentava pegar a cabeça, ela desaparecia magicamente para reaparecer depois. O presságio foi confirmado com a chegada dos *Torihuhu*, portadores de espadas compridas com as quais decapitaram os *Torohoni*, exterminando toda a população de *Kanõanõ*, que por isso não deixou nenhum descendente entre os Javaé atuais (RODRIGUES, 2008, p. 95).

Em 03 de outubro de 2018, conversamos com a anciã da aldeia Canoanã, Ilha do Bananal, Formoso do Araguaia-TO, Nilda Mytara Javaé (1940-). Ela guarda na memória histórias que sua mãe contava quando era pequena. Por não falar a língua portuguesa, embora a compreendesse, a conversa foi mediada por Sidney Iroana Javaé e traduzida por ele e também por Edilson Haburunatu Javaé, ambos estudantes do curso de Educação Intercultural Indígena da UFG. Nilda Mytara Javaé narrou eventos dramáticos envolvendo os *Torihuhu*.

... ela contou que aqui era uma grande aldeia e que os bandeirantes vieram e atacar... atacar a aldeia e é... acabou com eles e muitos foram levados pras cidades... (Sidney Iroana Javaé, 2018).

Ela falou que... tinha muita gente, né, por isso que tem o pedaço de cerâmica, panela velha, né, panela de barro, tem pedaço de... mais ou menos um... um quilômetro quadrado que o povo morou, né? Depois que o povo morou aí vieram o... o *Torihuhu*, né, que ela falou que é homem branco... homem branco, né, que vieram com facão, com peso, na verdade era espada, né, que cortava o... cortava os criança, matava, na verdade, matava com... os índio

com a espada, né? Aí na história dos índio fala que cortava, né? E mocado, e... o homem branco matou um mocado de gente, né, um mocado dos indígenas, né? Aí algumas pessoas correram no mato por causa de medo, pra não morrer, né? Por isso que, eles destruíram a... a aldeia indígena, né? Aí ela fala, depois ela falou que... quando pegava as crianças, quando chorava, quando carregava, eles matava, né? (Edilson Haburunatu Javaé, 2018).

Ponderamos que os eventos narrados acima correspondam ao período da expansão colonial quando outros povos foram exterminados pelos *Torihuhu*, que continuaram andando pela ilha até chegar a Marani Hãwa.

Marani Hãwa constituiu-se em um lugar referencial para a constituição cosmológica dos Javaé atuais, oriunda da contribuição de povos distintos que emergiram do Fundo das Águas em lugares diferentes. Com as transformações e dinâmicas produzidas pelos acontecimentos proporcionados pela saída desses povos do *Berhatxi*, muitos se concentraram ou conviveram na aldeia Marani Hãwa, um pólo irradiador de cultura. Por meio de casamentos, misturas e trocas culturais, relações eram forjadas dando origem à cultura Javaé atual.

Além de ser um lugar de irradiação cultural, essa aldeia também era respeitada e encantada, protegida com “algo como um círculo de poder mágico”, que a refazia quando entrava em decadência, como no ataque dos *Torihuhu*. Mesmo protegida pelo Iòlò⁶⁹ Tòlòra – o grande líder ancestral que deu origem aos Javaé atuais, cuja prática política pautava-se em atitudes nobres e pacificadoras –, os “brancos muito antigos” atacaram-na, investindo contra toda a sua população, incluindo as crianças. Muitos morreram e alguns conseguiram fugir. Tempos depois, o próprio Iòlò Tòlòra, que havia sido ferido durante o ataque por *manaju wyhy* (“flechas de pedra” ou balas de armas de fogo), retornou para Marani Hãwa com outros sobreviventes e a refez.

Na narrativa Javaé, os *Ijèwèhè*, povo que saiu do mundo subaquático na altura da Lagoa da Confusão indo posteriormente para São Félix, constitui-se os ancestrais de *Tan̄xiwè*, o herói Javaé e dos *Tori* (os brancos). Por isso, os *Ijèwèhè* são também conhecidos como *Tori labiè* (avô dos brancos). Ao saírem do mundo subaquático, eles trouxeram consigo instrumentos de ferro (machado, enxada, foice, facão), espingardas, automóveis, roupas e alimentos (banana de casca verde, batata, abacaxi, mandioca e amendoim). Stephen Grant Baines (2002, p. 317)

⁶⁹ Título de chefia transmitido hereditariamente a quem cabe a tarefa de conciliação e pacificação de conflitos, sendo o primeiro o grande líder pacifista Tòlòra. “Os iòlò, descendentes diretos de Tòlòra, são chefes políticos tradicionais (que coexistem com outros tipos de chefia) que assumem o cargo de pacificador da coletividade hereditariamente. Apesar das mudanças introduzidas com o contato, tal função ainda tem enorme prestígio, está associada ao estatismo/paz do nível celeste e promove a distinção entre famílias “nobres” e comuns. [...] Ter um iòlò na família é a honra suprema, sendo o cargo hereditário associado a uma série de comportamentos rituais específicos e de grande prestígio.” (RODRIGUES, 2008, p. 2018).

argumenta, baseado em Hugh-Jones (1988, p. 146), que o tema da espingarda e da flecha, presente também em muitas histórias de povos indígenas da Amazônia, “afirma a superioridade tecnológica e bélica dos brancos e reflete a influência do esquema de dominação imposto aos índios pela situação colonial e a internalização cosmológica de sua posição de sujeição ao poder e à violência dos brancos”.

Embora não haja referência à temporalidade na narrativa Javaé⁷⁰, desde o início do século XVII, os *Iny* eram aprisionados e levados para o litoral, tal como vimos anteriormente, ao descrever os acontecimentos ocorridos por ocasião da bandeira de Martim Rodrigues Tenório de Aguiar (1608-1613). Um dos participantes dessa expedição, Lourenço Gomes Ruxaque, ao retornar para São Vicente (São Paulo) em 1611 e redigir seu inventário, enumeraria na lista de bens, seis indígenas Carajaúnas aprisionados da Ilha dos Carajúnas ou Carajaúnas. A expedição seguinte, liderada por André Fernandes (1613-1615) provocaria intensos conflitos às margens do *Berohokÿ*, o Grande Rio, (Araguaia), com mortes tanto de bandeirantes como de indígenas, incluindo, muito provavelmente, os *Iny*.

Na Carta do Alferes José Pinto da Fonseca, ele registra o temor dos Karajá em contatar os não indígenas, em virtude de horríveis acontecimentos ocorridos anteriormente, durante a expedição de Antônio Pires de Campos, mais de vinte anos antes.

Esse sertanista foi contratado por D. Luiz de Mascarenhas (1739-1748), quando as “Minas dos Goyazes” era ainda administrada pelos governadores da Capitania de São Paulo, para “desinfestar” a região sul dos Kayapó, a pedido dos colonos da região. Alencastre registra o contexto que desencadeou as reivindicações do povo e as representações da própria Câmara: “As hordas selvagens, insaciáveis de ódio e de vingança, traziam os povos em continuados receios, e não poucas vezes levavam diante de si populações inteiras, que, aterradas, abandonavam seus trabalhos e suas casas, para se irem refugiar nos arraiais mais populosos.” (ALENCASTRE, 1979, p. 73).

Vindo da região de Cuiabá, Antônio Pires de Campos, acompanhado de uma comitiva de quinhentos Bororo (inimigos dos Kayapó) e um terço de homens armados, tinha fama de ser um explorador senão melhor, pelo menos do mesmo nível de seu pai (de mesmo nome). A assinatura do contrato de Antônio Pires de Campos ocorreu em 1742, mediante o pagamento

⁷⁰ Sobre a questão da temporalidade entre os povos indígenas ver os seguintes textos: NAZARENO, Elias. História, tempo e lugar entre o povo indígena Bero Biawa Mahãdu (Javaé): a partir da interculturalidade crítica, da decolonialidade e do enfoque enactivo. In: Marcos de Jesus Oliveira. (Org.). Direitos humanos e pluriversalidade: conexões temáticas. 01ed.Curitiba: Editora Prismas Ltda, 2017b, v. 01, p. 85-118 e ARAUJO, O. C. G.; NAZARENO, ELIAS; PEREIRA, T. M. G. Tempo, lugar e interculturalidade na perspectiva dos estudantes indígenas do curso de educação intercultural da UFG. ESPAÇO AMERÍNDIO (UFRGS), 2019 [no prelo].

de uma arroba de ouro, da qual contribuiria também os mineiros de Vila Boa.⁷¹ O compromisso de Campos em combater os Kayapó deveria durar pelo menos dois anos (ALENCASTRE, 1979, p. 74). Todavia, como suas ações eram permeadas de “barbaridades espantosas e grande mortandade” (SOUSA, 1872, p. 747), ao término de três meses, já havia percorrido uma grande extensão de terras, feito mais de mil cativos e estabelecido aldeamentos sob vigilância dos Bororo (ALENCASTRE, 1979, p. 75).

João de Godoi Pinto da Silveira daria continuidade às ações violentas de Pires de Campos. No combate aos indígenas, o primeiro chegaria até a região do Rio Araguaia atacando e aprisionando cem Tapirapé. Esses, levados para Vila Boa, morreram em função das precariedades e escassez com que eram tratados (SOUSA, 1872, p. 448).

As atrocidades cometidas por Pires de Campos e Pinto da Silveira contra os indígenas atingiram o extremo da violência. Segundo José Martins Pereira de Alencastre,

[a]ldeias inteiras foram devastadas e reduzidas a cinza: só a vida dos adultos foi respeitada, porque estes com facilidade se podia transportar com as bandeiras aos pontos mais remotos; porém os que, por qualquer circunstância, não podiam viajar, ou eram abandonados ou passados ao fio da espada (ALENCASTRE, 1979, p. 75).

Tais expedições atacaram aldeias *Iny* no Vale do Araguaia, cujos temores e horrores estavam vivos na memória dos Karajá e Javaé no momento do contato com o Alferes José Pinto da Fonseca, não vinte, mas trinta anos antes, segundo descrição do próprio Alencastre (1979, p. 198):

Já tinham se passado vinte anos que às suas aldeias fora o coronel Antônio Pires de Campos, simulando paz e concórdia, e por fim, depois de alguns dias de fingida amizade, dando um assalto na principal aldeia, além de numerosas presas, fez a mais cruel mortandade, não poupando a vida nem às próprias crianças.

Eram passados vinte anos, e ainda os gemidos das vítimas ecoavam dolorosos nos lares destes infelizes.

Foi a tal crueldade de Antônio Pires, que no regresso do Araguaia, e durante a viagem, a muitos dos prisioneiros dava a morte, mandando-os amarrar às árvores e açoitar; a outros, para melhor fazer-lhes conhecer a sua triste condição, trocava por cavalos e mantimentos, ou vendia por algumas oitavas de ouro.”

Desde então, os Javaé tiveram sua trajetória transformada pelos contatos com a sociedade não indígena, sendo colocados pelos colonizadores, bandeiristas e missionários em

⁷¹ A Vila Boa de Goiás foi criada em 25 de julho de 1739, durante o governo de D. Luiz de Mascarenhas. A Capitania de Goiás foi criada por alvará de 8 de novembro de 1744 (ALENCASTRE, 1979, p. 72).

uma posição de inferioridade (diferentes, infantilizados e incivilizados), carentes, portanto, do auxílio do colonizador para inserção no mundo dos não indígenas. Até mesmo suas aldeias foram nomeadas segundo a língua do colonizador. À aldeia Karajá, considerada a principal, os colonizadores denominaram São Pedro do Sul e às aldeias Javaé (quatro) de Ponte de Lima, Angeja, Lavradio e Anadia (ALENCASTRE, 1979, p. 204).

No ano seguinte, em 1776, as notícias do acordo de paz com os Karajá e os Javaé provocaram em José de Vasconcelos um profundo interesse em continuar a conquista, fato que o levou a enviar uma expedição composta por 135 pessoas para fundar o primeiro presídio da Ilha do Bananal, o presídio São Pedro do Sul (ALENCASTRE, 1979, p. 204-5), que ficaria a cargo do ouvidor Antônio José Cabral de Almeida. Este foi o responsável por nomear a porção da Ilha do Bananal habitada por *carajás*, *javaés* e *carajaís* de Nova Beira.

Como extensão da política colonizadora ibérica nas colônias africanas e latino-americanas, os presídios, no Brasil, representavam a ação colonizadora. No Norte do então estado de Goiás, a construção destes destacamentos militares surgiu da necessidade de implementar a navegação do rio Araguaia e o povoamento da região, política oficial praticada principalmente a partir de 1850, ainda que outros presídios já tivessem antes sido construídos (São João das Duas Barras – 1802 e Santa Maria do Araguaia – 1812). Inicialmente, essas pequenas colônias eram construídas com recursos do governo para fixar moradores na região. Porém, com o passar do tempo, as mesmas deveriam se estruturar para se autossustentar (TIBALLI, 1991, p. 80-86).

Também em 1776, morreria o “maioral” dos Javaé, Acabedú-ani. A escolha do futuro “maioral” constituía-se em um acontecimento de total interesse dos colonizadores, cabendo até mesmo uma interferência na escolha do futuro cacique. Este deveria ser “um chefe amigo e dedicado, com quem em todo o tempo pudesse contar” (ALENCASTRE, 1979, p. 205). O escolhido foi um guerreiro sugerido pelo governador, fato que representava a concretização dos planos que José de Almeida Vasconcelos estabelecera desde 1773.

Nos momentos finais do seu governo, em 1778, José de Almeida Vasconcelos faria recomendações ao seu sucessor no tocante ao tratamento a ser dispensado aos indígenas. Ao fazer um balanço de sua administração, ele lembrou a conquista efetivada três anos antes. Na perspectiva do governador, os próprios indígenas teriam ido à Vila Boa com seus arcos, flechas, lanças e penachos pedir perdão pelos insultos provocados a ele e aos não indígenas. O governador considerava uma grande

fortuna ganhar o ânimo dos mesmos índios, de maneira que não só fizeram solenes juramentos de fidelidades, mas com ele vieram cinco renovar-me em nome dos seus maiores a promessa da aliança, que aqueles tinham jurado, protestando a devida sujeição a S. M. (ALENCASTRE, 1979, p. 227-8).

Esse “grande” feito deveria ser preservado, tendo em vista que se tratava de uma conquista de oito a dez mil almas entre “carajás, javaés e xambioaz”. Eles haviam demonstrado não ser “feras indômitas”, mas sim “homens hábeis para toda educação”. Para José de Vasconcelos, a comunicação entre indígenas e não indígenas por meio da relação de trocas efetivas (objetos indígenas por facas, tesouras, miçangas, vestuário) permitia assenhorear-se do ânimo dos indígenas “mediante uma regular educação” que produziria, como consequência, “homens úteis à religião e ao Estado.” (ALENCASTRE, 1979, p. 230). Contudo, em suas próprias palavras, o que estava por trás de todas as tentativas de pacificação indígena era

a facilidade de explorarmos o vastíssimo sertão que existe inteiramente incógnito a leste e a oeste da ilha de Santana, e do mesmo rio Araguaia até a foz do rio Manoel Alves, e da parte oposta até os primeiros estabelecimentos da capitania do Pará, estendendo-se os sertões até as margens do grande Amazonas, pois que sabemos ser o terreno que ocupa a nação dos tapirapés das melhores formações de minas de ouro, e nos seguirão os nossos aliados as imensas nações que habitam aquele continente, e que com facilidade se poderão pacificar, concorrendo pacificamente todos para esta empresa.” (ALENCASTRE, 1979, p. 230-1).

Após o fim de seu governo em 1778 e consequente retorno para Portugal, José de Almeida Vasconcelos, defensor da política pombalina, levou consigo cinco indígenas representantes dos povos Akroá, Xacriabá, Karajá, Kaiapó, e também Javaé.⁷² Sua intenção constituía-se em “educar, nas escolas e/ou seminários portugueses algumas lideranças indígenas para, posteriormente, enviá-los aos aldeamentos objetivando que colaborassem no processo de ‘civilização’ dos indígenas aldeados” (APOLINÁRIO, 2006, p. 213).

Em 1780, no governo de Luis da Cunha Menezes, os setecentos Javaé e Karajá de Nova Beira foram transferidos para o aldeamento de São José de Mossâmedes com a finalidade de aumentar sua população, “provocando, em consequência, o declínio de um princípio de povoado que pela sua situação geográfica prometia prosperar” (CHAIM, 1983, p. 123). Muitos já haviam aprendido “offícios e se mostraram habéis, principalmente as mulheres para coser e fiar.” (SOUSA, 1872, p. 460). Provavelmente, já haviam sido evangelizados. Esse momento

⁷² Ofício do [barão de Mossâmedes], ex-governador e capitão-general de Goiás, José Almeida de Vasconcelos [de Soveral e Carvalho], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, 1778, Dezembro, 20, Lisboa AHU_CU_008, Cx. 30, D. 1957.

também foi retratado nas narrativas coletadas pela antropóloga Patrícia de Mendonça Rodrigues:

O primeiro encontro significativo com os brancos registrado na mitologia foi o ataque dos bandeirantes, quando vários povos foram exterminados. O aldeamento de Nova Beira e o presídio não são mencionados, talvez por sua curta duração, mas pude ouvir da narradora dos mitos, após a narrativa sobre o ataque dos bandeirantes aos povos da ilha, baseada no que seus avós dissera, que índios Javaé e *Kyrysatythy* (os Xavante) teriam sido levados para um lugar chamado “Janirataba”, próximo à cidade de Goiás Velho, onde os índios organizaram-se e chegaram a realizar o ritual *Iweruhykĩ*. Em Janirataba eles foram escravizados, as mulheres estupradas, e depois o local extinguiu-se. É bastante provável que Janirataba seja um outro nome do aldeamento de São José de Mossâmedes (RODRIGUES, 2008, p. 121).

Surto de sarampo seguidos de mortes, transferências, maus tratos e falta de subsídios oficiais para manutenção dos aldeamentos desembocaram no declínio do aldeamento de São José de Mossâmedes. Os indígenas sobreviventes foram transferidos para Salinas, em 1788, ou retornaram para suas aldeias, no início do século XIX.

Circunstâncias devastadoras como essas produziram nos Javaé um receio de contatar os não indígenas no decorrer do século XIX, levando-os a assumir uma postura eminentemente isolacionista, ao buscar refúgio no interior da Ilha do Bananal. Porém, já no final deste mesmo século, vários agentes sociais começaram a visitar as aldeias Javaé (representantes do governo provincial, o bispo de Goiás, o etnólogo Fritz Krause, comerciantes e moradores do Alto Araguaia, missionários protestantes), resultando, em 1950, na saída destes do interior da ilha para estabelecer contatos com os regionais (TORAL, 1992, p. 54-55), retomando o contato com os não indígenas.

2.3 Cristandade: Igreja e Estado

A julgar pelos estudos realizados, existia uma relação de interesses entre a Igreja e o Estado, efetivado antes mesmo do período medieval, “quando o cristianismo se transforma em uma ideologia dominante utilizada pelo Estado” (GROSFOGUEL, 2016, p. 28) para fins de integrar o indígena à sociedade nacional. Os diversos missionários católicos e protestantes, a par dos interesses evangelizadores, se propunham também a *civilizar* os povos indígenas, ensinando-lhes, principalmente, as línguas coloniais.

Desde o período colonial, a Igreja e o Estado mantiveram relações estreitas nas quais os interesses estatais predominaram sobre os religiosos, situação que formou a religiosidade brasileira de maneira muito peculiar. Uma religiosidade comumente denominada de catolicismo

popular, fundada a partir do amálgama de elementos religiosos indígenas, africanos e portugueses.

Nesse sentido, a trajetória histórica da Cristandade no Brasil se define a partir de dois momentos. A saber, o período de exclusividade do catolicismo no território brasileiro e goiano, no âmbito da religiosidade cristã, se deu até meados do século XIX, quando, desde então, as missões protestantes terão o Brasil como campo de ação de seus propósitos evangelizadores. E, posteriormente, já com a entrada do protestantismo no país, o campo religioso cristão brasileiro passa a contar com o fator concorrencial, tendo a Igreja Católica e as Igrejas Protestantes como agentes dessa disputa.

Mais evidenciada nos centros urbanos, a concorrência entre agentes religiosos pertencentes à mesma matriz cristã atinge claramente as missões que visam se estabelecer entre povos indígenas em todo o território brasileiro. No caso em questão, dominicanos (do lado católico) e protestantes farão suas incursões evangelizadoras no rio Araguaia, em fins do século XIX e início do XX, com vistas a conversão dos povos indígenas. Em todas essas tentativas, observamos uma resistência indígena às investidas missionárias cristãs, independentemente da denominação.

Grosfoguel distingue cristandade de cristianismo. Este seria “uma tradição espiritual religiosa”, já o regime de cristandade surge no século IV D.C., com a apropriação do cristianismo por Constantino, por meio do edito religioso de Teodósio (379-395), em 28 de fevereiro de 380. Tal ato torna o cristianismo a ideologia oficial do Império Romano e representa sua “unidade” religiosa (GROSFOGUEL, 2016, p. 28; DREHER, 1999; p. 39). Séculos depois, a expansão europeia capitaneada pela Espanha em 1492, no contexto do processo expansionista do capitalismo mercantil, promoveu simultaneamente a evangelização da América Latina. Era a execução de um projeto colonizador de fins econômicos e políticos, mediado por métodos militares e também pela “conquista espiritual” dos povos encontrados, cuja significação maior foi a violência simbólica e física em nome de uma religião.

Tal “conquista” teve como veículo principal a Igreja Católica Apostólica Romana por meio do trabalho das ordens religiosas (jesuítas, dominicanos, franciscanos, agostinianos). Estas, por sua vez, tiveram como instrumental jurídico o padroado. O Padroado da Ordem de Cristo configurou-se no século XV, por meio de diversas bulas papais que faziam concessões à Coroa Portuguesa, no contexto das *cruzadas* contra os turcos na Europa cristã. São essas concessões que serão a base do padroado português da Ordem de Cristo, o ramo português dos extintos Templários, em 1319 (HOLANDA, 2003, p. 64).

Mediante a ameaça de conquista do Ocidente pelo avanço avassalador dos turcos, era necessário defender a cristandade, algo que foi assumido pelos portugueses na figura principal do Infante D. Henrique. A defesa da cristandade pelos portugueses impulsionados pelo fervor missionário e pelo espírito mercantil foi visto pela Igreja Católica como primeiro sinal da reação cristã, favorecendo-os por meio das concessões. Dentre elas, estavam o direito de investidura pelos reis portugueses e a conquista de “infiéis”, compreendida por domínio territorial, submissão e escravização.

A principal dessas concessões foi feita pelo Papa Calixto III, ao emitir a bula *Inter Coetera* em 13 de março de 1456, documento que fundamenta o direito do padroado, mantido durante o período colonial no Brasil. Por tal direito, o Estado exercia o controle tanto sobre as nomeações das autoridades eclesiásticas como sobre as finanças da Igreja, por meio das cobranças dos dízimos, mantendo-a sobre seus domínios.

De consequências indizíveis foi a bula *Inter Coetera*, de Calixto III (1455-1458), que concedeu à coroa portuguesa não só o direito da investidura, mas também o direito de legislar e julgar todos os assuntos que diziam respeito à Igreja em todos os territórios descobertos ou que viessem a ser descobertos. Esse último direito, é verdade, foi conferido à Ordem de Cristo. Mas como o rei português também era Grão-Mestre da Ordem, de fato todos os poderes sobre a Igreja caíram nas mãos do rei português. Ao rei português coube doravante conceder todos os cargos eclesiásticos e prebendas. No reino português, o rei era de fato papa. Os mesmos direitos foram estendidos aos reis espanhóis desde a luta pela reconquista de Granada. Essa situação de controle do Estado sobre a Igreja persistiu até meados do século XIX (DREHER, 1999, p. 39).

O padroado implantado nas Américas portuguesa e espanhola constituiu-se em uma espécie de continuidade do regime de cristandade originalmente fundado séculos antes. Portanto, Igreja e Estado tornaram-se aliados no ambicioso projeto colonizador: a expansão religiosa, política e territorial do império. Assim, os monarcas portugueses, além de chefes de Estado, assumiam também as funções de chefes espirituais das terras “descobertas” e ainda das terras a “descobrir”, por nomeação do próprio papa. Desde D. Manuel, os reis portugueses passaram a ser governador e grão mestre da Ordem de Cristo. “A eles, competia implantar a fé cristã nas terras brasileiras, considerando a organização eclesiástica como um departamento de Estado, orientado pela Mesa de Consciência e Ordens” (MORAES, 2014, p. 17).

Desta feita, muitos esforços eram empreendidos no tocante à conversão dos povos indígenas, tendo por base efetivamente a violência epistêmica. Todos deveriam ser batizados e sujeitos aos reis de Portugal e Espanha. Todos deveriam tornar-se cristãos.

Ser cristão significava na América Latina, renunciar à liberdade individual, à liberdade de consciência, à liberdade política e à liberdade coletiva. Tornar-se cristão significava negar as raízes culturais, perder a língua, as tradições, o sistema de vida, os laços sociais que definiam a identidade da coletividade (DREHER, 1999, p. 39).

Esse domínio imposto aos indígenas a partir de 1492 produziu o *Ser imperial*, cujas atividades embasavam-se na ideia de *extermino, logo existo* (*Ego extermino*). Uma ideia que mediou a transição do *Ego conquiro* (conquisto, logo existo) para o *Ego cogito* (*penso, logo existo*), fundamento da filosofia cartesiana supostamente fundada por Descartes em 1637, aproximadamente um século e meio após a conquista da América por Cristóvão Colombo. Grosfoguel explica o uso do termo *supostamente* pela influência que Descartes teve dos filósofos cristãos que foram referências utilizadas na conquista espanhola nas Américas. Dentre eles, está Tomás de Aquino (1225-1274), cujo pensamento tinha como suporte filosófico a matriz aristotélica.

Aristóteles assinalava a superioridade do espírito sobre a matéria, da alma sobre o corpo, do homem sobre os demais seres da natureza (AZZI, 2001). Sobre essa plataforma, Tomás de Aquino defendia uma visão hierarquizada do cosmo, sendo esta a filosofia que predominou nas práticas dos conquistadores e colonizadores europeus até os missionários protestantes do início do século XX.

O *novo mundo* (a terra em si e seus habitantes) era visto como um *objeto* de estudo. Perspectiva esta que prevaleceu ao longo do processo de evangelização no Brasil e em Goiás, no final do século XIX e por todo o século XX, pois muitos missionários protestantes, antes da efetivação das missões em si, viajavam por territórios indígenas para estudar as possibilidades de êxito nas tarefas missionárias. Glass, durante uma excursão entre os Karajá (1919), assim se expressou: “É verdade que eu não fora ali para pregar, mas para explorar e fazer um relatório, com o fim de estudar as possibilidades de uma tentativa de ganhar, futuramente, aqueles homens e mulheres para Cristo.” (GLASS, Aventuras... s/d, p. 146).

Posteriormente, as narrativas memorialísticas produzidas pelos protestantes seriam utilizadas para compor o conjunto de conhecimentos acerca das comunidades indígenas do interior do país no início do século XX (Cf. GONÇALVES, 2011). Havia uma subcomissão (Comissão Brasileira de Cooperação) dentro do movimento ecumênico no Brasil em 1920, responsável por organizar uma missão de evangelização protestante entre os indígenas, composta inclusive por Frederick Glass e Archibald Tipple. Ambos aturaram em Goiás.

Dentre as atribuições da referida subcomissão, estava a cooperação com os órgãos estatais com os quais compartilhavam do interesse de integrar o indígena à sociedade nacional pelas vias trabalhistas. Era necessário *civilizar* o indígena para formar mão de obra de maneira a contribuir para o desenvolvimento social e econômico do Brasil. Para isso, a subcomissão se esforçava para constituir uma biblioteca e um arquivo voltado para os assuntos indígenas.

O *Ego cogito* significou, no século XVII, um corte epistemológico no conhecimento da cristandade desde o Império Romano. Constituiu-se na substituição do Deus cristão pelo novo *Eu*, fundando o *Eu idolátrico*, um ser que arrogantemente pretendia tornar-se equivalente ao Deus cristão, em virtude do extermínio já efetivado anteriormente, fato que teria levado o *Ser imperial* a sentir-se como centro do mundo, porque já o teria conquistado.

O “eu conquisto”, que começou com a expansão colonial em 1492, é a fundação e a condição da possibilidade do “eu penso” idolátrico que seculariza todos os atributos do Deus cristão e substitui Deus como fundamento do conhecimento. Uma vez que os europeus conquistaram o mundo, assim o Deus do cristianismo se fez desejável como fundamento do conhecimento. Depois de conquistar o mundo, os homens europeus alcançaram qualidades “divinas” que lhes davam um privilégio epistemológico sobre os demais (GROSFOGUEL, 2016, p. 31).

Assim, a filosofia cartesiana se espalhou como fundamento do conhecimento do qual participavam os missionários, de acordo com o que temos discutido, ao se colocarem como superiores aos nativos, ao longo do período de expansão da cristandade, inclusive no período em que estamos analisando. Os missionários assumiam para si a tarefa de classificar os indígenas de acordo com critérios evolutivos, criados para negar a eles a coetaneidade existencial, argumento muito presente nas narrativas missionárias utilizadas para justificar a evangelização cristã. Um trecho da narrativa de Frederick Charles Glass é representativo dessa postura. Ao explorar a região do rio Araguaia, em 1919, para uma posterior evangelização protestante dos indígenas que ali habitavam, ele declara:

O rio atravessa uma parte do Brasil onde não existem pessoas brancas, não há garantia de proteção e nem o mais leve traço de civilização. Ali os índios reinam como soberanos. Até agora eles não reconhecem outra lei que não sejam as suas imperfeitas e confusas tradições, e vivem ainda do mesmo modo que seus antepassados viviam a cem anos atrás, antes do Brasil haver sido descoberto (GLASS, Aventuras... s/d, p. 151-152).

Na origem dessa taxonomia está o surgimento de um dos fundamentos da colonialidade do poder: a classificação de pessoas a partir do critério da raça, pela qual os europeus estariam

no topo da escala evolutiva, sendo o modelo a ser atingido pelos outros povos, taxados de menos evoluídos. Nesse sentido, o *ego cogito* de Descartes busca dar origem a um conhecimento verdadeiro, universal, objetivo e neutro, portanto, superior a todos os outros conhecimentos existentes. Por eles os europeus, em diversos momentos e contextos históricos, arrogavam para si a incumbência de exterminar da face da terra os *bárbaros*, *selvagens* e *afins*, pelo uso da violência física ou epistêmica viabilizada por vários mecanismos. No caso em questão, pela *conquista* religiosa, sustentada no conhecimento cartesiano.

O que conecta o “conquisto, logo existo” (Ego conquiro) com o idolátrico “penso, logo existo” (Ego cogito) é o racismo/sexismo epistêmico produzido pelo “extermino, logo existo” (Ego extermino). É a lógica conjunta do genocídio/epistemicídio que serve de mediação entre o “conquisto” e o racismo/sexismo epistêmico do “penso” como novo fundamento do conhecimento do mundo moderno e colonial. O Ego extermino é a condição sócio-histórica estrutural que faz possível a conexão entre o Ego coquiro e o Ego cogito (GROSFOGUEL, 2016, p. 31).

A filosofia cartesiana, nestes termos, foi responsável ainda pela instituição do dualismo ontológico, um dispositivo criado para separar corpo e mente, natureza e cultura, uma herança da filosofia aristotélica que predominou entre os evangelizadores protestantes que exerceram sua atividade proselitista entre os indígenas na região do rio Araguaia. A mentalidade missionária, como uma mentalidade ocidental, teria como pressuposto para o “estudo” do indígena – *objeto* – a perspectiva do ponto zero, pelo qual ela poderia se colocar acima do item *coisificado*, fosse ele um local (rio Araguaia) ou um povo (os *Iny*), conforme análises posteriores.

Parte 2

VIAGENS, RELATOS E PLANOS MISSIONÁRIOS: DOS POVOS INDÍGENAS DO ENTÃO NORTE GOIANO AOS JAVAÉ NO INTERIOR DA ILHA DO BANANAL

Quem eram as pessoas que no período de 1897 a 1922 desceram o rio Araguaia com vistas ao conhecimento do lugar e posterior estabelecimento da missão protestante? Quando ocorreu e com quais povos indígenas mantiveram contato? Que concepções cristianizadoras e epistemológicas carregavam consigo?

Essas são algumas das questões balizadoras desta segunda parte da tese. No intuito de analisar as estratégias de resistência dos Javaé aos projetos evangelizadores dos protestantes, encontrar as respostas para tais indagações fornecem subsídios à compreensão da postura intercultural Javaé frente aos missionários. Embora seja uma escrita não indígena, a interculturalidade nos contatos estabelecidos entre missionários e indígenas constitui-se em algo subjacente a ela. Ainda que mediados pela interpretação dos autores, imbuídos da *hybris do punto cero*, os contatos narrados, inúmeras vezes, denotam a decolonialidade como fator de influências mútuas – e, às vezes, até maior em relação ao missionário engajado que estava no ambiente indígena – entre observador e observado, ou entre missionário e indígena, e como fator de resistência indígenas quando estes negavam, por exemplo, o interesse na evangelização propriamente dita.

Isso justifica a análise desses relatos como parte da compreensão desta tese sobre o povo Javaé que, para uma melhor organização do texto, surge apenas na seção 4. O motivo dessa escolha relaciona-se com o volume documental da escrita missionária.

Em que pese o fato de nem todos eles terem visitado uma aldeia Javaé, em suas narrativas eles eram enumerados como um povo a ser evangelizado. Circunstância que possibilitou aos missionários tecerem análises e concepções que levamos em conta ao desenvolver a seção 4, pois cumpre uma função ética e política de ressaltar o posicionamento dos indígenas Javaé como povo único, com aspectos identitários, cosmológicos e linguísticos próprios, contribuindo para sua maior visibilização tanto na academia como na sociedade como um todo. Enfim, nesta parte desenvolvemos as seguintes seções:

Seção 3 - Incursões protestantes no Vale do Araguaia: as viagens de conhecimento e os projetos de *salvação e civilização*

Na seção 4 - Percepção missionária, herança epistemológica e enação: em busca dos Javaé

3 INCURSÕES PROTESTANTES NO VALE DO ARAGUAIA: AS VIAGENS DE CONHECIMENTO E OS PROJETOS DE SALVAÇÃO E CIVILIZAÇÃO

Objetivamos, com esta seção, mapear as investidas missionárias dos agentes do protestantismo no Vale do Araguaia a partir dos relatos resultantes das viagens efetivadas no período compreendido entre o final do século XIX e primeira metade do século XX, tendo como eixo principal, empreender uma visão mais ampla dos contatos dos missionários com os indígenas na região do Vale do Araguaia, motivo pelo qual os Karajá se sobressaem nesta seção e, da mesma forma, delinear suas projeções, seus planos e ações em relação à evangelização dos povos indígenas.

Ressaltamos que em todos os relatos de viagem os autores mencionam o povo Javaé, independentemente do contato direto com eles. Todavia, para melhor organização estrutural desta tese, achamos por bem deixar a análise da narrativa memorialística dos missionários sobre os Javaé na seção quatro, junto com as heranças epistemológicas dos agentes protestantes.

Tão antigos quanto as próprias viagens em si, os relatos constitutivos da “primeira grande vaga de viagens modernas é a do fim do século XV e do século XVI” (TODOROV, 2006, p. 232), em que o gênero popular da literatura de sobrevivência se estruturava em duas temáticas: as navegações, os sofrimentos e os perigos de um lado e as maravilhas exóticas e as curiosidades de outro. Muitos viajantes, contudo, a partir de meados do século XVIII, se desvinculam desse tipo de literatura em função das obras do naturalista sueco Carl Linné, *O Sistema da Natureza*⁷³ (1735), *Philosophia Botanica* (1751) e *Species Plantarum* (1753), que implicaram em um profundo e duradouro impacto sobre as viagens e seus relatos, bem como “na maneira mais geral dos cidadãos europeus construírem e compreenderem seu lugar no planeta”, forjando assim um processo classificatório global (PRATT, 1999, p. 48-59).

Embora seja comumente utilizada nas ciências humanas de maneira geral e na historiografia brasileira de modo mais específico, a literatura de viagem compreende um *corpus* documental heterogêneo e abarca uma diversidade de gêneros, sendo considerada por isso como um gênero híbrido. Significa que nela é possível encontrar dados como “a ficção (romances, novelas, contos, poemas etc.), a autobiografia (ou escrita de si), os discursos científicos, textos memorialísticos etc” (JUNQUEIRA, 2011, p. 55). No caso dos relatos aqui analisados encontramos ainda discursos religiosos, além de noções interpretativas do lugar e das pessoas

⁷³ “Era um sistema descritivo designado para classificar todas as plantas da Terra, conhecidas e desconhecidas, de acordo com as características de suas partes reprodutivas.” (PRATT, 1999, p. 55)

em contato, o que torna imprescindível sua abordagem desde uma perspectiva intercultural crítica e transdisciplinar.

Especificamente em relação à interculturalidade crítica como um percurso metodológico, pretendemos perscrutar na narrativa missionária a perspectiva dos povos indígenas em relação aos contatos possibilitados pelas incursões dos missionários protestantes em suas aldeias. Tendo sua origem no contexto da educação escolar indígena, a interculturalidade prescreve e consolida um campo de estudos inovador a partir de 1990, na América Latina, ao contribuir de maneira singular para o reconhecimento da existência de pluriepistemologias no contexto cultural brasileiro, dando visibilidade aos conhecimentos dos povos indígenas e superando a perspectiva monotópica e monolíngue de classificação e hierarquização de conhecimentos (WALSH, 2009; 2010). “Nesse sentido, a *interculturalidade* possui um caráter marcadamente político, visando resgatar a voz e a dignidade dos povos indígenas. Possui, ainda, um caráter de *relevância epistemológica*, procurando demonstrar como os saberes indígenas podem e devem ser trazidos à tona.” (NAZARENO; FREITAS, 2013, p. 118, grifos no original).

Sob o postulado da interculturalidade crítica, também designada como decolonialidade, pretendemos desvelar as relações assimétricas postas pelos agentes protestantes e os indígenas em situações de contato (NAZARENO, 2017b; PIMENTEL DA SILVA, 2008). Relações que revelam, por um lado, as heranças epistemológicas pautadas pelos critérios hierarquizadores e subalternizantes dos primeiros sobre os povos indígenas do Vale do Araguaia, vistos pelo olhar estrangeiro como “selvagens” ou “semicivilizados” e, por outro, as inúmeras influências destes sobre os missionários e não apenas o contrário.

Pelas influências recíprocas perceptíveis nas narrativas dos missionários, os indígenas se tornam co-partícipes no processo de conhecimento posto em ação nas viagens ocorridas entre 1897 e 1922 (NAZARENO, 2017a). Tanto os missionários – pretensos portadores de ideais de civilização, por isso situados em uma escala linear e evolutiva que os classifica como superiores – quanto os indígenas – situados em um ponto anterior da mesma escala, representativos, portanto, do passado daqueles – constituem agentes dos processos de cognição nos lugares de “fronteira” do Vale do Araguaia, em uma relação de “circularidade produtiva” entre observador e observado, ou seja, sem hierarquizações nem separações na produção do conhecimento (MARIOTTI, 2001, p. 14). Seguramente, “os índios ‘cognizam’ exatamente como qualquer um de nós” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 126 apud THIAGO, 2007, p. 74).

Narrados desde um ponto de vista pessoal, contendo, dessa maneira, dados memorialísticos, visto terem sido redigidos após o fim das excursões, os relatos de viagem de

Cook, Glass, Macintyre e Clark compõem uma importante fonte de informações que aludem ao contexto de missões protestantes na primeira metade do século XX, destinadas à atuação entre os povos indígenas da região central do Brasil.

Narrações como essas permitem enquadrar o texto em questão sob o molde diversificado do relato de viagem, visto que uma de suas características é o fato de os mesmos recorrentemente lidarem “de forma sistemática com as noções do aqui e do acolá”, operando “com noções variadas de mudanças e transições”⁷⁴ em espaços sociais de encontros entre culturas distintas, nos quais essas “se encontram, se chocam, se entrelaçam” (PRATT, 1999, p. 27), estabelecendo contatos interculturais.

Abrangendo temas que extrapolam o contexto regional aqui em análise, tais literaturas remetem à prática religiosa dos autores durante a estadia de menos de uma década no Brasil (caso de William Azel), durante o trabalho missionário praticado ao longo de quatro décadas em várias regiões brasileiras (caso de Frederick Charles Glass) ou durante uma excursão de apenas alguns meses na região Norte do então estado de Goiás (caso de Archie Macintyre e Raymond B. Clark).

Desde o final do século XIX, existia um interesse de atuação das agências missionárias protestantes na região do Vale do Araguaia, buscando atingir os povos indígenas ali existentes. Identificar os missionários e as suas perspectivas em relação à evangelização indígena assume um caráter central nesta seção, o que será feito tendo como ponto de partida o estudo da fase de “exploração” da região pelos agentes do protestantismo visando encontrar um lugar apropriado para uma possível atuação missionária entre os indígenas, a partir do estabelecimento de bases ou estações missionárias.

Nesse sentido, o intuito é pontuar as investidas missionárias entre os *Itya Mahãdu* como suporte à análise das possíveis resistências desses povos ao protestantismo missionário. Para se chegar à tais resistências é fundamental, inicialmente, problematizar: quem eram os missionários protestantes que percorriam o Vale do Araguaia? Quais ideias eles representavam e faziam circular como agentes de um projeto que tinha em vista não apenas os povos indígenas da região central do Brasil, mas os povos da América Latina como um todo?

Não eram investidas isoladas, mas intenções que refletiam o debate europeu e norte-americano do protestantismo missionário na época.

74 Outros itens que caracterizam um relato de viagem são: a pressuposição de um leitor, a relevância do período da escrita (logo após a viagem ou muito tempo depois), o fator de influência para inspirar e mobilizar outras viagens e, finalmente, o problema da “veracidade” dos conteúdos elaborados (JUNQUEIRA; FRANCO, 2011, p. 48-51).

Respaldados pelas agências missionárias, as notícias das viagens que os protestantes faziam reverberavam em países de língua anglo-saxônica na forma de narrativas escritas destinadas à sensibilização, no sentido de incentivar pessoas a assumirem a tarefa missionária, e ao levantamento de recursos financeiros entre particulares e instituições, para manutenção de um trabalho protestante entre os povos indígenas.

As excursões protestantes de “exploração” no Vale do Araguaia, ou seja, as viagens de conhecimento, foram realizadas por pelo menos quatro missionários estrangeiros: William Azel Cook, Frederick Charles Glass, Archie Macintyre e Raymond Brooke Clark. O intuito, nesta seção, é o de apresentar, de maneira geral, as viagens realizadas por eles no contexto das ações missionárias evidenciadas pelo protestantismo latino americano e europeu para se compreender, posteriormente, a seção seguinte a partir da perspectiva da *hybris do punto cero*.

Tais viagens ocorreram entre 1897 e 1922. Nelas se estabeleceram contatos com os povos indígenas Krahô, Iny (Karajá, Javaé e Xambioá), Tapirapé e Xerente. Culminaram na publicação de extensos relatos contendo dados memorialísticos dos povos indígenas da região, impressões pessoais do ambiente experimentado, concepções dos povos indígenas pautadas por valores hierarquizantes e elaborados sob uma pretensa perspectiva neutra de observação e, sobretudo, indicações de interesse no início da evangelização dos povos da região central do Brasil, com delineamentos de projetos de salvação e de *civilização*. Elas denotam um interesse internacional voltado para esse fim, reverberando informações no meio protestante com vistas ao levantamento de recursos humanos e financeiros que pudessem colaborar com a concretização dos objetivos evangelizadores de agências missionárias europeias ou estadunidenses.

Tais narrativas foram publicadas e replicadas primordialmente nos países de origem dos missionários, sendo que algumas até então não foram traduzidas para o português, como é o caso dos livros de W. A. Cook e R. B. Clark e dois livros de F. C. Glass. O interesse em tais obras ainda se evidencia no meio protestante brasileiro na contemporaneidade, em virtude da última publicação da versão traduzida da obra de Archie Macintyre, no ano 2000, um período relativamente recente.

Além dos relatos de viagem escrito pelos próprios missionários, teremos também como aporte documental os periódicos protestantes veiculados na época: *The Alliance Weekly*, de Nova Iorque, *O Estandarte*, de São Paulo e *O Jornal Baptista*, do Rio de Janeiro. Tal análise auxiliará na contextualização histórica em torno da evangelização indígena no Brasil, mais especificamente na Ilha do Bananal, no início do século XX, tendo como pano de fundo as ações e os debates ocorridos naquele momento no meio protestante brasileiro, pois “jornais e

revistas não são, no mais das vezes, obras solitárias, mas empreendimentos que reúnem um conjunto de indivíduos, o que os torna projetos coletivos, por agregarem pessoas em torno de ideias, crenças e valores que se pretende difundir a partir da palavra escrita.” (LUCA, 2011, p. 240).

Todo esse aparato documental contribui para a compreensão e elucidação do projeto missionário protestante e, no limite civilizacional, para as regiões brasileiras. Um projeto de cunho internacional em curso na época, apoiado pelos agentes brasileiros adeptos dos ideais liberais e modernizantes em operação no contexto latino americano, cujo modelo de sociedade, política, economia e religião era o das nações anglo-saxônicas. Analisar a presença protestante no Vale do Araguaia nesse período fundamenta-se na literatura de viagem produzida pelos missionários citados, nas perspectivas do enfoque enactivo e da *hybris do punto cero* de Santiago Castro-Gómez (2005), conforme análise posterior. Por ora, cumpre verificar as viagens de conhecimentos efetivadas pelos quatro missionários e seus projetos de evangelização.

O quadro 2 mostra informações básicas dos quatro relatos de viagem em análise nesta seção:

Quadro 2: Missionários estrangeiros que excursionaram pelo Norte de Goiás entre 1897 e 1922

Missionário	Período/ano da excursão	Agência Missionária	Povos visitados	Relato, ano e país de publicação
William Azel Cook	Final de 1896 e primeiro semestre de 1897	Christian and Missionary Alliance	Karajá Krahô Xambioá Xerente	<i>By horse, canoe and float: through the wildernesses of Brazil</i> ⁷⁵ 1909 - EUA
Frederick Charles Glass	26 de Julho – 30 de Agosto de 1909 E Meados de 1919	Evangelical Union of South America	Karajá	<i>A thousand miles in a dug-out; being the narrative of a journey of investigation among the red-skin Indians of central Brazil</i> ⁷⁶ 1911 – Londres <i>Aventuras com a bíblia no Brasil</i> [s/d] [Adventures with the Bible in Brazil] 1923 – Londres <i>Through Brazilian junglelands with the book</i> ⁷⁷

⁷⁵ Por cavalo, canoa e bote: pelas selvas do Brasil (Esse e os demais títulos dos livros foram traduzidos por mim).

⁷⁶ Mil milhas em uma ubá; sendo a narrativa de uma jornada de investigação entre os índios de pele vermelha do Brasil central.

⁷⁷ Pelas terras selvagens brasileiras com o livro.

				[s/d]
Archie Macintyre	1920	Evangelical Union of South America	Karajá	<i>Descendo o rio Araguaia Contagem-MG 2000</i> <i>[Down the Araguaya: travels in the heart of Brazil]</i> 1934 – Londres
Raymond Brooke Clark	Novembro Dezembro 1922	Christian and Missionary Alliance	Karajá Javaé	<i>Bananal or among pagan indians in Brasil</i> ⁷⁸ 1923 – São Paulo

Fonte: Elaborado pela autora.

Denota-se um interesse recorrente das agências missionárias protestantes internacionais nos povos indígenas do então estado de Goiás no limiar do século XIX e XX perceptível pelas viagens de conhecimento que os missionários protestantes fizeram e publicizaram por meio de seus respectivos relatos. Das duas agências empenhadas na evangelização indígena, pelo menos uma efetivou uma base missionária entre os *Iny*.

3.1 William Azel Cook: o esboço dos povos indígenas do então norte de Goiás

William Azel Cook era missionário da Aliança Cristã e Missionária (*Christian and Missionary Alliance*), uma agência protestante fundada no Canadá por Albert Benjamin Simpson (1843-1919), em 1887. Integrando a categoria missões de “fé”, a Aliança Cristã e Missionária (ACM) tinha um caráter autônomo tanto no nível institucional (não tinha vínculos com nenhuma igreja) como no financeiro. Os missionários vinculados às missões de “fé” não tinham garantia de renda fixa nem muito menos suas demandas financeiras eram divulgadas para obterem auxílio. Tal pressuposto advinha da concepção de creditarem o sustento próprio e, no limite, a própria existência, a Deus, visto o elevado índice de mortalidade entre os primeiros missionários dessas associações, cujo trabalho era calcado em atividades médicas, educacionais e, sobretudo, de evangelização.

Para tais agências missionárias, arriscar a própria vida em terras distantes e estrangeiras não significava uma atitude irresponsável ou irrefletida, porém constituía-se em uma expressão do pensamento prevalecente no protestantismo missionário da época: possibilitar a salvação de muitas pessoas pela difusão do ideário protestante, principalmente a salvação daquelas pessoas

⁷⁸ Bananal ou entre índios pagãos no Brasil.

consideradas não cristãs. Para isso, empenhavam-se, prioritariamente, pela atuação missionária em países africanos e asiáticos. Na América Latina, essas agências privilegiavam a parcela da população considerada “pagã”, como os povos indígenas.

Encontramos poucos dados sobre esse missionário, além do que ele mesmo expõe na sua obra *By horse, canoe and float: through the wildernesses of Brazil*, publicada em 1909, nos Estados Unidos, e também em artigos publicados no jornal presbiteriano *O Estandarte*, entre fevereiro e maio de 1900. No ano seguinte, Cook já não se encontrava mais no Brasil conforme noticia *O Estandarte*.

– Com relação a nosso presado irmão e amigo rev. Cook, lemos no *El testigo*, de La Plata: “Está de visita entre nós o sr. Cook, que acaba de regressar de uma longa viagem entre os indios dos Estados de Matto-Grosso e Goyaz, Brazil. O sr. Cook é o único missionário evangelico que ha visitado as tribus Cherentes, Garchó e Bororó. Tirou muitas photographias, e fez uma colleção de utensílios e armas, que enviou á Exposição Pan-Americana de Buffalo. Tambem colheu muitos dados acerca da vida e dos costumes dos indios, que serão de grande valor para os missionarios que mais tarde irão estabelecer-se ali”⁷⁹.

As primeiras experiências de Cook no Brasil ocorreriam na Bahia e lugares próximos (COOK, 1909, p. 265), região onde conheceu George Whitehill Chamberlain (1839-1902), presbiteriano estadunidense que atuara em São Paulo entre 1869-1888, período em que fundou a Escola Americana, precursora do Mackenzie College. Após esse período, Chamberlain se estabeleceria no estado baiano a partir de 1892⁸⁰. A escrita de Cook foi organizada após 1902, pois Chamberlain e sua filha já haviam morrido.

Logo depois que chegou ao Brasil, afirma Cook, Chamberlain o convidara para acompanhá-lo em uma curta viagem pelo interior baiano, passando pelas cidades de Cachoeira, São Felix e Feira de Sant’Anna. Nesta última, Chamberlain estabeleceu uma missão com foco na atuação educacional em 1896, juntamente com sua filha Mary Christian Chamberlain, fato mencionado por Cook. Com a morte de Mary Christian em 1899, vítima de febre amarela, Chamberlain retornaria para Salvador.

Por essas informações, aferimos que Cook chegara ao Brasil no último decênio do século XIX e, já em fins de 1896 e início de 1897, realizara sua excursão pelo Vale do Araguaia em companhia de Leolinda Daltro,⁸¹ uma professora que atendera à reivindicação de uma

⁷⁹ O Estandarte, São Paulo, ano 9, 19/12/1901, n. 51, p. 3.

⁸⁰ George Chamberlain: 100 anos da sua memória. Disponível em: http://www.mackenzie.br/fileadmin/Editora/Revista_Mackenzie/pdfs/m20/mack_23_25.pdf. Acesso: 07/09/2017.

⁸¹ Para mais referências a respeito de Leolinda Daltro ver: CUNHA DOS SANTOS, 2016.

liderança Xerente que fora ao Rio de Janeiro em busca de auxílio para a educação de seu povo. No final de 1899, Cook estava em Feira de Sant'Anna, no estado da Bahia, com planos de retornar em breve para São Paulo⁸² e depois para a Cidade de Goiás, em 1900⁸³.

Acompanhando a expedição da professora, sua estadia no Brasil e na América Latina teve duração de sete anos. Em 1909, seu livro seria publicado em Nova Iorque, dando relevo às suas experiências no Brasil, com ênfase para os contatos estabelecidos com os indígenas brasileiros Karajá e Bororo, respectivamente,⁸⁴ embora ele tenha entrado em contato com os Xerente, cuja demanda o motivou, de acordo com seu próprio relato, a empreender a viagem pelo Vale do Araguaia, e com os Krahô também.

O livro de Cook contém 487 páginas estruturadas em seis partes, nas quais discorre sobre suas excursões missionárias pelo então estado de Goiás (regiões norte e sul) e pelo Mato Grosso, pautado por registros etnográficos – feitos por etnólogos que haviam percorrido a região anteriormente – dos povos indígenas visitados: Karajá e Bororo. Pelo rio Verde, no estado do Mato Grosso, tentou visitar os Kajaby e Tapanhuma, mas não os encontrou. Alia à sua minuciosa descrição o uso da fotografia para ilustrar lugares e pessoas encontradas, contudo abstém-se de informações como ano, meses e datas, com raras exceções, o que não ocorre com as narrativas publicadas no periódico *The Christian and Missionary Alliance* de Nova Iorque, em que as datas são inseridas. Sua passagem por uma aldeia Karajá próxima do rio das Mortes teria ocorrido no período do Natal, no mês de dezembro (COOK, 1909, p. 79), todavia, todo o percurso descendo o rio Araguaia durou um mês. Em 05 de janeiro de 1898, Cook já havia chegado ao Presídio de Santa Maria, atual Araguacema, no estado do Tocantins.

Pela narrativa de William Cook, seu interesse nos povos indígenas brasileiros surgiu de maneira circunstancial. Ele conta, logo no início do livro, como apareceu um grupo de Xerente no Rio de Janeiro liderados pelo cacique Sepe, vindos do interior do Brasil, a pé e à procura de um professor para as crianças de seu povo.

Os Xerente foram aldeados em 1851, em Tereza Cristina – também denominado de Piabanhas e Tocantínia (TO) – por Raphael de Taggia e, no final de 1860, o aldeamento ficou sob a responsabilidade de Antonio de Ganges. Ambos freis capuchinhos. Os aldeamentos representavam parte da política indigenista da época, responsável pela abertura de frentes de colonização na região do médio Tocantins, que passou por um período de intensos conflitos até

⁸² Pequenas notas. In: O Estandarte, São Paulo, 14/12/1899, ano 7, n. 50, p. 3.

⁸³ Pequenas notas. In: O Estandarte, São Paulo, 09/08/1900, ano 8, n. 32, p. 3.

⁸⁴ By horse, canoe and float through the Wildernesses. In: *The Christian and Missionary Alliance*, New York, 12/02/1910, v. 33, n. 20, p. 309.

meados do século XIX. Concomitantes às suas práticas de agricultura, pesca, caça, criação de gado e navegação, no aldeamento os Xerente “passaram a aprender ofícios e frequentar a escola”, instituída em 10 de janeiro de 1876 (MELO; GIRALDIN, 2012, p. 178-9). Um período de relativa paz, visto o pensamento oficial da época pautar-se pela crença de “que os aldeamentos administrados por missionários eram o melhor meio de pacificar índios hostis.” (KARASCH, 1992, p. 407).

Responsáveis pelos aldeamentos a partir do Decreto de 25 de abril de 1857, religiosos como os capuchinhos italianos foram fundamentais para a fundação de novas aldeias entre 1841 e 1872⁸⁵, incluindo o aldeamento Tereza Cristina, quando a política indigenista centralizou suas ações nas regiões dos rios Araguaia e Tocantins. Focada nos missionários, essa política tinha como alicerce dois objetivos: a sedentarização dos indígenas em aldeias e, conseqüentemente, o ensino da doutrina cristã. Havia ainda outra preocupação oficial: “o estabelecimento de escolas nas aldeias” (KARASCH, 1992, p. 404-405) como instrumento de assimilação dos indígenas à sociedade nacional, por meio da religião e do trabalho. Principais instituições de civilização e cristianização, o “ensino nestas escolas se desenvolvia basicamente a partir de três áreas principais: a catequese, ensinamentos escolares e a capacitação técnico-profissional.” (NASCIMENTO, 2012, p. 30).

Por tais motivos, em meados do século XIX, a política indigenista e a evangelização dos indígenas tornavam-se inseparáveis, tendo nos capuchinhos “grandes colaboradores da monarquia em relação à questão dos índios, de sorte que tiveram nesse século, o mesmo papel que os jesuítas nos séculos anteriores”, porém, “como meros instrumentos do poder centralizado.” (ROCHA, 1998, p. 87). Todavia, no final desse século era evidente o abandono das aldeias e o fracasso dessa política. Particularmente, o caso de Piabanhás, conforme demonstrado por Mary Karasch (1992, p. 408), aponta para essa situação no final do século XIX:

Piabanhás (ou Teresa Cristina), fundada para 3800 Xerente e Xavante em 1851, no município de Porto Imperial, ainda era uma aldeia relativamente bem-sucedida em 1880. Em 1852, frei Rafael de Taggia registrou 2139 Xavante e Xerente na aldeia, que em 1874 abrigava 3 mil Xerente e Krahô. Seis anos depois, apenas 2 mil Xavante e Xerente eram contados em Piabanhás, habitando 220 casas cobertas de palha, e vivendo da pesca, agricultura e navegação fluvial. A aldeia tinha uma escola primária com 31 crianças, uma capela e um missionário residente, frei Antônio de Gange. Em 1886 apenas cem lares restavam, com 1500 “almas”, das quais quase a metade (setecentas) tinha sido batizada em 1882. No final do século, restavam algumas centenas de Xerente; todos os Xavante estavam “extintos”.

⁸⁵ Os outros aldeamentos criados nesse período foram: São Vicente de Boa Vista (1841), São Joaquim (ou São José) do Jamimbu (1845), São Pedro Afonso (1849) e a missão dos Xambioá (1872) (KARASCH, 1992, p. 405).

Por conta dessa fracassada política indigenista e das demandas produzidas por ela, os Xerente passaram a reivindicar por uma escola para o seu povo indo até a capital da República, no Rio de Janeiro. As longas viagens até lugares como Minas Gerais, Bahia e Rio de Janeiro permeiam as narrativas dos Xerente, de acordo com Ivo Schroeder (2010, p. 70). Muitas delas tinham a duração de meses e até anos, possuindo diversas motivações, como a visita ao Imperador ainda no período monárquico, de quem mantinham uma viva memória por volta de 1930. Foi em uma dessas viagens que conheceram a professora Leolinda Daltro.

Embora tenham sido recebidos pelo então Presidente Prudente de Moraes, os Xerente, no final do século XIX, não foram atendidos em suas reivindicações por falta de verbas (SCHROEDER, 2010, p. 70). Por outro lado, nenhum professor cristão manifestou interesse na solicitação, motivos que levaram Leolinda Daltro, professora de uma escola pública da cidade do Rio de Janeiro, a se oferecer para tal serviço. Um fundo foi criado para ela, incluindo contribuições de protestantes estadunidenses residentes no Brasil. Ela acompanhou os Xerente junto com seu filho. Alguns meses depois desse acontecimento, Cook foi solicitado para ir às aldeias Xerente para começar uma missão, se possível. Essas foram as circunstâncias da visita de Cook aos Xerente, fato que o levaria a tornar-se bastante interessado nos povos indígenas brasileiros (COOK, 1909, p. 12).

Embora Cook (1909) não mencione datas, nem especifique os nomes dos envolvidos na viagem, Patrícia Costa Gregório (2012) confirma que se tratava da professora Leolinda Figueiredo Daltro (1859-1935). Ela teria acompanhado os Xerente em 1896, após receber apoio de amigos como Quintino Bocaiúva.⁸⁶ Já no estado de São Paulo, contaria com contribuições de protestantes residentes no Brasil, entre eles Horace Lane, William Alfred Waddell e Chamberlain, além de integrantes da elite política e intelectual paulista como Martinho Prado, Cerqueira César, Caio Prado, Ramos de Azevedo e Elias Fausto. Seguindo para o sertão goiano, já em Uberaba, teve que retornar ao Rio de Janeiro, partindo novamente apenas em fevereiro de 1897.⁸⁷ A partida de Cook rumo aos Xerente ocorreria depois da primeira partida de Leolinda

⁸⁶ Quintino Antônio Ferreira de Sousa (1836-1912) nasceu no Rio de Janeiro. Sendo político e jornalista foi uma das figuras mais importantes no período inicial da República. Exerceu o cargo de Ministro das Relações Exteriores do Governo Provisório (1889-1891). Foi também senador (1899; 1909-1912) e Presidente do Estado do Rio de Janeiro (1900-1903).

⁸⁷ A ida de Leolinda Daltro aos Xerente foi noticiada em diversos periódicos de São Paulo, dentre eles o jornal *O Commercio de São Paulo*. Nele, em janeiro de 1897, encontramos uma nota exaltando o feito da referida professora nos seguintes termos: “a abnegada senhora que vai aos sertões de Goyaz ensinar a civilização aos índios cherentes.” (“A Tarde Illustrada”, *O Commercio de São Paulo*, ano 4, n. 1166, p. 2). No mês seguinte, o jornal solicita a quem se dispôs a colaborar com a “civillisação dos selvícolas goyanos” que o façam imediatamente, dado a iminente partida de Leolinda para as regiões interioranas do país (Pelos Cherentes, *O Commercio de São Paulo*, 20 de

Daltro, em novembro de 1896, encontrando-se com a comitiva da professora na cidade de Santa Leopoldina (atual Aruanã-GO).

Leolinda Daltro, professora primária do Rio de Janeiro, aceitou o convite do líder Xerente: fundar em sua aldeia uma escola pautada pelos ideais do positivismo e do laicismo. Segundo Leandro Mendes Rocha (2003, p. 45), o positivismo aliado ao liberalismo fundamenta a República ao se constituir em uma “ideologia cuja força maior se dá junto às classes médias em ascensão e junto aos militares, que formam a maioria dos dirigentes de diversos setores do Estado, inclusive do Serviço de Proteção aos Índios”, instituído em 1910.

Ainda sobre o positivismo, Rocha (2003) elucida que, por se tratar de uma vertente do evolucionismo, seu estatuto “baseia-se em uma visão bastante rígida da humanidade” em que a sequência linear da história situa os indígenas no estágio animista da evolução humana. Por isso, eles são destituídos de pensamento racional e objetivo, podendo evoluir, entretanto, por meio de políticas protecionistas e educativas. Nesse caso, “cabia ao Estado apenas respeitar o estágio de evolução dos índios, sustando sua possível dizimação, deixando que, com o correr do tempo, de forma suave, eles atingissem o estágio da civilização.” (p. 46).

Leolinda Daltro considerava-se uma “missionária da catequese laica”, tendo como pressuposto levar educação e civilização aos indígenas brasileiros, para torná-los trabalhadores e cidadãos (ROCHA, 2013, p. 149). Vinculada aos missionários protestantes em virtude do apoio recebido, incluindo o financeiro, Leolinda percorreu as regiões dos Xerente sob ameaças e resistências dos capuchinhos instalados nas proximidades do rio Tocantins e seus afluentes, desde meados do século XIX. Sob uma acirrada disputa com Antônio de Ganges, que teria induzido alguns indígenas para emboscá-la, Leolinda conseguiu escapar com a ajuda de Sepé e um cearense, situação que a faria retornar ao Rio de Janeiro no final de 1900 (SCHROEDER, 2010, p. 70; ROCHA, 2013, p. 165).

Retomando a narrativa, ao encontrar-se com Leolinda Daltro em Leopoldina, William Cook afirma que a professora se encontrava sem recursos para prosseguir na tarefa a que se dispusera a cumprir junto aos Xerente. Enquanto aguardava a organização dos preparativos para

fevereiro de 1897, ano 5, n. 1197, p. 2). As viagens dos indígenas Xerente a estados como São Paulo e Rio de Janeiro continuariam. Em tais viagens os objetivos eram diversos. Em 1899, “oito índios Cherentes vindos da margem do rio Piabanha, e que se achavam hospedados na Central, foram hontem vacinados pelo medico-legista dr. Archer de Castilho.” (*O commercio de São Paulo*, 20 de outubro de 1899, ano 7, n. 2004, capa). Em 1902, os indígenas Xerente Aprígio, Fulgêncio e José estavam de passagem por São Paulo em direção ao Rio de Janeiro “afim de conseguir a ida de um sacerdote para a paragem que habitam” (Índios Cherentes, *O Commercio de São Paulo*, 29 de setembro de 1902, ano 10, n. 3072, capa). Anos depois, Joaquim de Lima, sua mulher Porfíria e Galdino de Sousa, todos indígenas Xerente “vieram pedir providencias ao governo contra uns fazendeiros que pretendem invadir seus domínios.” (Índios Cherentes, *O Commercio de São Paulo*, 6 de janeiro de 1909, ano 15, n. 0893, p. 4).

continuar sua excursão, Cook conheceu Sepé, um cacique fluente na língua portuguesa (COOK, 2009, p. 57). Joaquim Sepé Brazil foi descrito pelo missionário como

o indio cherente que veio a São Paulo e foi ao Rio de Janeiro solicitar do governo um professor para ensinar o seu povo e pedir apetrechos de lavoura, roupa etc e que se dava por chefe dos cherentes foi por alguns annos sachristão de Frei Raphael, tem andado muito fazendo viagens ao Pará, e é intelligente e instruido nas cousas mundanas. Elle não é chefe officialmente dos cherentes, porque faz muito tempo que estes não teem chefe, mas é um dos capitães principaes, e sendo “muito ladino” gosa muita influencia sobre todos os indios cherentes. Elle é pagão baptizado: não sabe nada do Evangelho, mas tem muita experiencia dos vícios todos e é muito interesseiro. Porém, não obstante isto, tem boas ideas, ama sinceramente o seu povo desgraçado, e deseja melhorar sua sorte. Por muito tempo tem nutrido o desejo de haver por seu povo pessoa ou pessoas *illustradas e virtuosas* para lhes ensinar a leitura, a lavoura e algumas outras artes. Repartindo pois este desejo com sua gente, veio por fim ao Rio de Janeiro e a São Paulo para ver se poderia realizar suas esperanças. (Grifos no original).⁸⁸

Durante a espera, William Cook realizava o trabalho de colportagem,⁸⁹ saindo de casa em casa oferecendo literatura religiosa, comercializada em espécie e não em moeda, mas espécie ausente em virtude da extrema pobreza dos moradores da cidade (COOK, 1909, p. 61). Uma espera permeada de experiências singulares proporcionadas pela vivência em um ambiente exótico, mas exuberante, lugar onde os “filhos da Natureza” viviam, segundo suas próprias considerações.

Integrados na Natureza, os indígenas ocupam um nível inferior no escalonamento hierárquico proposto por Cook (1909) para os grupos humanos. Embora os Xerente surjam com os agentes responsáveis pela condução de ações experimentadas por ele, sobressai na escrita a enaltação ao ambiente como um lugar produtor de sensações capazes de proporcionar um prazer incomum e marcar de maneira singular sua memória.

Cook (1909) relata como o dia da partida de Leopoldina tornou-se um evento para as pessoas da localidade. A população, vestida em trajes festivos, correu para a margem do rio no intuito de se despedir da comitiva composta pela professora, seu filho Alfredo Napoleão de Figueiredo, o cozinheiro, um Xavante, cinco Xerentes, três Karajá e dois homens negros. Saíram ao som de tiros de armas de fogo, estouro de foguetes, gritaria e aplausos do povo e latido de cães (COOK, 1909, p. 62).

⁸⁸Rodeando o mundo e passando por elle. Viagem de nosso irmão W. A. Cook no interior do Brazil. VIII. O Estandarte, Ano 08, n. 15, 12/04/1900, p. 3.

⁸⁹As viagens de colportagem tinham como objetivo e comercializar literaturas religiosas protestantes – bíblias, novos testamentos, panfletos (CAVALCANTE, 2014, p. 58).

As sensações experimentadas por Cook (1909) já na descida são minuciosamente narradas. A ênfase é dada para a exuberância (“quase um Jardim do Éden”), a abundância (frutas variadas, animais de caça) e a riqueza (solos férteis) do lugar, componentes facilitadores para um estilo de vida confortável, adquirido com um mínimo de trabalho, caso alguém se interessasse por viver na região como missionário, por exemplo. Sua narrativa segue descrevendo detalhadamente o lugar onde se encontra, a produção de alimentos, como a farinha de mandioca e os animais do rio Araguaia (ariranha, golfinhos, tartarugas, sucuri, jacaré, arraia, piranha, porco).

Navegando em canoas, passou por lugares como São José, Barreira de Santana e Presídio de Santa Maria (atual Araguacema, no estado do Tocantins)⁹⁰, ponto final da viagem pelo rio Araguaia, ocasião aproveitada para difundir o protestantismo.

Por acompanhar a comitiva de Leolinda Daltro, a chegada em alguns desses povoados assumia um “caráter oficial”, ao serem recepcionados pelas lideranças locais.

Enquanto descia o Araguaia, Cook entrou em contato com os Karajá, povo que conheceu durante a espera em Leopoldina. Presencia a morte de um deles, visita suas aldeia e cemitério. A circunstância oportuniza a elaboração de comentários sobre o povo indígena Karajá, povo que recebe um espaço proeminente na sua escrita. Cook dedicou aos Karajá uma descrição abrangente com base nos dados orais registrados durante a excursão e, muito provavelmente, a partir das leituras de outros viajantes (como o etnólogo Ehrenreich - 1855-1914⁹¹) que percorreram a região do Vale do Araguaia, embora não haja menção a nenhum deles ao longo de sua narrativa. Era preciso transmitir com riquezas de detalhes os indígenas por ele encontrado.

Continuando a viagem, partiram rumo à aldeia de Sepé, denominada por Cook de aldeia Bananal, habitada pelos Xerente, próximo ao rio Tocantins (COOK, 1909, p. 137-146).⁹² Em busca desse povo, a excursão de Cook não teria mais como transporte as canoas, e sim os

⁹⁰ São José de Jamimbu se constituiu em 1845 como aldeamento, à semelhança de Piabanhás, para abrigar os indígenas “cristãos”. Leopoldina e Santa Maria, por outro lado, têm suas origens como presídios militares instituídos em 1850, com a finalidade de “propiciar a navegação mediante a formação de núcleos de povoações que lhe servisse de apoio” (ROCHA, 1998, p. 62) no contexto da política de inclusão econômica do estado de Goiás à economia nacional, ao tentar viabilizar vias de comunicação com o país pelo estado do Pará. Já Barreira de Santana se formou a partir de 1896 por influência do frei dominicano frei Gil de Vilanova, que em virtude das inundações no período das chuvas, se mudou para outro lugar onde fundou Conceição do Araguaia.

⁹¹ “Paul Max Alexander Ehrenreich nasceu em Berlim, em 1855. Doutor em medicina e filosofia, se dedicou também aos estudos de etnologia e antropologia. Realizou viagens de estudos à Índia e ao Egito, mas foi no Brasil que suas pesquisas adquiriram maior notoriedade e relevância científica.” Disponível em: <http://povosindigenas.com/paul-ehrenreich/>. Acesso em: 14/08/2018.

⁹² A expressão “estado de natureza” foi usada por Thomas Hobbes e John Locke para caracterizar sociedades antes da instituição do Estado (Cf. LOCKE, 1998, p. 381-394; HOBBS, 2003).

cavalos. Embora o foco desta pesquisa esteja no povo *Iny Javaé*, cumpre ressaltar alguns acontecimentos e impressões de Cook, não apenas entre os Xerente, mas também entre os Krahô, pois o interesse será sempre o de analisar a perspectiva da evangelização dos indígenas pelos missionários protestantes.

Ao chegarem à aldeia Bananal, Cook e a comitiva foram surpreendidos pelo “comitê de recepção” da comunidade que, em meio a tiros e barulhos das armas indígenas, os levaram, sob escolta, a uma cabana no centro da aldeia preparada especialmente para recepcioná-los. Logo a cabana estava cheia de Xerente que vieram recepcioná-los “à moda do povo civilizado”, algo que surpreendeu Cook, a ponto do missionário considerá-la uma experiência singular: ser abraçado por “selvagens nus”.

A nudez dos Xerente constituía, para Cook, um indício de que esse povo vivia em “estado de natureza” (COOK, 1909, p. 140), fato que corrobora o dualismo cartesiano que separa natureza e cultura, corpo e mente. A Natureza configurava a selva, lugar onde os *selvagens* viviam.

Aqueles que portavam vestimentas, qualquer que fosse, eram considerados mais próximos da *civilização* e, quem sabe, mais facilmente evangelizáveis, pois o trabalho missionário incluía não apenas a “salvação” dos indígenas, mas também a inclusão (assimilação) destes à *civilização*, por meio de instituições educativas e industriais. Estar fora da Natureza como sinônimo de estar fora do mundo *selvagem* (fora da selva) facilitaria o contato com a língua portuguesa e, conseqüentemente, seu aprendizado.

Dessa forma, a comunicação com os missionários seria mais eficaz e a transmissão de conhecimentos cristãos teria uma via aberta por meio da instrução voltada para a leitura, a escrita e o aprendizado de técnicas agrícolas, condição que os levaria a integrar a *civilização* brasileira como trabalhadores. De maneira específica, temos um alinhamento da perspectiva dos missionários com a política indigenista do Estado brasileiro (Cf. ROCHA, 1998; 2003; MARIN, 2009; NASCIMENTO, 2012; PIN, 2014), o verdadeiro propositor desse tipo de iniciativa, algo que será analisado mais detidamente nas seções 5 e 6.

Após a recepção pelos Xerente, já instalados em suas cabanas, Cook receberia a visita de dois caciques da aldeia que tinham ido para dar-lhe boas-vindas. Embora não entendesse a língua materna dos Xerente, Cook afirma serem eles os oradores mais originais que já tinha escutado. A experiência de Cook o faria nutrir um profundo sentimento de respeito pelas lideranças Xerente, embora eles fossem considerados por ele como crianças da natureza e não mais “bestas selvagens da floresta”, como muitas vezes tinha ouvido falar, pelo contrário, eles eram seres humanos dotados de habilidades intelectuais tanto quanto a maioria de homens em

qualquer lugar.

A convivência de Cook (1909) por três dias na Aldeia Bananal permitiu a ele observar desde as cabanas – na sua visão similares à qualquer habitação das camadas baixas da *civilização* – até costumes, como a reclusão dos meninos e as plantações de milho, mandioca, arroz, amendoim, abóboras, batata doce e bananas.

Conhecer a plantação dos Xerente e saber que eles usavam ferramentas agrícolas como os *civilizados* tornou-se uma evidência favorável, na concepção de Cook, para convencê-lo de que os Xerente eram trabalhadores, a despeito de repetidas e falsas declarações que denotavam o contrário (COOK, 1909, 146). Cook os apresenta como exímios caçadores cujo produto da caça é dividido entre todas as famílias da aldeia, após um período festivo. Para o missionário, os Xerente já não perseguiam o caminho da guerra, mas sim o da pacificação, embora já tivessem entrado em contato com a *civilização* por causa das necessidades de buscar ferramentas para o cultivo do solo e da influência cristã por meio dos frades, circunstâncias cujos desdobramentos eram degradantes no sentido moral e social, segundo Cook (1909).

Após três dias convivendo com os Xerente, Cook (1909) segue com sua excursão em direção à cidade próxima ao Rio Tocantins, na confluência com o Rio do Sono, provavelmente Pedro Afonso, também um povoado oriundo do aldeamento estabelecido em 1848 para receber indígenas Krahô e Xerente, fundado da mesma forma por frei Raphael de Taggia (1812-1892)⁹³. A professora Leolinda Daltro já tinha se antecipado em direção a Piabanha. Cook (1909) e Leolinda se encontrariam novamente em 1900, na cidade de Goiás, quando ela se preparava para retornar ao Rio de Janeiro, mas sempre mantiveram contatos enquanto viajaram separados (GRIGÓRIO, 2012, p. 115).

Cook (1909) afirma que poderia viver na cidade gastando pouco, aproximadamente sete ou oito dólares por mês, sobrevivendo dos alimentos da terra, dispondo de boa saúde e de felicidade. Todavia, com mais recursos, em média cem a duzentos dólares mensais, poderia fazer um trabalho missionário de maior alcance, como em muitos lugares da América do Sul. Sua argumentação é sustentada pela evocação de vários exemplos de missionários que atuaram em diversas partes do mundo, incluindo os primeiros jesuítas (COOK, 1909, p. 151-2).

O equipamento fotográfico, na perspectiva de Cook (1909), seria suficiente para que o missionário trabalhasse algumas semanas e obtivesse o salário anual. Quanto mais ele fosse

⁹³ Frei Raphael de Taggia compunha o conjunto de freis capuchinhos solicitados à Sede da Igreja Católica em Roma pelo Império Brasileiro para evangelizar e civilizar os povos indígenas do então norte de Goiás, mais precisamente, os povos localizados às margens dos rios Araguaia e Tocantins. Desde junho de 1847, atuou junto aos Krahô e fundou a cidade de Pedro Afonso (SILVA, 2006, p. 415-416).

liberado das atividades de manutenção própria, mais eficaz seria a atuação missionária em virtude do tempo disponível para empreender nesta última tarefa. Ao longo da narrativa de Cook, encontramos pistas que denotam o interesse do missionário no estabelecimento de um trabalho de evangelização no então norte de Goiás. Para isso, todos os dados são analisados: aspectos climáticos, custo dos alimentos (farinha, milho, arroz) calculado em dólares, ausência de médicos, marceneiros, farmacêuticos, condições de comunicação com outros lugares pelos correios, incidência de febres, frutas nativas, dentre outros.

A narrativa segue contando as experiências de Cook (1909) em cidades como Piabanha, atual Tocantínia-TO, e Rio do Sono. Nesta última, recebe a visita de George R. Witte, um missionário que se tornou interessado nos povos indígenas brasileiros a partir da publicização da visita de Sepé ao Rio de Janeiro, para solicitar, dentre outras intervenções públicas, escola e implementos agrícolas para sua aldeia aceder à *civilização*. Um dos propagandistas da situação foi Horace M. Lane (1837-1912).

Lane tornou-se não apenas um patrocinador da excursão da professora Leolinda Daltro, como também abrigou seus filhos no colégio que administrava sob o regime de internato e divulgou os eventos envolvendo os Xerente em periódicos protestantes como o *The Missionary Magazine*, nos Estados Unidos. Em 1898, ele assinou um texto com o título *The indians of Brazil*⁹⁴, se referindo ao evento citado, que havia ocorrido em 1897, e teria se encontrado com Sepé, em São Paulo no retorno deste para o seu povo.

Lane afirma que os Xerente teriam sido “amansados” por frei Raphael de Taggia, mas não teriam sido cristianizados por ele. Em virtude da divulgação do intento frustrado de Sepé (Lane não menciona o trabalho da professora Leolinda Daltro), George R. Witte estaria a caminho dos sertões do norte goiano para atender as solicitações dos Xerente.

Estudante de medicina, Witte abandonou os estudos para tal empreendimento contando apenas com recursos oriundos de pessoas voluntárias. Após estudar a língua em Portugal, Witte foi para o Pará, seguindo até Piabanha, próximo à principal aldeia dos Xerente e residência de Sepé. Pelo caminho aberto pelos Xerente, a intenção era chegar até os indígenas do Vale do Araguaia, possivelmente incluindo os Javaé. A pequena agência missionária responsável por enviar Witte à região central do Brasil dependia de recursos adquiridos voluntariamente, uma posição criticada por Lane. O autor do texto acreditava que o plano poderia dar certo em longo prazo e não para o caso de quem saía em situação de escassez financeira, como Witte, sem

⁹⁴ LANE, Horace. The Indians of Brazil. In: *The Missionary Magazine*, Philadelphia, March, 1908, v. 10, n. 3, p. 91-92.

condições de comprar roupas ou satisfazer despesas necessárias, além do pagamento da passagem até o Pará.

Siepierski demonstrou em artigo sobre as missões protestantes, os motivos pelos quais os missionários começaram a depender de recursos adquiridos por eles mesmos, libertando-se das imposições das agências missionárias. A autonomia financeira significava também autonomia para escolher o lugar a ser evangelizado (Cf. SIEPIERSKI, 2015). Uma atitude que fazia frente à postura das grandes agências missionárias protestantes nos séculos XIX e início do XX, ao destinar seus recursos financeiros e humanos para países dos continentes asiáticos e africanos, onde o cristianismo ainda não havia chegado. A independência financeira trazia seus riscos para os missionários, mas também a possibilidade de atuar onde quisessem, principalmente entre os povos indígenas.

Subindo o rio Tocantins pelo Pará, Witte encontrou Cook. Encontrar-se com Witte era, para Cook, uma oportunidade de se exercitar na sua língua nativa, o inglês, após longo período sem comunicar-se nela. No início da conversa, o missionário afirma ter tido dificuldades com algumas palavras, em virtude do esquecimento por não as pronunciar há bastante tempo. O encontro com Witte e o exercício da fala logo lhe possibilitou a fluência na língua inglesa novamente, não obstante ele considerasse como evidente que Cook respondera ao seu “chamado para a natureza” ou estava claramente retornando para o estado primitivo, ao não precisar de talheres para se alimentar.

Sem se conhecerem anteriormente, os dois visitaram os Xerente ao longo do rio do Sono por volta do mês de maio de 1897, portanto, já se fazia aproximadamente cinco meses de exploração do então norte de Goiás por William Cook. Outra excursão seria feita em direção aos Krahô, próximo ao rio Manoel Alves Pequeno, um afluente do Tocantins (aldeias Gameleira e Serrinha). Entre eles predominava a nudez completa, afirmava Cook.

Novamente, aparece na narrativa de Cook a comparação dos povos indígenas como se estivessem no estágio da infância. Ao presenciar os Krahô em suas atividades rotineiras, Cook observa que eles corriam, pulavam e gritavam enquanto retornavam de uma ida à floresta em busca de material para reparar ou construir uma cabana. O comportamento dos Krahô no olhar de Cook, ainda que parecesse uma brincadeira muito animada, igualava-se ao de uma criança, denotando o estágio de infância em que se encontravam (COOK, p. 218).

George Witte e William Cook reuniram-se umas três vezes com os Krahô para conversar sobre o envio de um professor para ensiná-los, como ocorreu na aldeia Gameleira. Inicialmente, eles hesitaram em consentir o pedido. Para Cook, essa reação ocorreu, por um lado, porque os Krahô não os conheciam e também não era claro para eles os motivos da proposta de uma

escola. Por outro lado, a rejeição ocorria também porque, anteriormente, eles tinham sofrido muito com os padres e frades. O certo é que ainda em 1926, Zacharias Campello registra a rejeição (resistência) dos Krahô às investidas de evangelização protestante ao narrar que:

êles faziam de tudo para evitar que os meninos se interessassem na escola e se instruísem. Vi, certa vez, uma mulher índia chorando com o filho no colo. Perguntei-lhe:

- *Ipantu mehim intxi?* (- Por que chora?)

- Com pena de menino. Quando você ensina eu fica pena dêle, porque êle ficar grande já é cristão e não gozará do que índio gosta (CAMPELO, 1970, p. 173).

Cook (1909), ao narrar uma situação em que inquiriu um ex-cacique que mantinha contatos com os brasileiros e compreendia a língua portuguesa, deduziu que o mesmo preferia que os Krahô permanecessem na ignorância para beneficiar-se às suas custas. A fala do ex-cacique, escritas por Cook, é emblemática e denota a resistência dos Krahô em relação à cultura *civilizada* ao negá-la: “Queremos permanecer como Deus nos deixou - nus e pagãos. Eu sou um cristão”, (o que significa que ele foi batizado por um padre) “e uso roupas; Mas quanto ao resto de nós, desejamos continuar como estamos” (COOK, 1909, p. 220, tradução minha).⁹⁵

Para Cook (1909), parecia que as outras pessoas da comunidade desejavam contar com a presença do professor na aldeia, tanto que pediram um tempo para deliberar sobre o assunto e consultar um brasileiro em quem tinham confiança. Após duas semanas, os Krahô decidiram pelo consentimento em relação ao pedido feito pelos missionários. Contudo, até o momento de sua escrita, Cook (1909) afirmava não ter conhecimento de que algum professor havia sido enviado para atuar junto aos Krahô,⁹⁶ embora em 1926, Zacharias Campello tenha iniciado sua prática educativa e civilizacional entre eles.

Cook (1909) e Witte retornaram para o rio do Sono e de lá partiram para o litoral, fazendo um percurso que incluiu o rio Tocantins até Carolina, no estado do Maranhão.

Diante de tais fatos, delineamos quatro características esboçadas por Cook (1909) em sua narrativa da viagem de conhecimento que empreendeu entre os povos indígenas do então norte goiano: a localização dos indígenas em uma escala anterior e inferior ao dos povos ditos *civilizados*; a nudez peculiar; o desconhecimento de ferramentas metálicas e de técnicas de cultivo de solo; e a concepção animista⁹⁷ do mundo.

⁹⁵ “We wish to remain as God left us—naked and pagan. I am a Christian,” (meaning that he had been baptized by a priest) “and wear clothes; but as for the rest of us, we wish to remain as we are.”

⁹⁶ Posteriormente, entre os anos de 1926-1930, Zacharias Campello seria o responsável por estabelecer uma missão batista entre os Krahô.

⁹⁷ Para Émile Durkheim, o animismo configura a religião dos espíritos ao ter “por objeto os seres espirituais, os espíritos, almas, gênios, demônios, divindades propriamente ditas, agentes animados e conscientes como o homem,

Na escala evolutiva, Cook (1909) localiza os povos indígenas na "era da pedra" também entendida como era pré-metal ou a infância do homem, caracterizada pela ausência de mudança social, pois viviam da mesma forma desde “tempos imemoriais” e em estado de nudez completa.

A nudez indígena sempre foi algo que incomodou os missionários e outras pessoas que entravam em contato com os indígenas. Desde os primeiros jesuítas até os colonizadores, havia uma preocupação contínua em vesti-los, uma imposição reiteradamente rejeitada pelos indígenas. Encontramos na literatura de Zacharias Campello (1900-1991) (CAMPELO, 1970, p. 173-175; 1971, p. 18-21), missionário batista que atuou entre os Krahô (1926-1935), uma tentativa de explicação da nudez indígena e ainda uma tentativa de explicação da resistência à evangelização. Para ele, os tais povos são filhos de Jafé, um dos três filhos de Noé, personagem bíblico descrito no livro Gênesis. Os descendentes de Jafé se espalharam pelas *ilhas do Oriente*, constituindo-se nos primeiros povos a construir jangadas e empreender a navegação. Em função dessas habilidades, foram explorando cada vez mais o espaço costeiro do Norte até chegarem à América do Norte, avançando em direção à América do Sul.

Os descendentes de Jafé constituem, portanto, um povo único, mas com características peculiares, dado a isso o surgimento do chinês, do japonês e do índio. Especificamente sobre os indígenas, Campello aponta a irredutibilidade como uma de suas peculiaridades, sendo essa a característica que leva os povos indígenas a manterem sua nudez. Ele também defende que os indígenas brasileiros remontam suas origens ao paraíso em que vivia Adão e Eva antes do evento do pecado.

Eis aí a razão de nossas matas amazônicas estarem povoadas por esses Adãos e essas Evas, numa tentativa de se manterem naquele padrão de vida do Paraíso, anterior à queda do homem – não somente no que diz respeito ao nudismo, porém, principalmente, na maneira de viver à custa da natureza, comendo as frutas das árvores que Deus plantou, os peixes de suas águas e as caças de suas matas.

[...]

Por isto o índio,

Não trabalha,

Não se civiliza,

Não se veste,

Nem se cristianiza (CAMPELO, 1970, p. 176).

mas que se distinguem dele pela natureza dos poderes que lhes são atribuídos e, sobretudo, pela característica particular de não afetarem os sentidos do mesmo modo: normalmente não são perceptíveis a olhos humanos” (DURKHEIM, 1996, p. 34).

A perspectiva de Zacharias Campello encontra respaldo na prática evangelizadora de religiosos que atuaram na América Espanhola no século XVI, tais como Vasco de Quiroga (1470-1565), importante defensor da “colonização pacífica, baseada, sobretudo na evangelização” (WITEZE JÚNIOR; NAZARENO, 2014, p. 2012). Quiroga deixou a Espanha e foi para o México em 1530, lugar onde desenvolveu os *pueblos-hospitales*, célula base de seu modelo para a colonização, adaptada da Utopia de Thomas Morus para o contexto do México.

Quiroga acreditava ser possível concretizar a Utopia na América [...] a utopia era impossível no Velho Mundo porque lá estava o velho homem, mas no Novo Mundo seria possível, porque os homens eram outros.

Quiroga tinha um projeto de transformação do homem e os índios eram o ingrediente principal. Os colonos espanhóis não serviriam para esse propósito, pois estavam muito corrompidos, ao contrário dos índios, cheios de boas qualidades e próximos à Idade do Ouro. Ou seja, os índios não eram primitivos e bárbaros, mas deveriam ser mantidos afastados dos colonos para não serem contaminados! Ao mesmo tempo esse afastamento da sociedade europeia fazia os índios ficarem distantes da política, das instâncias de decisão (Idem, p. 113, 116).

Se havia essa concepção dos povos indígenas como pessoas menos corrompidas que os ditos *civilizados* e, em função disso, mais portadoras de valores morais que os europeus ou brasileiros e, portanto, dignas de serem evangelizadas dentro dos padrões cristãos, havia também uma concepção de mais longa duração, na qual tanto o pensamento de Quiroga como o de Campello se sustentavam, dadas as suas especificidades. Trata-se do esquema de divisão tripartida do mundo sugerida por Heródoto e aceita pelos pensadores mais importantes da Antiguidade, como Eratóstenes, Hiparco, Políbio, Estrabão, Plínio, Marino e Ptolomeu. Coube a Santiado Castro-Gomez (pautado por Edmundo O’Gorman, 1991) explicá-la nos seguintes termos:

O mundo era visto como uma grande ilha (*os orbis terrarum*) dividida em três grandes regiões: Europa, Ásia e África. Embora alguns supusessem que nos antípodas, ao sul do *orbis terrarum*, houvesse outras ilhas talvez habitadas por uma espécie diferente de “homens”, o interesse de historiadores e geógrafos antigos se centrou no mundo por eles conhecido e no *tipo de população* que abrigava suas três regiões principais. A divisão territorial do mundo se tornou em uma divisão populacional de natureza hierárquica e qualitativa. Naquela hierarquia, a Europa ocupava o lugar mais importante, pois seus habitantes eram considerados mais civilizados e cultos do que os da Ásia e da África, considerados por gregos e romanos como “bárbaros” (O’Gorman, 1991: 147) (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 52, grifos no original; tradução minha).⁹⁸

⁹⁸ “El mundo era visto como una gran isla (el *orbis terrarum*) dividida en tres grandes regiones: Europa, Asia y Africa. Aunque algunos suponían que en las antípodas, al sur del *orbis terrarum*, podían existir otras islas quizás habitadas por una especie distinta de «hombres» el interés de los historiadores y geógrafos antiguos se centró en el mundo por ellos conocido y en el *tipo de población* que albergaban sus tres regiones principales. La división

Com algumas modificações, Castro-Gomez continua: os intelectuais cristãos da Idade Média se apropriaram desse esquema de classificação populacional. Reinterpretaram, por exemplo, o dogma cristão de que todos os homens descendem de Adão e que estes poderiam ser encontrados na Europa, na Ásia e na África, sendo que, por razões doravante teológicas, a Europa continuou a ocupar um lugar privilegiado em cima das outras regiões.

As três regiões geográficas foram vistas como o local onde os três filhos de Noé se estabeleceram após o dilúvio e, portanto, como habitados por três tipos de pessoas completamente diferentes. Os filhos de Shem povoaram a Ásia, os de Ham povoaram a África e os de Jafef povoaram a Europa. As três partes do mundo conhecido foram ordenadas hierarquicamente segundo um critério de diferenciação étnica: os asiáticos e os africanos, descendentes dos filhos que, segundo o relato bíblico, caíram em desgraça com o pai, foram considerados racial e culturalmente inferiores para os europeus, descendentes diretos de Jafé, o amado filho de Noé (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 53, tradução minha).⁹⁹

Em termos cartográficos, essa divisão do mundo foi representada no “mapa medieval (Século XIII) do tipo T-O, pensado por Isidoro de Sevilha e impresso em 1472, no qual a forma em ‘T’ simboliza o grande sacrifício de Jesus morto na cruz e o ‘O’, ou círculo, representa a harmonia deste mundo único e fechado em si mesmo.” (NAZARENO; CARDOSO, 2013, p. 248). O T/O cristão também faz

Referência a mapas medievais nos quais, dividindo o mundo então conhecido (Europa, África, Ásia), um T era usado para representar, horizontalmente, os rios Don e Nilo (ou, possivelmente, o Mar Vermelho), que tradicionalmente separavam a África e a Europa da Ásia, e, verticalmente, o Mar Mediterrâneo, indicando o leste. O T representava também a cruz do *tau*, símbolo cristão que colocava Jerusalém, seu centro do mundo, na interseção dos cortes horizontal e vertical. O O que circulava o T representava a ideia antiga e medieval cercado pela água (OLIVEIRA, 2003 apud MIGNOLO, 2003, p. 50, grifo no original).

Em que pesem as divergências entre a reinterpretação de uma teoria da divisão classificatória da população mundial dos tempos da antiguidade pelo cristianismo medieval (os europeus como descendentes de Jafé) e a concepção de Campello no século XX (os povos

territorial del mundo se convirtió en una división poblacional de índole jerárquica y cualitativa. En esa jerarquía Europa ocupó el lugar más eminente, ya que sus habitantes eran considerados más civilizados y cultos que los de Asia y Africa, tenidos por griegos y romanos como «bárbaros» (O’Gorman 1991:147).”

⁹⁹ “Las tres regiones geográficas eran vistas como el lugar donde se asentaron los tres hijos de Noé después del diluvio y, por tanto, como habitadas por tres tipos completamente distintos de gente. Los hijos de Sem poblaron Asia, los de Cam poblaron Africa y los de Jafet poblaron Europa. Las tres partes del mundo conocido fueron ordenadas jerárquicamente según un criterio de diferenciación étnica: los asiáticos y los africanos, descendientes de los hijos que, según el relato bíblico, cayeron en desgracia frente a su padre, eran tenidos como racial y culturalmente inferiores a los europeos, descendientes directos de Jafet, el hijo amado de Noé.”.

indígenas, constituidores com os povos asiáticos de um povo único, descendentes de Jafé, mas que passaram por um longo processo de migração até chegar às Américas), tais ideias contribuíram, de acordo com Walter Mignolo, para a taxinomização étnica e religiosa da população global a partir do século XVI, convertendo-se no primeiro grande discurso do mundo moderno: o discurso da limpeza de sangue, ou seja, o primeiro esquema de classificação da população mundial, no qual os cristãos puros (não misturados a judeus, mouros e africanos) poderiam se estabelecer em solo americano (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 51). Seria a constituição do *Orbis universalis christianus* (MIGNOLO, 2003).

Desde então, a América não seria vista na sua alteridade, mas como um “cenário natural de prolongamento do homem branco europeu e sua cultura cristã.” (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 55).¹⁰⁰ Taxativa e unilateral, as ponderações de Campello paradoxalmente aludem ao protagonismo indígena na pretensa imposição cultural oriunda dos agentes externos, assumida pelos europeus desde o século XVI e, depois disso, pelos representantes da cultura cristã e ocidental, em uma clara demonstração do caráter intercultural e de resistência dos povos indígenas. Ele narra:

Nas lendas das origens, a raça humana começa sempre com a tribo de que está falando. O que mais me despertou a atenção nessa observação foi o fato de os índios rirem, a bom rir, sempre que alguém lhes aconselha a adotarem o vestuário ou a aceitarem nossas crenças. Nessas ocasiões, eles tomam sempre a atitude que toma o sábio quando o ignorante lhe tenta ensinar, ou a dum crente quando um incrêdo quer persuadir (CAMPELO, 1970, p. 174).

Dessa forma, conjecturamos que os missionários protestantes ou outros agentes imbuídos da cultura ocidental que excursionavam pelas terras indígenas em busca de conhecê-las para determinados propósitos – econômicos ou religiosos – não reconheciam diretamente a atuação indígena em decidir, com base em sua própria experiência cosmológica, a aceitação ou não de determinados comportamentos ou concepções alheias à sua própria cultura. Ao invés disso, os missionários forjavam explicações sobre eles, calcadas na racionalidade moderna responsável por transmitir secularmente critérios de hierarquização dos povos, com base na pretensa trajetória linear e evolutiva.

Alguns dos princípios da racionalidade moderna pautava-se nas teorizações de Immanuel Kant sobre raças.¹⁰¹ Em um ensaio de 1775, Kant identificou quatro raças humanas:

¹⁰⁰ “escenario natural parala prolongación del hombre blanco europeo y su cultura cristiana.”.

¹⁰¹ Cf. texto “Von der verschiedenen Rassen der Menschen” (1777), de Immanuel Kant, traduzido por Jon Mark Mikkelsen e publicado em *Race and the Enlightenment: A Reader*, editado por Emmanuel Chukwudi Eze (Oxford: Wiley-Blackwell, 1997) no link: <https://blackcentraleurope.com/who-we-are/>. Acesso em: 16/08/2018.

Creio que só é necessário pressupor quatro raças para poder derivar delas todas as diferenças reconhecíveis que se perpetuam [nos povos]. 1) a raça branca, 2) a raça negra, 3) a raça dos hunos (mongol ou Kalmúnica), 4) a raça hindu ou hindustânica [...] destas quatro raças creio que podem derivar-se todas as características hereditárias dos povos, seja como [formas] mestiças ou puras (Kant, 1996: 14-15, apud Castro-Gomez, 2005b, p. 40, tradução minha).¹⁰²

Nessa classificação, os povos indígenas americanos eram tidos como uma variante da raça mongólica. Porém, uma década depois, de acordo com Castro-Gomez (2005b), Kant se familiariza com a literatura de viagem e, sob influência de Johann Friedrich Blumenbach, taxinomiza novamente as raças, desta vez com base na cor da pele, na geografia e no clima. Os indígenas aparecem nessa nova classificação como uma quinta raça, de pele vermelha, situados na América.¹⁰³ Todavia, ainda sobre a taxinomia evolutiva de Kant, Castro-Gomez faz um importante esclarecimento:

Não obstante, a tese básica de Kant continua sendo a mesma: as quatro raças não somente correspondem a diferenças entre grupos humanos marcados por determinações externas (clima e geografia), senão que também, e sobretudo, correspondem a *diferenças concernentes ao caráter moral dos povos*, isto é, diferenças internas marcadas pela capacidade que tem esses grupos ou indivíduos de superar o determinismo da natureza. Em outras palavras, Kant está dizendo que a raça, e em particular a cor da pele, deve ser vista como um indicativo da capacidade ou incapacidade que tem um povo para "educar" (*Bildung*) a natureza moral inerente a todos os homens (1996: 68).

De fato, por seu peculiar temperamento psicológico e moral, algumas raças não podem se elevar à autoconsciência e desenvolver uma vontade de ação racional, enquanto que outras vão educando a si mesmas (isto é, progridem moralmente) através das ciências e das artes. Os africanos, os asiáticos e os americanos são *raças moralmente imaturas* porque sua cultura revela uma incapacidade para realizar o ideal verdadeiramente humano, que é superar o determinismo da natureza para se colocar sob o império da lei moral. Somente a raça branca, por suas características internas e externas, é capaz de levar a cabo este ideal moral da humanidade (CASTRO-GOMEZ, 2005b, tradução minha).¹⁰⁴

¹⁰² “Creo que sólo es necesario presuponer cuatro razas para poder derivar de ellas todas las diferencias reconocibles que se perpetúan [en los pueblos]. 1) la raza blanca, 2) la raza negra, 3) la raza de los hunos (mongólica o kalmúnica), 4) la raza hindú o hindustánica [...] De estas cuatro razas creo que pueden derivarse todas las características hereditarias de los pueblos, sea como [formas] mestizas o puras (Kant, 1996: 14-15).”

¹⁰³ A taxinomia de Kant identificava cinco raças: a branca na Europa, a amarela na Ásia, a negra na África e a vermelha na América (Castro-Gomez, 2005b, p. 40-41).

¹⁰⁴ “No obstante, la tesis básica de Kant continúa siendo la misma: las cuatro razas no sólo corresponden a diferencias entre grupos humanos marcadas por determinaciones externas (clima y geografía), sino que también, y sobre todo, corresponden a diferencias en cuanto al carácter moral de los pueblos, es decir, a diferencias internas marcadas por la capacidad que tienen esos grupos o individuos para superar el determinismo de la naturaleza. En otras palabras, Kant está diciendo que la raza, y en particular el color de la piel, debe ser vista como un indicativo de la capacidad o incapacidad que tiene un pueblo para “educar” (*Bildung*) la naturaleza moral inherente a todos los hombres (1996: 68).

En efecto, por su peculiar temperamento psicológico y moral, algunas razas no pueden elevarse a la autoconciencia y desarrollar una voluntad de acción racional, mientras que otras van educándose a sí mismas (es decir, progresan

Kant sobrevaloriza a mente em detrimento do corpo ao considerar os valores morais como capacidade de apenas uma raça, a europeia, de evoluir em todas as áreas, se distinguindo das outras e distanciando delas pela pretensa superioridade peculiar. Tal perspectiva ultrapassou os séculos para se manifestar na escrita missionária no limiar dos séculos XIX e XX, ao perspectivar os povos indígenas como povos imaturos, localizados na “infância” da humanidade, isolados das possibilidades de desenvolvimento técnico e moral por não estabelecerem contatos com as “raças superiores”.

Para Cook, os povos indígenas não usavam ferramentas metálicas para cultivo do solo por desconhece-las, com exceção daqueles povos que tiveram contato com “raças superiores”. Possivelmente, os Karajá (os *Iny* de maneira geral) era um desses povos, em virtude dos conhecimentos de ferramentas e técnicas de cultivo do solo que possuíam. Na viagem que realizou em 1923, pelo Vale do Araguaia, Benedito Odilon Propheta, missionário brasileiro escreveu: “este anno é a única gente abastada da melhor lavoura na bacia do Araguaia, [...] entre as aldeias que frequentei.” (PROPHETA, 1924, p. 25). Possivelmente por isso, os Karajá foram considerados por ele mesmo como o melhor povo indígena brasileiro.

Por fim, na perspectiva de Cook, os povos indígenas eram detentores de uma concepção animista do mundo (COOK, 1909, p. 58). Situados na categoria americanos, conforme modelo de classificação das pessoas proposto por Carl Linné,¹⁰⁵ que se diferenciava da classificação kantiana por “buscar descrever objetivamente o mundo natural a partir do agrupamento de diferentes indivíduos (minerais, animais, plantas, seres humanos) em categorias abstractas (gênero, classe e espécie) com o fim de estabelecer *semelhanças formais* entre eles” (CASTRO-GOMEZ, 2005b, p. 39-40, tradução minha)¹⁰⁶, os indígenas eram também selvagens, por viverem nas selvas e serem dominados por crenças e costumes que os tornavam pessoas infelizes (GIRALDIN, 2002).

Cook concebia um trabalho missionário central que abrangesse os povos indígenas do rio Araguaia e seus afluentes. Na edição de 24 de 10 de março de 1900, ele questiona: “Por que

moralmente) a través de las ciencias y las artes. Los africanos, los asiáticos y los americanos son razas moralmente inmaduras porque su cultura revela una incapacidad para realizar el ideal verdaderamente humano, que es superar el determinismo de la naturaleza para colocarse bajo el imperio de la ley moral. Sólomente la raza blanca europea, por sus características internas y externas, es capaz de llevar a cabo este ideal moral de la humanidad.”

¹⁰⁵ Carl Von Linné (1707-78) ou Carolus Linnaeus era um cientista sueco que lançou as bases para o moderno esquema de taxonomia.

¹⁰⁶ “[...]buscaba describir objetivamente al mundo natural a partir de la agrupación de diferentes individuos (minerales, animales, plantas, seres humanos) en categorías abstractas (género, clase y especie) con el fin de establecer semejanzas formales entre ellos.”

não estabelecer um trabalho central para os índios do Araguaia?”.¹⁰⁷ A resposta viria em seguida com uma proposição prática. De acordo com o missionário, o estabelecimento de uma base missionária central teria início com a aquisição de um terreno estratégico no Vale do Araguaia, para que a convivência com os povos indígenas da região, ao longo do tempo, resultasse em confiança e amizade por parte desses. De início, a missão poderia demandar um pouco mais de trabalho, mas após o estabelecimento, a despesa diminuiria. Cumprida essa etapa, os povos indígenas seriam convidados a frequentar a missão estabelecida, de maneira a alcançar os *civilizados* também. Uma concepção contrária à Missão Indígena Inglesa instalada nas décadas de 1920-30 no Vale do Araguaia, que visava apenas os povos indígenas.

3.2 Frederick Charles Glass: em busca de um intérprete para a evangelização

No livro *Aventuras com a bíblia no Brasil* (GLASS, s/d) é o próprio autor, o missionário Frederick Charles Glass (1871- 1960), que narra sua chegada ao país, no ano de 1892, aos vinte e um anos de idade. Britânico, veio ao Brasil para trabalhar na Companhia da Estrada de Ferro do Espírito Santo. Depois, se tornou funcionário da Companhia de Mineração São João D’El Rei Ltda. para trabalhar nas Minas de Ouro de Morro Velho (MG), no cargo de “oficial de experiências”.

Glass era o responsável por organizar as reuniões religiosas da comunidade britânica para os funcionários da companhia de mineração, mas ele mesmo, conforme narra no livro, vivenciava uma religiosidade insignificante. Durante o trabalho nas minas, Glass conheceu Reginaldo Young, colega de trabalho canadense que ocupava a função de datilógrafo e também missionário da *New York Bowery Mission*. Por intermédio de Young, a conversão de Glass se deu em 1897. Fatores relacionados à saúde de Glass o impediriam de continuar trabalhando na companhia de mineração, circunstância em que ele se reconheceu como vocacionado para o trabalho missionário, ao se tornar colporteur¹⁰⁸.

Em 1905, os dois missionários passaram a pertencer à *South American Evangelization Mission* (SAEM). Essa agência foi fundada em 1885, na Inglaterra. Uma instituição que na sua origem atuava na Argentina, mas transferiu sua base de atuação para o Brasil por volta de 1905, ao estabelecer bases missionárias nas regiões norte (Maranhão) (Cf. SANTOS, 2004)¹⁰⁹ e

¹⁰⁷COOK, W. A. Canoeing on the Araguaya. By Rev. W. A. Cook. Missionary to South America. In: *Christian and Missionary Alliance*, Nyack and New York, V. 24, 10/03/1900, n. 10, capa.

¹⁰⁸ Comerciante de literatura religiosa.

¹⁰⁹Lyndon de Araújo dos Santos demonstra em sua tese de doutorado como diversas agências missionárias inglesas atuaram no estado do Maranhão no início do século XX, incluindo as missões entre povos indígenas.

sudeste (São Paulo). Tempos depois, a SAEM se fundiu com a *Evangelical Union of South America – EUSA*¹¹⁰ (União Evangélica Sul Americana – UESA), missão responsável pela reivindicação e manutenção de pessoas estrangeiras que levassem a cabo a difusão do protestantismo não apenas no Brasil, mas também em outros países da América Latina, como Argentina e Peru.

A primeira excursão de colportagem de Glass é narrada em seu livro *Aventuras com a bíblia no Brasil*, obra publicada em 1923, em Londres, como *Adventures with the Bible in Brazil*.

Nessa narrativa, Glass relata sua primeira excursão missionária, quando percorre a distância de Ouro Preto-MG até Vitória-ES como colportor da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, passando pelo Rio de Janeiro e outras cidades, além de narrar as viagens de outros colportores que estavam sob seu comando. A obra compõe-se de quarenta e um capítulos, parte deles dedicado a narrar as excursões pelas cinco regiões brasileiras, incluindo regiões de fronteira, como a do Alto Amazonas, indo em direção à Colômbia.¹¹¹ Esta análise se restringe às viagens de Glass pelo Vale do Araguaia, narrada com maior ou menor ênfase nos três livros que publicou.

O interesse de Glass pelos povos indígenas ocorreu em sua primeira licença do trabalho missionário, na cidade de Londres (GLASS, *Aventuras... s/d*, p. 22), provavelmente na primeira década do século XX. Sua perspectiva ultrapassa o território nacional e tem como panorama os povos indígenas da América Latina, continente considerado por vários grupos missionários como o continente negligenciado pelas grandes agências missionárias protestantes. Em 31 de outubro de 1902, *O Jornal Baptista* corrobora essa informação ao noticiar a partida de duzentos missionários da Inglaterra, em demanda de países estrangeiros. Destes, cento e oitenta representavam a Sociedade Missionária da Igreja Anglicana e vinte a União Batista, contudo, nenhum deles estaria a serviço da América Latina, que continuaria com o status de *The Neglected Continent*.¹¹²

Dessa forma, as grandes sociedades missionárias direcionavam suas ações para os continentes africano e asiático, atuando em lugares como China e Japão, em detrimento da América do Sul. Tal posicionamento era questionado por agências menores como a de Glass,

110 As agências que se uniram para constituir a *Evangelical Union of South America* (EUSA) são: *South American Evangelical Mission* (SAEM), a que Archie Macintyre estava ligado inicialmente, *Regions Beyond Missionary Union* e *Help for Brazil Mission*. Em 1990, a UESA passou a se chamar *Latin Link* (CAVALCANTE, 2014, p. 59).

111 Glass fez seis excursões durante quarenta anos de experiência como colportor. Além da região do rio Putumayo, na Colômbia, ele percorreu também a fronteira que divisa o Brasil com países como Argentina e Paraguai.

112 Echos. Notícias da Inglaterra. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 31 de outubro de 1902, n. 41, p. 4.

que mantinha trabalhos de evangelização, incluindo uma escola e um orfanato, entre os Quechua, no Peru, com intenções de ampliá-lo para outros povos em outras regiões (GLASS, Aventuras... s/d, p. 149). Além dessa, outras agências missionárias também atuavam na América Latina. Glass cita uma agência australiana cujo interesse estava voltado para os indígenas bolivianos e uma agência anglicana com atuação no Chaco Paraguai, além de esforços individuais de missionários, provavelmente similar à proposta da ACM de W. A. Cook, por todo o continente. Um trabalho ínfimo, afirma Glass, dada a vastidão continental da América do Sul.

Sem indicar datação, Glass e mais dois colportores foram comissionados pela União Evangélica Sul Americana "para averiguar a praticabilidade de se iniciar alguma espécie de trabalho evangelístico entre os índios" do Alto Amazonas (GLASS, Aventuras... s/d, p. 16). Acompanhado de quatro nativos da Guiana Britânica, o grupo pretendia encontrar "grande quantidade de índios das tribos de Miranha, Bora, Witoto e Androque" que, segundo informa, habitavam a região do rio Putumayo¹¹³, na Colômbia, região fronteira ao Brasil. Entretanto,

Após muitas semanas de viagens exaustivas e investigações, de planos feitos e desfeitos, incluindo semanas de pesado trabalho com machados, quando limpávamos seções de espessa floresta Amazônica para futura residência e cultivo, abandonamos toda esperança de sucesso para o trabalho da Missão (Idem).

Decepcionados por não os encontrar, "a organização de novos planos de ação tornaram-se imperativas e urgentes". Provavelmente, Glass imaginava efetivar uma missão entre os indígenas do Brasil Central, pois o capítulo seguinte traz justamente a narração de uma viagem feita na companhia de Antão, seu companheiro convertido durante a expedição malograda do Alto Amazonas.

Em sua narrativa, constituída por capítulos independentes, desenvolvidos com base em um personagem principal, é revelada a intenção de "estabelecer um centro permanente de esforços evangélicos entre os católicos, centro que constituísse uma base para o território indígena, que ficava situado na parte de trás" (Glass, Aventuras... s/d, p. 58). Para isso, alugaram, na região central da Cidade de Goiás, um pequeno salão para estabelecer um trabalho de evangelização com o intuito de também amparar a atuação de protestantes no Vale do Araguaia.

¹¹³ Um dos mais importantes afluentes do rio Amazonas, esse rio é conhecido como rio Iça no trecho brasileiro.

A narrativa de Glass prescinde de uma sequência cronológica. Caracteriza-se por ter como pano de fundo um acontecimento ou, como é predominante, um personagem central. Em torno desse personagem, todas as informações em relação à difusão do protestantismo são feitas, como indicação de nomes de lugares e de pessoas, estimativa de literaturas comercializadas ou datação, quando ocorre. Por não ter uma sequência linear, as datas quase não aparecem. Por exemplo, a expedição do Putumayo, na região do Alto Amazonas, é narrada no terceiro capítulo do livro. Apenas no capítulo doze, Glass informa que estivera ausente da Cidade de Goiás por quatro anos, período em que esteve em São Paulo, Inglaterra e no Alto Amazonas (GLASS, *Aventuras...* s/d, p. 77).

Em virtude da ausência de uma sequência cronológica na narrativa de Glass, inferimos que o plano da UESA de investir em missões para os indígenas das regiões centrais do Brasil é anterior às intenções de implantá-las em outros lugares ou, pelo menos, eram concomitantes. Para isso, deveriam contar com outros missionários, como os que acompanhavam Glass ao Alto Amazonas. Além disso, o projeto missionário superava uma perspectiva regional. A região do Vale do Araguaia e a região do Alto Amazonas integravam os propósitos efetivos de uma missão continental voltada para a América do Sul, uma perspectiva também encontrada entre os missionários adventistas que atuavam na região nas décadas de 1920 e 1930.

A primeira viagem de conhecimento de Glass no Vale do Araguaia ocorreu em meados de 1909, ocasião em que visitou a aldeia Karajá, do Capitão João (GLASS, *Aventuras...* s/d, p. 141).¹¹⁴ É em seu livro *A thousand miles in a dug-out; being the narrative of a journey of investigation among the red-skin Indians of central Brazil*, escrito em 1909 e publicado em 1911, em Londres, que Glass narra a ida de Odidi (doravante *Woodidi*¹¹⁵), um indígena Karajá, para sua missão na Cidade de Goiás. Essa narrativa de 85 páginas, estruturadas em seis capítulos, aborda exclusivamente a excursão de conhecimento de Glass pelo Vale do Araguaia, com vistas ao estabelecimento de uma missão entre os povos da Ilha do Bananal.

Woodidi e outros quatro companheiros Karajá haviam partido de sua aldeia aproximadamente um ano antes [provavelmente 1908] para observar “o mundo do homem branco”. O destino foi a casa alugada por Glass na Cidade de Goiás, então posto avançado da UESA, onde também já se encontrava Archie Macintyre, o sucessor de Glass. Sozinho, tendo em vista que seus amigos retornariam às suas aldeias, *Woodidi* resolvera ficar para “melhorar a si mesmo”, de acordo com a escrita de Glass (1911, p. 3).

¹¹⁴ Essa viagem foi narrada no capítulo XIV do livro *Aventuras com a bíblia no Brasil*, p. 152-192.

¹¹⁵ Conforme a língua *Iny rybè*, informado pela professora Dr. Maria Socorro Pimentel da Silva.

O registro de acontecimentos como esse na narrativa de Glass aponta para a presença indígena na então capital goiana como representativo do contato entre indígenas e não indígenas por iniciativa dos primeiros. Glass conta como alguns anos antes um grupo de aproximadamente vinte Karajá visitou a capital, causando alvoroço entre a população, em virtude da aparência “despida e inapropriada” deles. Tal fato levou o governo local a providenciar vestimentas (calças e camisas) para os indígenas. Por não saber usá-las, Glass os teria ajudado. Contudo, para o missionário, tão logo eles “partiram, se desfizeram imediatamente e com prazer dos presentes do govêrno” (GLASS. Aventuras... s/d, p. 136).

Os dados fornecidos por Glass sobre *Woodidi* apontam similaridades com a experiência dos vinte Karajá. Ao lado de Glass, no posto da UESA, lugar em que passou a morar, *Woodidi* cortou seu cabelo, passou a usar roupas e a chamar o missionário de pai, como mostra as figuras 1 e 2.

Figuras 1 e 2: *Woodidi* aparentemente *selvagem* e *civilizado*



Fonte: GLASS, 1911, s/p.

Demonstrando habilidades concernentes ao aprendizado, ele logo seria submetido à alfabetização, aprendendo as letras do alfabeto, embora seu conhecimento da língua portuguesa fosse limitado (GLASS, 1911, p. 3). No retorno à sua aldeia, *Woodidi* dispunha de

uma grande quantidade de peças de roupas supérfluas, incluindo um chapéu de palha, um colarinho muito esquisito e uma gravata, um velho paletó de alpaca, que havia trazido carinhosamente de Goiás como um troféu da civilização, com o qual tencionava deslumbrar os olhos de seus numerosos e valorosos parentes (GLASS. Aventuras... s/d, p. 142).

A aparência externa de *Woodidi*, conforme registros escritos e imagéticos expostos no relato de Glass, provocou reações contrárias entre os Karajá. Ao longo da viagem de retorno, o missionário afirma que ele evidentemente estava se sentindo em casa quando, na primeira parada, começou a correr pela praia em busca de ovos de tartaruga, embora não tivesse tirado a roupa, conforme previsões de algumas pessoas (GLASS. A thousand... s/d, p. 9). Por outro lado, ao invés do esperado pelo seu amigo Karajá, na sua aldeia todos o cercaram “cheios de crítica”, provocando em *Woodidi* reações parecidas com constrangimento, pela maneira com que seu traje era detalhadamente investigado. Ao descobrirem o corte do cabelo, após retirarem seu chapéu, “uma espécie de arrepio percorreu todo o grupo de cabelos compridos e logo em seguida eu os vi tentando aparar de um modo mais a seu gosto, o pouco cabelo que restava da cabeça de seu parente”.

Finalmente, após o estranhamento pelo novo estereótipo de *Woodidi*, ou seja, sua *modernised appearance*, a presença de Glass seria notada, seguindo a mesma recepção dada a *Woodidi*, ou seja, com surpresa, estranhamento e repulsa:

[...] por algum tempo olharam para mim da mesma maneira que um menininho olha pela primeira vez para um urso pardo. As crianças Carajás, com seus gritinhos esquisitos, correram para protegerem-se atrás de suas mães, que igualmente pareciam assustadas também; e contudo eu não tinha metade da aparência civilizada de Odidi, com os meus braços e pernas descobertas, meu chapéu Panamá todo amassado, no qual os papagaios com seus bicos havia feito dois grandes buracos. Meu rosto estava quase tão vermelho como os dos índios, queimados pelo sol ardente, e eu realmente parecia tão selvagem quanto seria possível imaginar (GLASS. Aventuras... s/d, p. 142-3).

Além das crianças, das mulheres e até das araras vermelhas, a reação repulsiva em relação à Glass nesse primeiro momento foi evidenciada pelos gritos de uma anciã da aldeia. Com lamentos estridentes dirigidos a *Woodidi*, ela lançava para Glass muitos olhares e gestos desanimadores. No entendimento de Glass, a anciã o responsabilizava pela longa ausência de *Woodidi* da aldeia (entre oito meses a um ano) ou pelo corte de seu cabelo.

Para contornar a embaraçosa recepção, o missionário circularia pela aldeia em busca de amizade com outros indígenas. Seus artifícios eram os escassos vocábulos da língua Karajá,

que aprendera com *Woodidi*, e objetos para presentear-los, como anzóis, lenços, contas, espelhos e bonecas.

Tal ocorrência não interferiu na boa recepção dada a Glass pela família de *Woodidi*, cujo irmão mais novo “começou a falar, em semelhança de discurso, com tal eloquência que parecia um orador político”. Interpretada a fala por *Woodidi*, Glass entendeu a reivindicação: um pedaço de rapadura, alimento muito apreciado pelos indígenas, segundo o missionário.¹¹⁶

Superado esse primeiro momento, na aldeia o missionário viveria a experiência de compartilhar uma ceia de peixe e tartaruga assada à moda Karajá, isto é, “com escamas, intestinos, areia e tudo o mais”. Tudo ingerido sem sal. Enquanto esperavam, estendidos na areia à margem do rio, Glass ouvia, “com vozes melodiosas, gostosas gargalhadas ou pequenas exclamações”, os diálogos Karajá caracterizados pelo “dom oratório, na voz e nos gestos”. Para si mesmo ininteligível, o missionário compreendia quando o assunto da conversação era a sua presença entre eles, dado o momento que

uma porção de olhos escuros e penetrantes dirigiam-se para o meu lado, e naquele mesmo tom e maneira tão suaves, começaram a criticar minha pessoa e tudo quanto me pertencia, tentaram ter certeza de que meu bigode não era postiço, dizendo muitas cousas que eram às vezes elogiosas e outras depreciativas, mas isto eu apenas poderia imaginar (GLASS. Aventuras... s/d, p. 145).

A situação posta na narrativa de Glass aponta para a interlocução entre observador e observado, uma análise a ser aprofundada adiante, a partir da decolonialidade e do enfoque enactivo.

Apesar de passar alguns dias na aldeia de *Woodidi*, Glass não fora ali difundir o protestantismo, por não saber se comunicar com eles, fato que lamentou. Seu intuito era “explorar e fazer um relatório” com vistas ao estabelecimento de um trabalho missionário entre os indígenas (GLASS, Aventuras... s/d, p. 145-6). Ao final da viagem, Glass teria visitado um número considerável de aldeias e, conseqüentemente, obtido um arsenal razoável de informações relativas aos povos indígenas do Vale do Araguaia (GLASS, Through... s/d, p. 173), além de artefatos Karajá e informações que seriam destinadas à UESA, com vistas ao estabelecimento futuro da missão protestante inglesa próximo ao rio das Mortes e ao rio Tapirapé, ponto final da primeira viagem de Glass, em 30 de agosto de 1909.

¹¹⁶ Conferência. *O Estandarte*. São Paulo, 17 de novembro de 1910, ano 18, n. 46, p. 4.

Para Glass, os critérios para tal escolha advinham da elevação do solo, a facilidade de acesso de outros povos indígenas (Javaé, Xavante, Tapirapé) e a presença de bancos de areia com os quais os indígenas estavam tão inseparavelmente conectados. No olhar missionário, toda a região era interessante por ser de fácil comunicação; ter solos férteis para cultivo de milho, arroz, batata-doce, cana-de-açúcar, mandioca e algodão; possuir trechos de pastos e madeira de excelente qualidade; e ser lugar de variedade de animais e peixes. A implementação da base missionária no Vale do Araguaia necessitaria de uma embarcação para o reconhecimento de outros rios e lugares onde os indígenas habitavam, além de facilitar a comunicação com Santa Leopoldina e o Pará (GLASS, A thousand... s/d, p. 79-81).

A receptividade dos Karajá em relação a Glass o leva a supor o interesse deles pela instrução, que o mesmo afirmava estar prestes a empreender. Diante de tais considerações, ele julgava que tal empreendimento, cujo êxito já era garantido (assim se expressava), merecia todo dinheiro e trabalho dos leitores de sua narrativa. Significava, portanto, ser necessário um alto preparo do missionário disposto à evangelização indígena. Para o trabalho pioneiro, o missionário deveria dispor de algumas habilidades: ter cultura e treinamento; saber administrar, organizar e ensinar; ter conhecimento de agricultura e marcenaria. Era preciso também ser saudável e paciente; possuir alguns bens ou ferramentas para ajudar os indígenas, como teares, enxadas e pequeno maquinário para produzir farinha e açúcar, além de instrumentos de carpintaria (GLASS, A thousand... s/d, p. 82-3).

A conquista da confiança e do respeito indígena deveria ocorrer por meio da afetividade e do exemplo, por isso, a necessidade de que ele vivesse entre os próprios indígenas, se possível. Saber observar e ouvir bem constituíam outras habilidades indispensáveis ao perfil do candidato, pois as utilizaria no aprendizado da linguagem indígena "geralmente desconhecida e oral".

Para Glass, a língua Karajá distinguia-se completamente do português, porém era suave e agradável ao ouvido, sendo aparentemente de fácil aprendizado, pois em um curto período de convivência ele teria compilado um pequeno vocabulário de trezentas palavras de uso geral (GLASS, A thousand... s/d, p. 81). Assim, seria necessário que houvesse tanto um missionário preparado quanto verbas para financiar o início do trabalho, o que não era o caso, ele afirma, no momento em que escrevia (1909).

Ao planejar seu retorno para a cidade de Leopoldina, Glass expressa seu alívio ao pensar em voltar para casa e para a *civilização*. Embora para ele os Karajá denotassem uma “raça de bons selvagens” com moral e costumes superiores a outros povos indígenas, eles ainda nutriam uma postura *selvagem* capaz de atacar um pequeno grupo desarmado como o dele,

composto basicamente por um camarada surdo, saquear seus pertences ou até mesmo ser atingido pelos conflitos interétnicos. Além disso, a temeridade se originava também da impossibilidade de comunicação entre ele e os Karajá, compreensível, muitas vezes, quando estes conversavam, gesticulavam ou olhavam em sua direção, fazendo-o perceber que o assunto era ele mesmo (GLASS. *A thousand... s/d*, p. 173-7).

Em uma sequência de três capítulos (21 a 23), Glass introduz o assunto da evangelização indígena no livro *Aventuras com a bíblia no Brasil* com um tom questionador. Suas indagações têm como base o desinteresse das grandes agências missionárias em demandar esforços para atuar entre “a grande raça indígena da América do Sul” (GLASS. *Aventuras... s/d*, p. 133).

Na contabilidade de Glass, o continente deveria ser habitado por uma média de dez a doze milhões de indígenas pertencentes a povos *civilizados* ou *semi-civilizados*, tais como aqueles encontrados em certas regiões da Argentina, do Paraguai e nos Andes. Todavia, nas regiões (central e noroeste) do Brasil “existem numerosas tribos de índios em completo estado de barbarismo, algumas até consideradas como sendo canibais” (GLASS. *Aventuras... s/d*, p. 133-4), contabilizando um índice populacional de algumas centenas a muitos milhares de habitantes, variando de aldeia a aldeia (Idem, p. 140).

Glass finaliza o capítulo tecendo considerações sobre como começar “a conquista dos índios”. Reconhece não ter a melhor maneira para tal, porém afirma ser essencial “muito cuidado e grande prudência para que o resultado seja o esperado”. Isso significa estudar e planejar antecipada e rigorosamente o lugar para se instalar o primeiro posto missionário, em virtude das inundações. O missionário que aceitasse o desafio da missão deveria ter um perfil disposto a suportar privações e perigos, pondera.

Os entraves para dar início ao trabalho missionário entre os indígenas, Glass apresenta no segundo seguinte. São os perigos oriundos da distância geográfica do lugar, do caráter indígena e de suas inúmeras línguas maternas existentes. A narrativa desse capítulo retrata ainda como obstáculo o relacionamento entre o indígena e o não-indígena, principalmente em virtude da dificuldade na comunicação. Glass retrata detalhadamente a estranheza inicial que a sua presença causa na população da aldeia do Capitão João, seguido por momentos de interação com os moradores da aldeia, nos quais conta com a tradução de *Woodidi*, o indígena Karajá que havia vivido um período na Cidade de Goiás “para ver o mundo do homem branco” e, conseqüentemente, havia passado um tempo no posto avançado da missão na sua companhia.

O terceiro capítulo da sequência dos três relacionados aos indígenas narra a segunda expedição de Glass e Antônio Pessoa, em 27 de abril de 1919.¹¹⁷ O percurso tem início em Maceió, local de residência de Glass por algum tempo, passando pelo Rio de Janeiro, São Paulo e Goiás. Após um mês viajando por terra no lombo de um cavalo, chegaram às margens do Araguaia em 7 de junho. O destino final seria o Pará. A espera por uma "canoa suficientemente grande e resistente" durou dez dias, período em que realizavam reuniões e distribuição de literatura protestante, em frente à Igreja Católica de Santa Leopoldina.

Finalmente, em 17 de junho desceriam o rio Araguaia em uma viagem que durou até 11 de agosto, aproximadamente quatro meses depois do início da expedição, período em que percorreram cerca nove mil e seiscentos quilômetros. Além de passar pelos mesmos povoados não indígenas situados às margens do Araguaia, como São José e Conceição do Araguaia, Glass visitou aldeias Karajá, em algumas delas, pernoitou. Percorreu a Ilha do Bananal, entrando pelo “canal ocidental, chegando ao fim setentrional da ilha duas semanas mais tarde” (GLASS, *Aventuras...* s/d, p. 154), período utilizado para explorar a região do rio Araguaia e seus tributários, sempre com vistas à implantação de uma missão protestante entre os indígenas.

Glass menciona o temor de um dos seus companheiros de viagem em relação aos indígenas. Em virtude do pavor que começou a sentir à medida que iam avançando no território indígena, Tiago, o companheiro, usaria como pretexto “uma doença fingida”. Para Glass, “[o] medo e a falta de confiança nos índios é bastante comum em alguns brasileiros e pode ser o produto de uma consciência má, lembrando o destino cruel que êstes índios haviam recebido de suas mãos, em tempos passados” (GLASS, *Aventuras...* s/d, p. 154).

Nesse caso, reconhecer a soberania indígena de suas terras era fundamental para o missionário. Apesar disso, Glass afirma não ter encontrado muita dificuldade no relacionamento com os Karajá, circunstância favorável para que o missionário visse “os índios [como] os verdadeiros donos e governadores das praias do Araguaia, podendo fazer tudo quanto lhes apraza com aqueles que se aventuram a percorrer seus domínios” (GLASS, *Aventuras...* s/d, p. 155). O tom elogioso de sua escrita abrange diversos aspectos da cultura indígena. Sempre perspectivado pelo olhar europeu, Glass indica que os indígenas não abusavam do poder que detinham, pelo contrário, denotavam

uma raça nobre, honrada e merecedora de toda confiança. É um povo muito distinto, de porte varonil, possuindo muito pouca cousa anormal. Não vi nêles sinal de moléstias de pele, embora sua alimentação seja quase exclusivamente

¹¹⁷ Trechos desse capítulo com o título “Atravez do territorio dos indios Carajás” n’*O Jornal Batista* de 18 de dezembro de 1919, ano 19, n. 51, p. 8-9.

peixe sem sal. Os jovens conservam-se robustos e musculosos, [...]. Suas mulheres e crianças são caladas e modestas e estas especialmente atrativas. Entre eles não há poligamia. As mulheres têm poder e influência na maior parte dos negócios dos Carajás.

Os Carajás têm um gênio alegre e são possuidores de um intenso senso de humor, são facilmente provocados a risos e gargalhadas. Seus cantos esquisitos e selvagens têm realmente grande encanto e fascinação (GLASS, *Aventuras...* s/d, p. 155 e 158).

Após a passagem pela Ilha do Bananal, reencontrou-se com *Woodidi*, seu amigo Karajá. Na aldeia de *Woodidi*, Glass ficaria dois dias, tempo suficiente, segundo o missionário, para fazê-lo íntimo dos indígenas em virtude dos presentes que recebeu na sua partida: bananas e inhame. O reencontro entre Glass e *Woodidi* produziria, na perspectiva do missionário, alegria neste último, ainda que o amigo Karajá se encontrasse “reservado e modesto”. Glass insinua que *Woodidi* teria retomado seus costumes ancestrais. Seu estado contraditório poderia ter como base suas lembranças do “tempo que usara roupas, jantara à nossa mesa e assistira às nossas reuniões em Goiás” (GLASS, *Aventuras...* s/d, p. 161).

Na literatura compulsada encontramos explicações para esse tipo de situação, como na memória escrita pelo Tenente-Médico do Exército Othon Xavier de Brito Machado, em 1946, quando participou da Expedição à Mesopotâmia Araguaia-Xingu (1945), ocasião em que percorreu como médico e botânico os rios Araguaia e Tapirapé. Para Othon Machado, a retomada de comportamentos ancestrais pelos indígenas tem com fundamento o atavismo característico deles. Eis seu argumento:

Um Carajá cerebralmente mais evoluído, transportado desde pequeno para o contato da civilização e convenientemente educado, acompanhará no seu desenvolvimento somático o dito psíquico, tal e qual ocorre com os meninos civilizados. Integrado à humanidade, sua mentalidade poderá atingir os níveis mais elevados: será capaz de compreender Euclides, Dalambert, Newton, assimilar a Lei dos Três Estados ou demonstrar porque o “Homem se agita e a Humanidade o conduz”. Todavia (e a ressalva é apoiada por inúmeros exemplos já registados para indígenas de outras raças) poderá o atavismo interferir e determinar a volta do Carajá aos seus costumes primitivos e ao seu *habitat*, como acontece com Carovina, Carajá que é alfabetizado, reservista do Exército (onde foi cabo), funcionário da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro e diplomado em apicultura e... tudo abandonou e voltou à vida livre, simples e arrojada das margens do Araguaia (MACHADO, 1947, p. 8, grifos no original).

Após a publicação de seu segundo livro, Glass ainda escreveu e publicou sua terceira narrativa – *Though Brazilian jungles with the book* – quando já havia efetivado o trabalho missionário inglês entre os indígenas, a partir de 1925. Nessa narrativa, além de dados

autobiográficos, Glass discorreu de modo mais amplo sobre a evangelização dos povos indígenas da América Latina como um todo. Dos quinze capítulos, totalizando exatamente duzentas páginas, dedicou um especialmente à excursão que empreendeu no Vale do Araguaia (GLASS, Through... s/d, p. 152-192).

Nas duas viagens de “exploração”, Glass visitou os Karajá perspectivando por meio desses o contato com os Javaé. Glass observou, anotou e elaborou um relatório, além de publicar livros, artigos em periódicos protestantes e expor os dados de sua viagem em conferências aos missionários estrangeiros e brasileiros. Os relatórios e as publicações sobre os indígenas tinham o objetivo de levantar verbas para financiar estas missões, visto que naquele momento alguns entraves, de acordo com sua narrativa, se colocavam à implementação das mesmas, como a dificuldade na comunicação com os indígenas e a carência de recursos financeiros para iniciar os trabalhos.

Com vistas à superação de tais entraves, Glass executava reuniões em cidades como Rio de Janeiro para divulgar suas viagens de conhecimento e expor os dados registrados durante as excursões. Patrocinado pelas Sociedades Bíblicas Britânica e Americana, Glass possibilitaria aos participantes “a oportunidade de ouvir os factos concernentes as muitas tribus de indios que ainda estão por evangelizar”.¹¹⁸ Uma de suas conferências ocorreu em 11 de novembro de 1910, na sede da Associação Cristã de Moços, no estado do Rio de Janeiro.¹¹⁹ Na ocasião, Glass serviu-se de projeções luminosas¹²⁰ para mostrar, inicialmente, a área habitada pelos povos indígenas visados (a Ilha do Bananal) e algumas cidades goianas como Catalão, Santa Cruz e Cidade de Goiás. A conferência seguiu com a exposição de fotografias dos Karajá, de seu companheiro de viagem (*Woodidi*) e de sua família, além de repassar dados coletados concernente a esse povo.

A escrita do redator d’*O Estandarte* sintetiza, de maneira ampla, a concepção protestante da época em relação aos indígenas: buscar inseri-los na *civilização*. Ao comentar a fotografia de *Woodidi*, o jornal expõe: “Vimol-o, em poucos minutos, transformar-se num civilizado, decentemente vestido. Contou-nos o conferencista que em 8 meses este inteligente moço já lia e escrevia”. A aparente mudança de *Woodidi* deixa-se transparecer pelo fato dele usar vestimentas e se submeter ao aprendizado da língua, ambos de caráter ocidental. Dado que o próprio Glass afirma em sua segunda visita à aldeia de *Woodidi*, que ele havia retomado seus

¹¹⁸ Viagem entre os indios. Aviso. O Jornal Baptista. Rio de Janeiro, 24 de abril de 1919, n. 17, p. 7.

¹¹⁹ Conferência. O Estandarte. São Paulo, 17 de novembro de 1910, p. 4.

¹²⁰ As projeções luminosas eram realizadas com as lanternas mágicas, “aparelhos que projetavam por meio de lentes e espelhos imagens pintadas em lâminas de vidro” (DE LUCA, 2011, p. 135).

costumes ancestrais, tais mudanças externas pouco ou nada interferiram na cosmologia *Iny* do indígena em questão.

Se é plausível que *Woodidi* tenha passado um tempo na missão com Glass para conhecer o mundo dos “brancos”, informação repassada pelo próprio missionário, ele o fez desde uma atitude de engajamento, de imersão no contexto social, cultural e religioso protestante. Tendo experimentado da cultura ocidental ao vestir-se, comer à mesa e participar dos cultos, *Woodidi* passa a deter um conhecimento a mais para, no retorno à sua aldeia e ao seu povo, decidir-se pela cosmologia Karajá desde um posicionamento intercultural crítico. Por isso, a afirmação posterior de Glass: ele havia retomado seus costumes ancestrais.

Certamente, essa retomada, aqui entendida no sentido proposto por Maria do Socorro Pimentel da Silva (2017, p. 211), ou seja, “como um movimento de descolonização dos saberes indígenas”, teria muito mais valor que antes visto que a curiosidade de *Woodidi*, conforme narrativa de Glass, o teria levado à conviver e experimentar este outro mundo. Porém, por essa mesma experiência, ele teria condições de optar pela sua história, seu povo, sua epistemologia e sua ancestralidade¹²¹.

Na edição d’*O Jornal Baptista*, publicada em 24 de abril de 1919, antes de sua segunda excursão de conhecimento ao Vale do Araguaia, Glass escreve o artigo *A chamada dos Carajás*.¹²²

Nele, o missionário confirma o apelo missionário para atuação entre os Karajá nove anos antes, algo que, se tivesse ocorrido, teria atingido os vários povos existentes no Vale do Araguaia, uma possibilidade que, na visão de Glass fora negligenciada. Todavia, por ocasião da escrita do artigo, Glass afirma o interesse de um grupo de mulheres da Nova Zelândia em patrocinar a missão protestante entre os Karajá. Para tal, foi destinado o missionário E. V. Kingdon, que depois de passar pela Inglaterra, contraiu gripe durante a viagem, vindo a falecer em Portugal. Uma fatalidade lamentada por Glass que a compreende como um golpe em suas esperanças de se iniciar a protestantização indígena no Vale do Araguaia, dada a concorrência com as missões católicas na região.

Na edição 32, de 11 de agosto de 1921, *O Estandarte* traz a informação da chegada ao Brasil de dois missionários (Cecil Stuart e Alfred Hill) para atuar no Vale do Araguaia entre os

¹²¹ Ao longo da história, outros indígenas atuaram de modo distinto ao de *Woodidi*, ou seja, ao lado do colonizador, como a Kayapó Damiana da Cunha. Cf: JULIO, Suelen Siqueira. *Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão* (Goiás, c. 1780-1831). 171 f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2015.

¹²² A chamada dos Carajás, F. C. Glass. *O Jornal Baptista*. Rio de Janeiro, 24 de abril de 1919, n. 17, p. 3.

Karajá, subvencionados por mulheres neozelandesas¹²³ e conclui que “[h]á nas igrejas evangélicas particular interesse pela evangelização dos indígenas.”¹²⁴ Interesse mundial, diga-se de passagem. Todavia, um interesse adiado, pois em 16 de novembro de 1922, o mesmo periódico noticiaria que a Missão da Nova Zelândia entre os Karajá seria temporariamente suspensa, aguardando organização mais eficaz.¹²⁵

Em seus artigos, publicados em periódicos como *O Jornal Baptista* e *O Estandarte*, Glass reitera as considerações veiculadas anteriormente nos livros que havia publicado: (1) a perspectiva evolutiva em relação aos Karajá como *selvagens* e *primitivos* que vivem em um lugar distante da *civilização*, a começar pelo tempo gasto entre o litoral até o lugar em que se encontram: “quatro dias pela estrada de ferro, tres semanas a cavallo, e um mez, mais ou menos, a canôa pelo rio abaixo” e (2) a imutabilidade característica do mundo *selvagem* dos povos Karajá, por isso, os candidatos a tal empreita, além dos critérios apontados anteriormente, deveriam ser solteiros, em virtude da característica do trabalho missionário.

Ainda em dezembro de 1919, Glass publicaria o relato de sua segunda viagem aos Karajá.¹²⁶ Sem novidades em relação às suas obras, a publicação demonstra o interesse do missionário em efetivar, tão logo fosse possível, a missão protestante na região central do Brasil, todavia, não uma missão focal, ou seja, apenas para os Karajá, mas abrangente. O objetivo seria atingir os povos indígenas da região, dentre eles, os Javaé.

Entretanto, provavelmente logo após esse período, Glass tenha redirecionado sua área de atuação no Brasil como missionário. Ele mesmo informa na edição de *O Estandarte*, de 11 de junho de 1938¹²⁷, que havia deixado a administração da Igreja Cristã da Cidade de Goiás, diretamente interessada na evangelização dos povos indígenas no Vale do Araguaia, há vinte anos antes, para se dedicar exclusivamente ao trabalho de colportagem no nordeste do país, especificamente em Garanhuns, no estado de Pernambuco, seu ponto de partida para extensas viagens pelo território brasileiro. Com a sua saída, a tarefa de administrar a igreja e, em decorrência disso, de continuar os contatos com os Karajá, ficaria a cargo de Archie Macintyre.

¹²³ Comissão Brasileira de Cooperação. Missões aos indígenas. *O Estandarte*, São Paulo, 03 de novembro de 1921, ano 29, n. 44, p. 12.

¹²⁴ Comissão Brasileira de Cooperação. Missão aos indígenas. *O Estandarte*, São Paulo, 1921, ano 29, n. 32, 11 de agosto de 1921, p. 5.

¹²⁵ Missões aos indígenas. *O Estandarte*. São Paulo, ano 30, n. 46, 16/11/1922, p. 29.

¹²⁶ Atravez do território dos indios Carajás. Pelo Sr. Frederico Glass, missionário evangélico. *O Jornal Batista*, 18 de dezembro de 1919, n. 51, p. 8-9.

¹²⁷ Colportagem no Brasil. F. C. Glass. *O Estandarte*, São Paulo, ano 46, n. 16, 11 de junho de 1938, p. 3.

3.3 Archie Macintyre: sinais de uma evangelização frustrada

Archie Macintyre era um missionário escocês, que veio para o Brasil em 1907, como agente da *South American Evangelical Mission – SAEM*, agência de missão que constituiria, em 1911, a EUSA (ou UESA), de F. C. Glass.

Ainda na Escócia, Macintyre teria recebido “o seu preparo teológico e chamada para o campo missionário”.¹²⁸ Já no Brasil, passou pelo período de um ano em São Paulo no intuito de aprender a língua portuguesa e se adaptar à cultura, provavelmente no Instituto Bíblico, fundado por Reginald Young e Frederick Charles Glass, no final do século XIX “para treinamento prático de obreiros leigos”.¹²⁹ O período de adaptação incluía, desde aulas de português e conhecimentos relativos ao país, como a participação de atividades recreativas promovidas pelas lideranças evangélicas.¹³⁰

Em 1908, “estabeleceu sua base na cidade de Goiás, [...] e de lá partia para diversas expedições evangelísticas e de colportagem bíblica”, assumindo funções administrativas como presidente da Comissão Executiva da EUSA e superintendente do campo missionário em Goiás, em 1928.¹³¹ Fez várias “viagens de colportagem” pelo território brasileiro, atingindo uma vasta região que ia desde a fronteira com a Bolívia, em Corumbá (MS), até regiões mais próximas dos estados de Minas Gerais e Goiás, abrangendo a região do entorno da capital goiana no período – cidade de Goiás. Atuou por volta de meio século neste estado, quando teria voltado para a Escócia.

A excursão de Macintyre ocorreu em 1920, tendo duração de cinco meses, viajando por via fluvial e por via terrestre. Nesse período, ele percorreu núcleos populacionais estabelecidos ao longo rio Araguaia, visitou a Ilha do Bananal e passou por cidades como Conceição do Araguaia, Porto Nacional, Natividade e Planaltina. Há indícios de que a escrita de Macintyre ocorrera em um período posterior à viagem, com base nas anotações em seu caderno,¹³² elemento essencial na composição do relato da viagem, constituído por memórias, anotações e

128 Archibald Macintyre – primeiro missionário residente no estado de Goiás. In: Revista da Escola Dominical – Jovens e Adultos. Departamento de Escolas Dominicais da Igreja Cristã Evangélica no Brasil. Ano 1, n. 1. 1º Trimestre de 1973, p. 8. Disponível no link:

http://www.editoracrista.org/40anos/index.php?option=com_flippingbook&view=book&id=5&Itemid=3.

Acesso: 19/08/2015.

129 *Ibid*, p. 39.

130 Pic-nic. O Estandarte. São Paulo, ano 16, n. 39, 24/09/1908, p. 3-4.

131 Revista..., 1973, p. 9. Igreja Christã Evangelica. O Estandarte. São Paulo, 01 de março de 1928, ano 36, n. 9, p. 15.

132 “Este é o nome, escrito em meu caderno com letras grandes e firmes, que está agora diante de mim”. (MACINTYRE, 2000, p. 61).

informações da época – orais, escritas, iconográficas – oriundas de diversas fontes (MACINTYRE, 2000, p. 11).

A obra *Descendo o rio Araguaia* é composta por doze capítulos, em um total de cento e três páginas, divididas em duas partes. Metade da narrativa é destinada ao relato da “descida” do rio Araguaia e, na outra metade, Macintyre descreve o trajeto percorrido após atravessar o rio Tocantins e passar pelas cidades já mencionadas.

No relato é possível vislumbrar o começo e o fim da viagem, descrita de forma linear e evolutiva. A primeira parte engloba dados do contexto histórico dos lugares vivenciados, porém predomina: (1) a percepção de Macintyre no tocante à paisagem *encantadora* do rio Araguaia e de seus habitantes (principalmente os Karajá), das cidades visitadas e vistas pelo viés da *decadência*, (2) os aprendizados ocorridos na convivência com os Karajá, denotando uma relação intercultural, e (3) as informações coletadas dos povos indígenas habitantes da região (Karajá, Xavante, Avá, Javaé, Tapirapé, Kaiapó, Xerente), cujas ponderações sinalizam para a possibilidade de implantação de missões protestantes entre eles.

Todo o relato é permeado por apontamentos subjetivos e, geralmente, valorativos das percepções experimentadas no decorrer da viagem. Embora contabilize o tempo gasto em cada etapa da viagem, na forma de dias passados em cada lugar, não há na escrita referência cronológica no sentido de explicitar dia, mês ou ano em que a viagem se efetivou ou em que o relato foi escrito. A indicação do ano de ocorrência da excursão (1920) se encontra no prefácio, elaborado pelo filho de Macintyre para a edição portuguesa, publicada no Brasil em 2000.

Tanto a viagem como o relato em si integram as intenções expansionistas do protestantismo de missão no então estado de Goiás, ainda que o motivo da viagem fosse a demanda por assistência religiosa oriunda de pessoas da região que haviam se convertido ao protestantismo. Já o relato, na qualidade de derivativo da viagem, pretendia a divulgação de lugares desprovidos da intervenção missionária protestante, nos ambientes das agências de missões internacionais, com vistas ao levantamento de recursos financeiros e humanos que patrocinassem tais empreendimentos.

A “descida” do Araguaia, propriamente dita, durou cinco semanas, na companhia constante dos Karajá, que além de servir de remadores das canoas, também auxiliavam na provisão de alimentos, na orientação do trajeto a percorrer e, principalmente, na mediação das relações com os indígenas encontrados nas diversas aldeias Karajá do rio Araguaia, exercendo a função de intérpretes no contato interétnico. A narrativa se inicia quando Macintyre se encontrava em Leopoldina (atual Aruanã-GO).

Como agente de um projeto missionário com vistas à atuação na América Latina (GONÇALVES, 2011), observamos que sua viagem resulta dos desdobramentos das discussões do Congresso do Panamá, um evento ocorrido no país de mesmo nome e realizado de 10 a 20 de fevereiro de 1916 para reunir as lideranças missionárias em nível mundial. Como resultado das discussões nesse Congresso, que contou com a participação de três lideranças protestantes brasileiras – Álvaro Reis (1897-1925), Eduardo Carlos Pereira (1855-1923) e Erasmo Braga (1877-1932) – considerou-se o Brasil como campo de missões protestantes, incluindo entre as pessoas a serem evangelizadas, católicos e indígenas.

Após 1916, foi criado um programa de missão aos índios com vistas a “levantar informações e dados a respeito do *problema indígena*, de maneira a criar uma biblioteca e um arquivo especializado” para subsidiar o estudo dos diversos povos indígenas do país. Esse programa se constituiu a partir de uma “estreita colaboração com agentes do Serviço de Proteção ao Índio na sistematização de dados e na reunião de livros e documentos relacionados aos diversos povos” (GONÇALVES, 2011, p. 131-132).

Todavia, a missão que Macintyre representava – UESA – ainda não tinha estabelecido um trabalho de evangelização indígena na região (embora Glass já tivesse elegido um lugar prévio para tal, nas proximidades do rio das Mortes e do rio Tapirapé), pois assim se manifestou ao começar os preparativos de retorno de sua viagem, na cidade de Conceição do Araguaia:

Já está mais do que adiantada a hora de começar o evangelismo desse povo esquecido. Ficamos contentes em saber que vários olhos estão se tornando para essa direção e cobiçam essa honra. Uma fazenda na Ilha do Bananal seria um bom começo e logo cobriria os custos de manutenção (MACINTYRE, 2000, p. 72).

A viagem de Macintyre teve como motivo propulsor as reivindicações de protestantes do Norte de Goiás, fato corroborado pelas notícias publicadas n’*O Jornal Baptista*, nos primeiros anos do século XX. Por volta desse período, poucas pessoas consideravam-se protestantes na região do então norte do estado de Goiás, visto que “o esforço missionário” se concentrava mais na região sul.

Dez anos antes, Macintyre havia recebido uma carta de um fazendeiro do então norte goiano solicitando a visita de um missionário. Inviável na época, ao fazendeiro foi respondido que a visita seria feita quando possível. Disposto a esperar, o mesmo se dispôs a colaborar no empreendimento. Após uma década, relata Macintyre, um empregado do fazendeiro, também adepto do protestantismo, o teria visitado na Cidade de Goiás com a mesma solicitação, embora seu patrão já tivesse morrido. Motivado por esse acontecimento, Macintyre faria sua viagem de

conhecimento da região do Vale do Araguaia em 1920, aproveitando as reivindicações anunciadas para encontrar-se com o Karajá *Woodidi*.

Como acontecia com todos os viajantes, Macintyre permaneceu dois dias em Santa Leopoldina para a preparação da descida do Araguaia. O tempo de preparo foi preenchido com atividades de colportagem – na qual descobriu que alguns se lembravam de F. C. Glass, que um ano antes estava na mesma condição que ele – e de auxílio médico a alguns doentes, pois compunha sua bagagem com “uma pequena quantidade de medicamentos”, visando situações como essas, embora ele mesmo não fosse médico.

Santa Leopoldina surgiu como Presídio Militar em meados do século XIX, em cumprimento à Lei Imperial de 29 de novembro de 1849. Em 1868, Couto de Magalhães¹³³, então Presidente da Província de Goiás, daria início a uma série de políticas de desenvolvimento da região por meio de várias medidas para impulsionar a navegação fluvial no Vale do rio Araguaia, contribuindo para isso, ocorreu a instalação do Colégio Isabel nas proximidades de Santa Leopoldina, em 1871.

A presença dos Karajá na referida instituição educacional, bem como a presença constante nos relatos de viagem dos missionários e de outros viajantes como guias na descida do Araguaia, confirma que os Karajá habitavam o local desde o fim do século XIX. Provavelmente na década de 1920, período da viagem de Macintyre, Leopoldina já havia se tornado “uma espécie de entreposto comercial, perdendo gradativamente sua representatividade como porto da navegação fluvial.” (PORTELA, 2006, p. 15). Foi nessa cidade que se constituiu a aldeia Karajá Buridina. Possivelmente, os Karajá que compunham a comitiva de Macintyre seriam dessa aldeia.

O início da descida do Araguaia, na companhia do Capitão João, Karajá, e mais quatro remadores também Karajá, totalizando seis pessoas, significava para o missionário a realização de uma expectativa gerada anos antes. Uma expectativa pautada pela imaginação e agora concretizada. À admiração, aliava-se o encantamento proporcionado pela imersão em um ambiente que não tinha comparações, ainda que essa comparação fosse com o rio Tâmis, localizado na Inglaterra: “Este não era um conto de fadas; aqui estavam os Carajás de verdade, uma ubá de verdade, e o Araguaia de verdade... e nós no meio de tudo!” (MACINTYRE, 2000, p. 16).

¹³³ Para um conhecimento mais detido de Couto de Magalhães, ver: ARAUJO, Patrícia Simone. *Vasculhando a vida alheia: o diário íntimo de José Vieira Couto de Magalhães (1880 – 1887)*. 149 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2013.

A viagem na ubá ao som da música cantada pelos remadores, o entardecer, o surgimento da noite enluarada, o acampamento nas praias do Araguaia e o amanhecer constituem, para Macintyre, eventos que marcariam profundamente sua memória. Imerso naquele ambiente, o missionário estava exposto ao conhecimento tecnológico *Iny*, sobretudo aqueles voltados para as sofisticadas técnicas de navegação. Conhecimentos alicerçados em “[t]ecnologias desenvolvidas ao longo de milhares de anos, a partir de pesquisas e tentativas até encontrar a árvore perfeita, o instrumento perfeito, o uso do fogo ou da água para moldar a madeira.” (PAPPIANI, 2018).

Visto que cada povo possui características peculiares concernente à produção de suas canoas, as ubás do povo Javaé “são embarcações monóxilas, ou seja, feita a partir de um único tronco de madeira escavado e esculpido até tomar a forma de um barco com capacidade de flutuar e se deslocar sob a água dos rios e lagos.” Robson Haritianã Javaé Araújo explica que o tronco de madeira mais utilizado para a fabricação de uma ubá é o Landi, por constituir uma madeira mais densa e mais leve

tendo uma durabilidade maior que muitas outras espécies chegando até 15 anos de vida. Mas também pode utilizar as madeiras como Tamburi, Cangirana, Cachimbeira, Jatobá, caso não encontre a madeira própria, usa-se a que tiver melhor facilidade de acesso, mas não tem uma durabilidade tão boa quanto a Landi (JAVAÉ ARAÚJO, 2016, p. 22).

Outra informação importante, parte dos conhecimentos ancestrais do povo Javaé em relação à fabricação das ubás e que tem sido retomado, em parte por causa da intervenção fundamental do curso de Educação Intercultural da Universidade Federal de Goiás, é que

A melhor época de fabricação da canoa tradicional é no mês de julho em lua nova (quando a madeira está no ponto ideal de sua retirada não correndo risco de ter rachaduras), sendo que no mês de julho às águas dos varjões já vão estar seca facilitando o acesso às matas para a retirada da madeira para levar até as margens do rio. Desde a retirada da madeira até sua fabricação leva 15 dias¹³⁴ para estar pronta, desde que não pare nenhum dia. Segundo os líderes do povo Javaé sua fabricação era mantida em segredo pelos índios, era passado de pai para filho, dizem que quanto mais se manter o sigilo mais bem feito a canoa ficava. (JAVAÉ ARAÚJO, 2016, p. 26).

¹³⁴ De acordo com Valdemir Filho Texibá Javaé (2017), a fabricação da canoa durava entre 20 a 30 dias, podendo ser fabricada em outros períodos, além do período da seca. A vantagem em se fabricar a canoa no período da seca estaria na facilidade para se conseguir a madeira e transportá-la até o lugar desejado. As divergências nas informações de Robson Haritianã Javaé Araújo e Valdemir Filho Texibá Javaé podem ser explicadas pelo fato de que cada um pesquisou com anciãos em suas próprias aldeias: o primeiro na aldeia Canoanã e o segundo na aldeia Barreira Branca.

Valdemir Filho Texibá Javaé, egresso do curso de Educação Intercultural, também investigou, em 2017, os conhecimentos dos anciãos e das anciãs Javaé concernentes à fabricação e uso das canoas. Vale ressaltar que as diretrizes para que os estudantes desse curso façam seu trabalho de conclusão têm como ponto de partida as demandas de suas comunidades, ou seja, os temas a serem pesquisados surgem de conversas dos estudantes nas aldeias, em reuniões onde todos participam, opinam e decidem juntos a temática do Projeto Extraescolar, uma espécie de monografia que tem a função de integralizar o currículo intercultural.

Dentro da perspectiva da retomada de um conhecimento, que é pertinente por integrar a história e a cultura Javaé e aparentemente ter sido esquecido pelas gerações mais novas em virtude da substituição da canoa tradicional pela canoa de alumínio a vapor, tanto Robson Haritianã Javaé Araújo como Valdemir Filho Texibá Javaé não apenas mobilizaram conhecimentos guardados nas memórias dos sábios e anciãos das aldeias Canoanã e Barreira Branca, como também participaram, junto com suas comunidades, da construção de canoas, registrando todas as etapas.

De acordo com os conhecimentos mobilizados por Valdemir Javaé, “a canoa maior tem capacidade de 250 quilos”, sendo “utilizada como transporte, as pessoas viajavam nela para outra aldeia, para acampamento, pescaria, buscar lenhas, caçada, ir para roça de toco.” Como meio de transporte, de trabalho e de lazer, a canoa é utilizada com remo e mede aproximadamente três metros. Além disso, ela “é feita calmamente, nada de agonia, paciência, para a canoa ficar perfeita, o fabricante não pode ter relação sexual, [...], para a obra de arte ficar perfeita.” (TEXIBÁ JAVAÉ, 2017, p. 26).

Esse era o tipo de embarcação que Macintyre se referiu ao iniciar sua descida no Araguaia, em 1920, elemento que, provavelmente, contribuiu para o registro desse momento em seu caderno de anotações. Percebe-se a impressão marcante do lugar na narrativa missionária no momento em que ele segue seu companheiro Karajá em uma pescaria, em busca da refeição do dia seguinte e, depois, na navegação em si:

Andando atrás dele por aquela praia destituída de qualquer rastro, com a lua no seu ponto mais alto senti uma reverência como se estivesse em uma grande catedral. O único som era o sussurrar de nossos pés na areia cintilante e os ocasionais gritos de alguma ave noturna. Chegando a um pequeno lago rodeado em três lados pela floresta que vem até a margem do rio, e só separado dele por um estreito monte de areia, quebramos enfim o silêncio que tinha nos prendido com por encanto.

Como é lindo o rio ao amanhecer! Como é estimulante o ar no meio do rio! Como estas águas são plácidas! *Que cura maravilhosa para as pessoas de um mundo tão distante, tensas devido ao corre-corre e sempre com pressa em tudo.* Muitos viriam se soubessem desse paraíso desconhecido, mas nos

sentimos egoisticamente felizes por não saberem, pois o encanto seria desfeito para sempre. Encontrar um barco cheio de turistas com seus guias, binóculos, câmeras, etc., seria uma tragédia, e nos sentimos felizes pelo índio que ainda rema a sua ubá e vive uma vida natural nestas águas, como faziam antes do descobrimento da América do Sul. [...] Nenhuma necessidade de se esforçar para ter um espírito poético... pois tudo estava ao redor; nada de se criar um ambiente inspirador... pois já estávamos no meio dele (MACINTYRE, 2000, p. 18-9, grifos meus).

Oriundo de uma sociedade altamente industrializada, como a britânica, que desde o final do século XVIII vinha passando por processos de industrialização e urbanização, no Brasil, Macintyre enfrentou processo semelhante, pois entre 1889 e 1920, o país também passou por mudanças significativas concernentes ao número de estabelecimentos industriais, ao crescimento da população operária, ao processo de urbanização e da formação da burguesia citadina. Mudanças que acarretaram alteração nas condições da vida política nos grandes centros, fazendo emergir novos problemas e acentuar as diferenças entre as regiões brasileiras (COSTA, 2007, p. 425-426), principalmente a região do Vale do Araguaia, na qual as notícias e até a comunicação com as grandes cidades ocorriam morosamente.

A viagem seguiu com a comitiva de Macintyre aportando em lugares (pequenos povoados e aldeias) onde ele poderia comprar itens como açúcar, rapadura, farinha e arroz para a alimentação, que era complementada com os peixes pescados pelos companheiros Karajá, pelas tartarugas assadas, bem como seus ovos, e outros animais cozidos (onça ou porco), caçados durante a viagem ou ainda outros alimentos trocados nas aldeias Karajá (mel de abelha). As visitas às aldeias “móveis” (nas praias) tornavam-se momentos de troca: de um lado rapadura, do outro, cestas de junco, arcos, flechas e outros utensílios indígenas.

Em São José, pôde distribuir “mais de cem quilos de açúcar e uns 70 de rapadura.” Além disso, distribuía remédio a quem precisasse. À noite, na escola, realizaria uma reunião religiosa, prática comum dos excursionistas protestantes. Tempos depois, Clark afirmaria a adesão do professor da escola ao protestantismo, por ocasião da passagem de Macintyre nesse vilarejo.

Na sequência, a narrativa de Macintyre volta-se para a descrição da viagem em si: o cardápio ao longo do rio, sua “educação imperfeita”, que não o ajudava a encontrar os ovos de tartaruga nas praias na perspectiva Karajá (prática aprendida ao final da excursão), as dificuldades durante a navegação (perigo de naufrágio) e a alegria dos Karajá durante o momento crítico, pois o único a perder era ele mesmo e sua bagagem. Para Macintyre, os Karajá jamais se afogariam.

Após passarem pelo rio Crixá chegaram à Ilha do Bananal, lugar onde permaneceram quatro dias. Durante esse período, viram apenas “duas cabanas dos Carajás nesta grande terra de ninguém.” (MACINTYRE, 2000, p. 28-9).

Seus companheiros permaneceram na margem do rio devido ao medo que tinham dos Avá-Canoeiro e dos Xavante, momento oportuno para Macintyre tecer comentários a respeito desses dois povos.

Sua escrita engloba a localização geográfica (os Avá-Canoeiro nas nascentes dos rios que deságuam no Tocantins ou no Araguaia e os Xavante na extensa área a oeste do Araguaia, entre o rio das Mortes e o rio Cristalino), a pretensa ideia de ausência do contato com os não indígenas (“jamais” e “nunca” foram visitados), a estimativa populacional (os Canoeiro provavelmente constitui um povo pouco numeroso e os Xavante, pelo contrário, em uma estimativa moderada, podem atingir aproximadamente cinco mil pessoas) e o respeito que os Avá-Canoeiro impunham aos Javaé, visto que, para Macintyre, estes se retiravam da Ilha do Bananal quando os primeiros faziam sua visita anual à mesma. Da mesma forma, ele referencia o temor imposto pelos Xavante aos Karajá, em razão da violência praticada: atacar à primeira vista. Tanto os Avá-Canoeiros como os Xavante se situavam, na perspectiva missionária, em áreas ainda não exploradas.

A navegação pelo lado direito do rio Araguaia, também conhecido como Furo do Bananal, estava impedida devido ao período da seca. Com a vazão de água apenas pelo lado esquerdo, aferimos que Macintyre não encontrou pessoalmente os Javaé, não obstante os tenha descrito no seu relato. O contato mesmo ocorreu com diversas aldeias Karajá de pequeno porte, conforme consta. Em relação à Ilha, ela surge na narrativa de Macintyre como um lugar pautado por sua fertilidade, abundância de caça (veado, porco do mato, onças, etc.) e pesca, além de (projetando o olhar) possuir “grandes extensões do que existe de melhor em pastagens no Brasil, com pequenas matas aqui e ali, esperando os capitalistas do futuro, e sem dúvida alguma, esta região se tornará famosa na criação de gado.” (MACINTYRE, 2000, p. 31).

A expectativa de Macintyre em relação à criação de gado passou a fazer parte da política indigenista proposta pelo SPI aos Javaé, a partir de 1950. Com a implantação do Posto Damiana da Cunha na aldeia Barreira Branca, em 1952, uma das diretrizes do encarregado do posto seria “a organização de trabalhos rurais, organizando plantações e também cuidando da criação de gado lá existente, podendo contar para isso, inclusive, com um não indígena vaqueiro por profissão para atuar no Posto.” (PIN, 2014, p. 129).

Por outro lado, as aldeias Javaé (Canoanã e Sorrocã, por exemplo), que atualmente constituem parte de suas receitas com a criação de gado, passaram a ser invadidas por criadores

de gado nesse mesmo período. Os pontos principais para a entrada das invasões na Ilha do Bananal “eram os municípios de Dueré, Formoso do Araguaia, São Miguel do Araguaia e Sandolândia” (PIN, 2014, p. 130-131).

Não obstante seu olhar perspectivado por critérios econômicos, Macintyre vislumbrava a Ilha do Bananal como um lugar quase paradisíaco, a não ser pela presença de mosquitos na época das chuvas. Resolvido esse problema, seria “possível para o homem civilizado morar ali permanentemente” (MACINTYRE, 2000, p. 32).

Sua passagem pelo rio Cristalino o levou a sentir “autocomiseração por ter nascido colportor em vez de explorador, ou pelo menos, cozinheiro do explorador.” (MACINTYRE, op. cit., p. 32). Macintyre, em uma linguagem figurativa, explica que diante do desejo incontável de explorar tal rio, as águas do mesmo se fecharam como a dizer-lhe: “Proibido a entrada a não ser a negócio”. Ou seja, ele nada tinha a fazer naquele lugar visto não ser um capitalista, um termo utilizado por ele mesmo na sua escrita. Ao conscientizar-se disso, o encanto pelo rio foi quebrado e ele retornou ao Araguaia.

Interessa-nos o encontro de Macintyre com uma grande aldeia Karajá às margens do Araguaia, cujo povo estava fugindo de um conflito com outra aldeia Karajá. As boas-vindas foram dadas por indígenas guerreiros, houve trocas de presentes e notícias de que em breve (no dia seguinte), com o prosseguimento da viagem, entrariam na “zona da guerra” e, por tal motivo, a passagem pelo rio estaria bloqueada. A notícia de um ataque à aldeia em que se encontrava, motivado por uma “vingança de sangue”, encontrou espaço na narrativa de Macintyre.

Na atualidade, muitas aldeias são constituídas por causa de conflitos entre famílias. Lázaro Lopes do Rosário Tapuio (2014), ao narrar a história da aldeia Karajá Barra do Rio Verde, situada na confluência do rio Javaé e Rio Verde, atual município de Sandolândia, estado do Tocantis, destaca que sua origem se deu em virtude de conflitos familiares (ocorridos tanto na aldeia Karajá de Santa Isabel como na aldeia Javaé de Barreira Branca). O resultado foi a constituição da aldeia Barra do Rio Verde, uma aldeia Karajá em um território reconhecidamente de ocupação Javaé.

No momento da viagem, Macintyre estava curioso, por reconhecer que gostaria de ver os Karajá pintados para a guerra, não havendo ocasião mais oportuna para tal. Além disso, causava-lhe impressão “a total falta de agitação no acampamento” (MACINTYRE, 2000, p. 39), muito porque algumas mulheres estavam ocupadas pintando os guerreiros, fiando algodão, fazendo esteiras de folhas de palmeiras ou cozinhando, “tudo sem nenhuma pressa, com aquela calma que tanto admirei nelas” (p. 40).

À iminência da guerra, Macintyre tenta dissuadir o guerreiro Karajá, “seu guia, conselheiro e amigo”, a fim de evitá-la. Sua intervenção pautava-se em argumentos que denotassem para seu amigo que, se continuassem com práticas de guerra, brevemente seu povo estaria extinto. No limite, o ameaçava fazendo referência aos soldados do governo. O resultado da intervenção de Macintyre foi apenas a garantia, pelo amigo, de que nada lhe aconteceria, já “que isso [a guerra] era com eles”, pois o irmão do guia Karajá havia sido morto pelos Karajá do rio abaixo em tempos anteriores.

Em visita aos Karajá em outubro de 1925, Benedicto O. Propheta (1926, p. 280) relata ter impedido a ocorrência da guerra entre duas aldeias indígenas Karajá situadas na região do rio das Mortes e da aldeia Furo de Pedra, ao norte da Ilha do Bananal. Durante a conversa que tivemos na Aldeia Canoanã - Ilha do Bananal, do povo Javaé, Edilson Haburunatu Javaé mencionou ser essa uma prática cerceada pelos missionários:

Assim, antigamente o pessoal matava muito, né? Pessoal se matava, qualquer coisinha matava, bater e matava, acontecia a guerra, né? Pra defender de guerra tem que guerrear, senão ele vai morrer, né?
Pois é, por isto que lá matava porque tem que matar, porque senão eles...né?
Não tinha segurança também, né? Aldeia pequena mesmo apanhava, né?
Aldeia pequena quando o pessoal chega... os guerreiros de outros indígenas chegavam lá pra escravizar as mulheres e crianças e matavam os homens (Conversa realizada em 17 de outubro de 2017, na Aldeia Canoanã, Ilha do Bananal, TO).

Essa proibição levou os agentes cristãos a contribuir com uma das mudanças culturais entre o povo *Iny*, o abandono da prática da vingança por meio das guerras.

Retomando à narrativa de Macintyre, mais à frente, continuando a descida do rio, agora com apenas seu companheiro João, uma vez que os outros companheiros Karajá haviam ficado na aldeia a esperar o acontecimento da guerra, Macintyre depara com um grupo de aproximadamente cinquenta Karajá subindo para o conflito. Entretanto, o convite para visitar a aldeia foi aceito, não sem receio por ele. “Somente a minha fé nos Carajá me livrou de crer que iriam nos assar vivos e ter uma festa canibalesca com seus dois impotentes cativos.” (p. 44). Medo superado, trocas feitas e a sensação de Macintyre, conforme sua escrita, era de ter visitado uma aldeia de *selvagens encantadores*.

Macintyre e seu companheiro, Capitão João, alcançariam o rio das Mortes para acampar em uma aldeia Karajá abandonada ao pé do morro de Santa Isabel, lugar onde deparam, provavelmente, com um cemitério Karajá. Após essa experiência, encontrou-se com um grupo de freiras dominicanas seguindo em direção a Conceição do Araguaia, no estado do Pará.

Outro rio alcançado (Tapirapé) o lembra da aproximação à aldeia de *Woodidi*, na ocasião também abandonada. Ao referir-se ao povo Tapirapé, Macintyre o faz a partir da perspectiva de uma emboscada¹³⁵ feita pelos Karajá para matar os homens, capturar mulheres e crianças e vendê-las aos “aventureiros da borracha em troca de machado e facões”, algo que provoca vergonha nos Karajá, afirma o autor. A “ferida aberta” por tal evento constitui-se motivo para Macintyre defender a evangelização dos Tapirapé por “ocupação direta”:

Eis uma porta aberta para o trabalho indígena, que se não for aproveitada, a oportunidade pode se fechar para sempre. Esta tribo não pode ser alcançada através de seus inimigos tradicionais, os Carajás, mas somente por ocupação direta. Os jesuítas, considerando seu trabalho somente entre os Caiapós, um pouco mais abaixo, como um fracasso, estão voltando seus olhos para este povo esquecido... de fato, já fizeram uma visita a essa primeira aldeia, e certamente se aproveitarão dessa vantagem (MACINTYRE, 2000, p. 51).

Entre 1932 e 1935, Frederick Kegel atuou entre os Tapirapé após a Missão Protestante Inglesa ter-se estabelecido na região, a partir de 1925, local que atrairia para próximo de si os indígenas Karajá e se tornaria a Aldeia Macaúbas. Havia uma concepção que permeava os missionários protestantes que excursionaram pelo Araguaia em suas viagens de conhecimento, que era a de estabelecer uma base, um ponto para construir a missão, abrigar os missionários e atrair os povos indígenas para o mesmo. Kegel, por exemplo, permanecia em algum lugar próximo à aldeia dos Tapirapé, por aproximadamente um ou dois meses, depois retornava à base missionária.

Entendemos aqui que Macintyre defendia a residência de missionários entre os Tapirapé, pelo menos na primeira aldeia (ele contabiliza três aldeias com um total de mil e quinhentas pessoas) já visitada pelos dominicanos, embora ele mesmo tenha afirmado, no início do seu relato, que as autoridades brasileiras (provavelmente do SPI) estivessem proibindo a presença de estranhos nas reservas indígenas (p. 17). Possivelmente, o fato de o missionário residir em aldeias indígenas era um assunto discutido, pois Macintyre apresentava, a esse

¹³⁵ Povo de tronco linguístico Tupi, os Tapirapé, auto-denominados *Apyãwa*, são originários do litoral brasileiro. Seu deslocamento em direção ao Centro-Oeste brasileiro os forçou a uma convivência com povos do tronco linguístico Macro-Jê, como Kayapó e Karajá, com os quais momentos de paz e de conflitos intensos se alternavam, levando-os a quase completa extinção, em meados do século XX, por um ataque do povo Kayapó. Restaram apenas 47 Tapirapé. Superado esse momento, “[a]tualmente há cerca de 760 indígenas distribuídos em sete aldeias, das quais, seis, estão na Terra Indígena Urubu Branco, localizada na divisa dos municípios de Santa Terezinha, Confresa e Porto Alegre do Norte, e uma aldeia, na Terra Indígena Tapirapé-Karajá, no limite entre os municípios de Luciara e Santa Terezinha, na foz do rio Tapirapé, em Mato Grosso.” (LIMA; NAZARENO, 2014, p. 51). Situação que revela o “intenso processo de interculturalidade, com casamentos interétnicos e ainda, um não menos intenso processo de interculturalidade epistêmica. Assim, os Tapirapé incorporam parte da cultura dos Kayapó e Karajá, como as músicas, máscaras, adornos, danças, a pesca e adaptação ao Cerrado um ambiente muito diferente daquele em que seus antepassados haviam habitado.” (LIMA; NAZARENO, 2014, p. 52).

respeito, ideias similares às de Glass (ambos pertenciam à mesma agência missionária), que tempos anteriores defendia concepções semelhantes.

Sob a perspectiva de Macintyre, os Tapirapé “[v]ivem completamente nus, mas são trabalhadores, tendo grandes plantações de algodão, banana e inhame, etc.” (p. 50). São admirados pelo caráter generoso e simples, pela aptidão em fazer cestas e tecer redes e também pela beleza de seus trabalhos. Macintyre apela para os protestantes no sentido de evitar que os dominicanos consigam a primazia na evangelização dos Tapirapé. Descendo o Araguaia, a busca após passarem pelo rio Tapirapé é por *Woodidi*,

o único índio no Araguaia que já recebeu ensino cristão, tendo morado por dois anos na sede de nossa Missão na capital de Goiás. Depois daquele tempo, ele voltou para seu povo muito a contragosto, mas teve que obedecer, pois vieram quatro Carajás mandados especialmente para buscá-lo. Logo depois, ele se casou e foi feito capitão da sua pequena aldeia onde ainda mora. Vez ou outra nos mandava recomendações, mas nunca tinha voltado para a Capital, e agora nós estávamos tentando achá-lo (MACINTYRE, 2000, p. 54-55).

A continuidade da viagem o surpreenderia, ao promover o encontro com *Woodidi*. Mudado “gasto e magro em consequência da febre amarela”, para Macintyre longe de parecer o “rapaz forte e robusto” que conhecera anos antes. Reconhecendo o missionário, *Woodidi* o “pegou em seus braços”, carregando-o até a praia até caírem, “para divertimento dos todos que nos observavam.”. Na aldeia de *Woodidi*, foi apresentado à sua família, depois atualizaram as notícias e ao missionário foi oferecido uma bebida Karajá, o que causou um estranhamento ao seu paladar escocês. Encontrado *Woodidi*, a viagem pelo rio Araguaia teria atingido seu objetivo. Acompanhado de seu amigo Karajá, Macintyre partiu para o povoado de Santana, Santa Maria, Porto Franco (Couto Magalhães), indo até Conceição do Araguaia. Macintyre despediu-se de *Woodidi* em Porto Franco. Para a ocasião, o missionário escreveu: “Quando eu o abraçava na despedida de Porto Franco, ele virou-se para os que ali estavam e disse, ‘Ele está indo embora, agora *Woodidi* vai chorar muito’.”.

Além dos adjetivos hierarquizadores utilizados por Macintyre na sua narrativa – *selvagens*, *semi-selvagens*, *selvagens encantadores* e *civilizados* – sua expectativa de longas datas em relação a *Woodidi* era que ele se tornasse um missionário entre os Karajá, uma espécie de intérprete cristão entre o seu povo, porém, algo impossível de acontecer. Para Macintyre, *Woodidi* entendia o cristianismo, mas ainda necessitava de mais clareza em relação ao que aprendera treze anos antes, quando estivera na sede da missão na Cidade de Goiás.

3.4 Raymond Brooke Clark: a insistência dos projetos assimilacionistas

No início dos anos de 1920, não havia ainda um trabalho de evangelização estabelecido entre os indígenas da Ilha do Bananal, embora houvesse várias expedições que pretendiam fazê-lo. Nessa década, a tarefa da evangelização indígena continuava a permear as discussões da *Christian and Missionary Alliance* (Aliança Cristã e Missionária - ACM). Mais de vinte anos separavam a excursão de William Azel Cook da viagem de Raymond B. Clark ao Vale do Araguaia, nos meses de novembro e dezembro de 1922.

O relato de todo o trajeto culminou no livro *Bananal or among pagan indians in Brasil*, com onze capítulos estruturados em 130 páginas, sendo um deles dedicado à descrição da visita feita à aldeia Javaé, Imotxi. A escrita de R. B. Clark traz registros precisos das datas e períodos de permanência em cada lugar que visitou, assumindo, por conta disso e também por ter visitado os Javaé, aspectos que a distinguem das outras narrativas protestantes.

Os planos da *Christian and Missionary Alliance* eram estabelecer uma sede no Pará com um objetivo duplo: atuar entre os católicos e entre os povos indígenas da região amazônica, às margens do rio Tocantins (católicos) e às margens do rio Araguaia (indígenas). No entendimento de Clark, a localização geográfica dos dois rios correndo em paralelo por muitos quilômetros favorecia o objetivo duplo da ACM, dado que tais pessoas se situavam em regiões negligenciadas por outras agências missionárias, sendo essas as regiões pretendidas.

Nesse sentido, o *The Alliance Weekly*, o periódico publicado em Nova Iorque com vistas à divulgação das ações missionárias da ACM, veiculava já em 19 de novembro de 1921, portanto, um ano antes da viagem de Clark, informações concernentes ao planejamento realizado. O próprio missionário é o autor do artigo *Our New Mission Field, Brazil*¹³⁶ (Nosso novo campo missionário, Brasil) no qual esclarece as intenções da ACM, incluindo a evangelização dos povos *Iny* da Ilha do Bananal, ou seja, os Karajá e os Javaé.

Com esse intuito, afirma R. B. Clark no prefácio de seu livro, uma comissão de quatro pessoas, incluindo ele mesmo, saiu de Nova Iorque, nos Estados Unidos, com destino ao Pará. Tratavam-se de quatro missionários, sendo dois novatos e dois mais experientes.

Inicialmente os planos mudaram, pois pensavam ser o Pará o lugar apropriado para evangelizar, porém desistiram ao constatar a presença de outros protestantes na região (batistas, presbiterianos, metodistas e pentecostais). A política de atuação da ACM pretendia envolver

¹³⁶ CLARK, R. B. Our New Mission Field, Brazil. The Gospel in Foreign Lands. Missionary Truth and Testimony: Tidings from Alliance Mission Fields. *The Alliance Weekly* – A journal of Christian Life and Missions. New York, november 19, 1921. V. 60, n. 36, p. 566-8.

regiões onde o protestantismo fosse ausente. Diante das circunstâncias, questionavam se a missão da *Christian and Missionary Alliance* estaria entre “os pagãos” e não entre os católicos, motivo pelo qual deram início ao estudo da “situação indígena”, tendo em perspectiva duas possibilidades: a floresta amazônica ou o planalto brasileiro. Optaram por este último.

Após aprovação da mudança de planos pela Junta em Nova Iorque, os missionários novatos permaneceram no Pará para o aprendizado da língua portuguesa e os outros dois experientes (Raymond B. Clark, autor do livro, e seu primo John D. Clark) partiram com destino ao Rio de Janeiro, com vistas a descer o rio Araguaia no sentido sul-norte, tendo como objetivo visitar os povos indígenas do Araguaia, especialmente os Karajá e os Javaé, na Ilha do Bananal. O relato, publicado em 1923 pela Imprensa Methodista em São Paulo, teria a função de detalhar experiências e informações que obtiveram, além de fomentar o interesse pela evangelização indígena.

A narrativa de Clark (1923) traz poucos dados de sua biografia,¹³⁷ porém situa o leitor no que se refere ao deslocamento da região Norte à Sudeste, passando pelo Nordeste. Desse relato, o que se evidencia, já na cidade do Rio de Janeiro, é a vigência do sentimento de cooperação entre os líderes do protestantismo, algo que reverberava na atuação das igrejas protestantes no Brasil.

Não se tratava de uma união orgânica, ou seja, “a fusão de todas as denominações em uma só corporação” e sim “[u]nir no que fosse possível haver união para o combate do inimigo commum”. Isso significava cooperação em pontos de interesses comuns às igrejas, como em práticas assistenciais (hospitais, asilos, orfanatos), nas publicações, na imprensa e na educação, com vistas a atender aos interesses dos protestantes como evangélicos e não como presbiterianos, batistas ou metodistas. O intuito era transmitir a ideia de um protestantismo coeso e bem organizado, para fazer frente a preconceitos nesse sentido e preservar o caráter de cada instituição.¹³⁸

Significativo dessa cooperação foi o encontro dos Clark, naquele momento representando a ACM, com os representantes das Sociedades Bíblicas e com Erasmo Braga (1877-1932), responsável pelo *Committee for Co-operation in Latin América* (CLARK, 1923, p. 17) (Comissão de Cooperação para a América Latina), com sede em Nova Iorque.¹³⁹ A filial

¹³⁷ Ao longo das 130 páginas, Clark diz apenas que morou oito anos em São Paulo, cidade onde sua mulher faleceu três anos antes dessa viagem, e que tem parentes no Rio de Janeiro.

¹³⁸ *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 30 de dezembro de 1915, ano 15, n. 49, p. 4-5.

¹³⁹ A Comissão de Cooperação para a América Latina (CCAL) foi criada em 1913, em Nova Iorque, e sua filial no Rio de Janeiro, em 1917 “reunindo metodistas, congregacionais, episcopais e presbiterianos independentes em um esforço de aproximação entre as igrejas e o CCAL.” (BARROS, 2014, p. 32, 34-5). A Comissão Brasileira de Cooperação constituiu-se “[d]a necessidade da coordenação de forças e recursos, para evitar dispendio inútil com o

no Rio de Janeiro recebeu o nome de Comissão Brasileira de Cooperação, constituindo-se no “principal centro de coordenação e informação das igrejas evangélicas do Brasil” (MASSOTI, 2007, p. 45), o qual se tornou um lugar de planejamento e debate relativo às missões indígenas no país.

No encontro, Erasmo Braga os informaria sobre o debate ocorrido na reunião da Comissão Brasileira de Cooperação realizado tempos antes de sua passagem pelo Rio de Janeiro. Sem especificar a data da referida reunião, a Comissão reconhecia na liderança protestante brasileira o interesse pela evangelização dos indígenas, considerando seriamente essa tarefa.

Em função disso, várias recomendações foram feitas pela Comissão aos representantes das mesmas. As viagens de exploração ou de conhecimento, como temos denominado neste estudo, a várias regiões de terras indígenas para obtenção de informações, seriam uma dessas recomendações. Por isso, para Clark, havia um alinhamento entre os objetivos e ideias da liderança protestante no Brasil e os da ACM em Nova Iorque, representada por ele e seu primo, estando eles em cooperação ativa com o protestantismo brasileiro.

Em seguida, Erasmo Barros os apresentaria aos responsáveis pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), para o qual tece elogios na narrativa, ao considerar o “sério esforço” dispendido para o aperfeiçoamento dos povos indígenas das regiões interioranas do Brasil (CLARK, 1923, p. 18). No entendimento de Clark, o SPI ofereceu toda a assistência disponível caso eles decidissem dar início ao trabalho missionário entre os indígenas, porém, seguindo os dispositivos constitucionais, qualquer possibilidade de difundir o trabalho dos viajantes como parte de um objetivo religioso era-lhes vedado (Cf. HORTA BARBOZA, 1919, p. 6).

Mesmo com tais restrições, para Clark, o SPI mantinha um posicionamento favorável às missões protestantes, mais do que em relação às missões católicas, muito em virtude de que estas últimas haviam falhado em levar benefícios aos povos indígenas em que atuavam, ou seja, eles mais exploravam os indígenas do que os ajudavam.

Era o que os missionários católicos deixavam transparecer, na perspectiva protestante. Por outro lado, isso acontecia porque, de um modo ou de outro, os objetivos estratégicos do SPI como representante do Estado brasileiro estariam sendo atendidos: integrar os povos indígenas

entelhamento da obra missionaria feita por agencias diversas, e sobre tudo, para o cultivo da suave unidade fraternal necessaria, para que ‘o mundo creia que Jesus Christo é enviado do Pae,’ não só as egrejas estabelecidas nas cidades evangelisadas, mas nos proprios campos missionarios, têm apprendido pouco a pouco a ceder o *esprit de corps sectário* ao *esprit de corps* universalmente *christão* de que resulta um aspecto novo de evangelismo em nossos dias.” (BRAGA, 1917, p. 74, grifos no original).

à sociedade brasileira por meio da assimilação dos valores ocidentais com vistas à formação de trabalhadores úteis à nação.

A passagem dos Clark pelo Rio de Janeiro foi noticiada *n'O Estandarte*, periódico presbiteriano, nos seguintes termos:

Em demanda aos sertões de Goyaz, em busca do indígena, para lhe prodigalizar o conhecimento da Verdade, e os benefícios da civilização social, no que estiver ao seu alcance, passaram por esta capital os dignos missionários Srs. Raymond Clark e John Clark, chegados de Nova York.

A Missão a que estes evangelistas estão filiados e da qual são no Brasil representantes, intitula-se “Christian and Missionary Alliance”, nova corporação que veio estabelecer-se no Pará.

A Comissão Brasileira de Cooperação recebeu estes futuros pioneiros das terras goyanas e os conduziu ao escriptorio do Serviço de Protecção aos Indígenas, apresentando-os á Comissão Rondon, onde foram cordialmente recebidos, obtendo preciosas informações sobre o movimento desse utilissimo serviço.

Os Srs. Clark seguiram para o Araguaya, pela Mogyana.¹⁴⁰

Ainda no encontro com os funcionários do SPI, Clark soube da existência das estações ou “zonas de perigos”, mais conhecidas como postos do SPI, estabelecidas para o contato e as negociações com os indígenas, além de receber conselhos sobre a melhor localização para se estabelecer um trabalho missionário, que seria nas cabeceiras dos rios em regiões remotas, pois acreditava-se, segundo sua escrita, que nessas regiões os indígenas, vivendo isolados, estavam livres das crueldades experimentadas pelos indígenas que viviam próximos da *civilização*.

Na mesma edição d’*O Estandarte*, os editores publicaram as dificuldades enfrentadas por A. Tattray Hay, missionário protestante em Mato Grosso que atuava junto às aldeias Bororo, às margens dos rios S. Lourenço, Miranda, Paraguai e até o rio Vermelho, pela *Inland South America*: “a linguagem que não tem escripta e outra é já os Bororós estarem contaminados por doenças adquiridas pelo seu contacto com os ‘civilizados’, que lhes proporcionaram bebidas e outros maus costumes.”¹⁴¹

Satisfeitos por compartilhar com os representantes do SPI ideias sobre os indígenas, a narrativa de Clark elabora um enaltecimento de seu próprio projeto. Segundo o missionário, o projeto protestante situava-se acima do projeto governamental no tocante à elevação do indígena, pois o primeiro poderia oferecer mais do que qualquer governo temporal, ou seja, poderia oferecer aos indígenas a *Life Eternal* (vida eterna).

¹⁴⁰ Missões aos indígenas. *O Estandarte*. Orgam Presbyteriano Independente. Factos e noticias. São Paulo, ano 30, n. 46, 16/11/1922, p. 29.

¹⁴¹ O progresso da obra evangélica entre os Bororós. Idem, p. 30.

Postas de lado tais distinções, a concordância com os funcionários do SPI dava-se no tocante ao método que visava o “melhoramento” material de tais povos. Significava que para haver a apreciação espiritual por parte do indígena nos moldes propostos pelos missionários, a missão protestante deveria buscar primeiro “melhorar” sua condição material, cujos desdobramentos seriam o ensino do uso de roupas, a obediência às leis de higiene e o trabalho para autossustento, por meio do cultivo do solo. Aliado às questões materiais, o projeto missionário previa o aprendizado da língua (leitura e escrita), o aprendizado do mundo para além das terras indígenas e, por fim, o aprendizado religioso (a Vida além, Deus e seu amor pelos homens pecadores).¹⁴²

Dirigindo-se para o estado de São Paulo, os dois missionários seguiram o percurso da viagem até chegar à Cidade de Goiás e, finalmente, à Santa Leopoldina. A descida do Araguaia teve início em 15 de novembro de 1922, auxiliados por dois remadores (Firmino e Raimundo). Ao longo do Araguaia, estabeleceram contatos com os Karajá.

Logo no início da excursão, aproximaram de uma aldeia “móvel” Karajá, com quatro ou cinco casas e aproximadamente vinte e cinco pessoas. Os indígenas aproximaram dos visitantes para saber quem eram (nomes e destino) e as possibilidades de comércio (tabaco, “bedirá”, rapadura, farinha de mandioca). Os missionários interessavam-se pelo comércio de peixes e curiosidades (adornos indígenas).

Para Clark (1923), predominava o interesse das crianças e das mulheres, estas mais interessadas nos pertences dos missionários, no intuito de obter mais açúcar e farinha. Já os homens, no geral, eram falantes da língua portuguesa, um critério, no entender de Clark, para a hierarquização dos Karajá: situados muito próximos à *civilização*. Com uma estimativa aproximada de mil e cem pessoas espalhadas pela região da ilha, embora se concentrassem ao norte, Clark não destoa em relação aos outros missionários.

Elogiou os Karajá (bem afeiçoados, altos, musculosos, boa aparência, gentis), mas manteve critérios negativos: eram preguiçosos, a julgar pelo “primitivismo ao extremo” das casas (móveis, sujas e com cheiro desagradável) e pelas pequenas culturas e, apesar da amabilidade e amizade, eram *incivilizados*, ou seja, os homens andavam nus e as mulheres usavam apenas uma tanga.

Em São José, o “último posto avançado da civilização”, realizou uma reunião protestante organizada pelo professor da localidade. Clark indica que o mesmo teria aderido ao protestantismo um pouco mais de um ano antes, por ocasião da passagem de Archie Macintyre

¹⁴² “Life beyond, of God and his love for sinful men” (CLARK, 1923, p. 19).

pelo vilarejo. Após deixarem São José, atravessaram a foz do rio Crixás em direção à Ilha do Bananal, em 21 de novembro de 1922. Habitada pelos *Iny* e outros povos, o missionário descreve-a como “terra de ninguém” na metade sul, ou seja, desabitada.

Atravessando vários rios, Clark chega à aldeia Karajá de Santa Isabel em 25 de novembro de 1922, onde estabelece as trocas com os indígenas. De um lado: flechas, arcos, lanças e ornamentos de penas; do outro: miçangas, pequenos espelhos, faca, chita e comida (farinha de mandioca e rapadura). Em Santa Isabel, contrata três Karajá para levá-los até os Javaé e assim chegam até a aldeia Imutxi.

No retorno, Clark avalia seriamente a possibilidade de iniciar um trabalho missionário com os dois povos e também com os Tapirapé, que habitavam um lugar conhecido como Furo de Pedra. Com esse intuito, era fundamental encontrar um terreno elevado para viver e construir casas. Assim, exploram Furo de Pedra, que no futuro poderia tornar-se sua casa – terras arborizadas; ideal para cultivo; suprimento de madeira necessária para construção; e pastagem para criação de gado. No local, encontram uma visão ideal para tal missão.

Ali deveria se estabelecer uma Missão Industrial devido à localidade estrategicamente ideal: mais densamente habitada pelos Karajá, ficava a dois dias de viagem por terra dos Javaé mais próximos e quase na foz do rio que é o porto natural do território dos Tapirapé, povo que seria alcançado primeiro.

Terreno alto para fins de construção, terras excelentes para o gado de criação e cultivo de culturas, fornecimento de madeira – tudo ao alcance do rio, a partir do qual nada se pode divorciar do indígena. Nenhum indígena viveria longe da água. Observam terras cultivadas por indígenas e consideram a localidade boa. Estes podem ser atraídos em maior quantidade. Uma missão deveria ser aberta lá e configuraria a primeira maneira de alcançá-los (CLARK, 1923, p. 88-89).

A Missão Industrial configurava-se como um método a influenciar, segundo os missionários, os povos indígenas nos níveis sociais e individuais, uma vez que o objetivo seria instá-los, instruindo a fixar moradias (acreditava-se que eram nômades) e, a partir de então, ensiná-los a obter seus meios de sobrevivência. Nesse ponto, Clark referencia um artigo publicado na *League of Nation Magazine*. Sem mencionar o nome do autor, a referência aludia à missão anglicana aos indígenas paraguaios como exemplo de Missão Industrial (p. 100-101).

Como pano de fundo de tal método estava a “elevação” do indígena, principalmente em regiões onde o “homem branco” vinha empurrando o “homem vermelho” para regiões mais distantes, apropriando-se de suas terras. Problema intensificado, afirmava o escritor citado por

Clark, quando se tem em perspectiva o tratamento dispensado pelo “branco” aos indígenas, até então sem direitos e sem reparação para os erros a eles cometidos.

Somado a toda essa problemática, estava o esquecimento por parte dos “homens brancos” de que a terra pertencia ao “homem vermelho” por direito antigo, sendo apenas detido pelo primeiro por direito de conquista (p. 99-101).

Deslumbrados por terem encontrado o local ideal para o estabelecimento da missão, os missionários seguiram para Barreira de Santana, Santa Maria e Conceição do Araguaia, onde chegaram em 12 de dezembro de 1922. A viagem continuaria até Marabá.

4 PERCEPÇÃO MISSIONÁRIA, HERANÇA EPISTEMOLÓGICA E ENAÇÃO: EM BUSCA DOS JAVAÉ

Pretendemos analisar, nesta seção, a literatura de viagem de Cook, Glass, Macintyre e Clark na perspectiva do “ponto zero”, a ser explicada no tópico a seguir, com ênfase aos posicionamentos que eles assumiram durante os contatos (quando ocorreram) com os Javaé em suas viagens de conhecimento. Isso significa apontar, nas narrativas elaboradas, as heranças da *hybris del punto cero* forjadas ao longo dos séculos: a Ilustração no século XVIII; os diálogos e as interposições epistemológicas entre os missionários e os etnólogos que excursionaram pelo Vale do Araguaia no mesmo período; as atitudes de isolamento dos Javaé como prática de resistência ante os contatos com os não indígenas e sua consequente visibilidade para a sociedade brasileira; e, por fim, a diluição do par observadores e observados resultante do enfoque enactivo.

4.1 “Hybris del punto cero” e a herança epistemológica dos missionários protestantes

Para além dos dados memorialísticos da região do Vale do Araguaia e seus habitantes, nas narrativas em foco na seção anterior é possível perceber não apenas o eurocentrismo dos missionários em relação ao lugar visitado, mas também aspectos do cotidiano vivenciado no contexto de contato com os indígenas e as inúmeras aldeias que conheceram, estabelecendo processos enactivos, tendo em vista o engajamento a que se propuseram ao excursionar pelas terras indígenas. Na perspectiva da epistemologia ecológica de Tim Ingold, o engajamento traduz

uma imersão no mundo imediato e material da experiência. Conhecer torna-se, assim, não apenas um esforço para imaginar o mundo da forma como ele é imaginado por outras culturas, mas para abrir-se à possibilidade de estender a experiência para a diversidade da imaginação de outras espécies e elementos que partilham conosco a aventura da vida e do existir no universo (STEIL, CARVALHO, 2014, p. 175).

Embora os missionários situassem os indígenas no estágio evolutivo da Natureza, como veremos nesta seção, eles se expuseram ao dinamismo cosmológico dos muitos povos habitantes do Vale do Araguaia em circunstâncias diversas: no relacionamento cotidiano com os guias e intérpretes indígenas, ao pernoitar e conviver vários dias nas aldeias, ao experimentar os gostos e sabores dos alimentos e das bebidas oferecidas pelos indígenas (não sem muito estranhamento), ao assumirem comportamentos que eles consideravam “primitivos” como

despir-se na descida do rio Araguaia e enfrentar as intempéries durante a navegação ao lado dos experientes guias, ao dispor de talheres durante as refeições, ao dormir em redes e ao buscar aprender as línguas maternas para se comunicarem com os interlocutores indígenas, fossem homens, mulheres ou crianças.

Ou seja, para além da perspectiva eurocentrada da narrativa dos missionários, a escrita destes corrobora com a perspectiva da *hybris del punto cero*, de fato eles eram observadores, porém não daquele tipo que observa “um mundo de objetos fixos”, mas sim como participantes de um mundo em constante mutação, ainda que não reconhecessem isso.

Refletindo sobre a epistemologia ecológica de Tim Ingold, Isabel Cristina de Moura Carvalho e Carlos Alberto Steil (2013, p. 76) sustentam que

Ao observador não está dado perceber coisas diferentes, mas perceber as mesmas coisas diferentemente. O mundo que nos é dado observar, é um mundo em movimento, num contínuo devir. O observador não olha desde um corpo que se situa como uma totalidade independente em relação aos fluxos de luz, sons e texturas do ambiente, mas, ao contrário, ele é atravessado por estes fluxos, nos quais lhe é dada a possibilidade de descrever e compreender o mundo.

Assim, ao estabelecer processos interculturais, os missionários protestantes observaram e foram observados, influenciaram e foram influenciados, simultaneamente. Oportuniza-se, dessa maneira, uma pertinente investigação crítica das narrativas missionárias a partir da epistemologia ecológica de Tim Ingold, uma das bases para reflexões sobre o enfoque enactivo como uma alternativa para refutar a perspectiva da *hybris del punto cero*.

Castro-Gomez (2005) conceitua “ponto zero” como um “imaginário segundo o qual, um observador do mundo social pode colocar-se em uma plataforma neutra de observação que, por sua vez, não pode ser observada desde nenhum ponto”¹⁴³ (tradução minha). Um conceito fundado no ideal científico ilustrado, formulado por pensadores europeus como Locke, Hume, Kant, Rousseau, Turgot e Condorcet. Por esse ideal, o observador, na condição de habitante do “ponto zero”, acredita poder se distanciar epistemologicamente da linguagem cotidiana, considerada por ele como fonte de confusão e erro.

Dessa forma, desde uma pretensa perspectiva neutra sistematizou-se a “maneira mais geral dos cidadãos europeus construírem e compreenderem seu lugar no mundo”, além de naturalizar o mito da superioridade europeia, um posicionamento assumido pelos missionários

¹⁴³ “imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto” (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 18).

durante os processos interculturais experimentados por eles entre os povos indígenas, no então Norte de Goiás, na primeira metade do século XX, conforme análise da presente seção.

O “ponto zero” caracteriza-se, dessa maneira, pela pretensão de neutralidade científica ao refletir em si mesmo a “forma mais pura da estrutura universal da razão”, legitimando a episteme em detrimento da doxa. Uma pretensão que se aproxima da imagem teológica do *Deus absconditus*, um deus que observa sem ser observado.

A *hybris del punto cero*, portanto, constitui-se em uma expressão que conceitualiza um lugar, um “ponto absoluto de partida, de onde o observador faz *tabula rasa* de todos os conhecimentos aprendidos previamente”¹⁴⁴ (grifos no original). Assim, é facultado ao habitante da *hybris del punto cero* (filósofos ilustrados e científicos) a nomeação primeira do mundo, estabelecendo um corte epistemológico para delimitar a fronteira entre os conhecimentos legítimos e os conhecimentos ilegítimos, detendo o poder de instituir, representar e construir uma visão sobre o mundo social e natural, racionalmente edificado e controlado pelo Estado em termos epistemológicos, econômicos e sociais.

Por meio do conhecimento da literatura de viagem da época, os pensadores da Ilustração elaboraram um modelo de sociedade e de natureza – o projeto de Cosmópolis - isento de interferências temporais e espaciais, alinhado com a pretensão de Descartes exposta na primeira de suas Meditações Cartesianas.¹⁴⁵ Para Descartes, o conhecimento científico somente é possível quando o observador se desfaz de todas as opiniões ancoradas no senso comum. Aqui se institui a primeira regra da *hybris del punto cero*, pautada nas formulações de Hume: “qualquer outro conhecimento que não responda às exigências do método analítico-experimental deve ser radicalmente rejeitado” (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 27, tradução minha). No caso dos agentes do protestantismo, a rejeição ocorria principalmente em relação às práticas, comportamentos e concepções que não estivessem alinhados com seus posicionamentos sociais, econômicos, religiosos e civilizacionais.

À *hybris do punto cero* é facultado ainda a negação da coetaneidade dos povos. Segundo Santiago Castro-Gomez (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 33), desde meados do século XVIII, os pensadores como Turgot, Bossuet e Condorcet buscaram reconstruir, no âmbito do projeto

¹⁴⁴ “punto absoluto de partida, en donde el observador hace” *tabula rasa* de todos los conocimientos aprendidos previamente” (CASTRO-GÓMEZ, 2005b p. 25, tradução minha).

¹⁴⁵ “Há algum tempo me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera grande quantidade de falsas opiniões como verdadeiras e que o que depois fundei sobre princípios tão mal assegurados só podia ser muito duvidoso e incerto; de forma que me era preciso empreender seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que até então aceitara em minha crença e começar tudo de novo desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo firme e constante nas ciências” (DESCARTES, 2015, p. 45).

ilustrado da ciência do homem, a evolução histórica da sociedade humana. Embora muitos povos fossem simultâneos no espaço, não o eram no tempo.

A análise comparativa destes inúmeros povos determinaria quais deles pertenciam a um estágio inferior, isto é, anterior ao tempo, e quais estariam situados em uma etapa superior na escala evolutiva. Na esteira dessa negação, os missionários protestantes elaboraram suas narrativas situando os povos indígenas na Idade da Pedra estando, portanto, inseridos na Natureza.

É de Turgot, segundo Castro-Gomez (2005b), a concepção de que existe apenas uma natureza humana (*homo faber*). Em virtude dessa natureza humana universal, todos os homens, no início da história, eram iguais na escassez e na barbárie. Contudo, a existência de distintos modos de subsistência aponta para o progresso inexorável dos povos no tempo, desenvolvendo, com esse progresso, o *trabalho produtivo*, cuja culminação é a economia capitalista moderna e a supressão definitiva da escassez, como o fim último [*telos*] da história social.

O pensamento de Turgot reflete, por um lado, o posicionamento de Hume e Smith, no tocante a considerar a dimensão econômica da vida humana a chave para uma reconstrução racional da história dos povos; e, por outro, o pensamento de Locke que pretendia situar os “selvagens” da América no estágio “infantil” da humanidade, considerado a escala mais baixa dessa história, visto observar neles o predomínio absoluto da *doxa* e da *escassez*, no que se refere aos aspectos cognitivos e econômicos, respectivamente. Em síntese,

Observadas desde o ponto zero, essas duas sociedades [europeias e ameríndias] coexistem no espaço, porém não coexistem no tempo, porque seus modos de produção econômica e cognitiva diferem em termos evolutivos. Para Turgot, a evolução da humanidade parece conduzir necessariamente, com a mesma necessidade das leis naturais, à “ilustração” observada nas sociedades europeias de seu tempo. O modo de produção de riquezas (capitalismo) e de conhecimentos (a nova ciência) da Europa moderna são vistos como o critério a partir do qual é possível medir o desenvolvimento temporal de todas as demais sociedades. O conhecimento teria passado, então, por “diversos graus”, medidos em uma escala linear, da mentalidade primitiva ao pensamento abstrato, e o mesmo pode-se dizer sobre os modos de produção da riqueza, que progridem da economia de subsistência à economia de mercado capitalista” (CASTRO-GOMEZ, 2005, tradução minha).¹⁴⁶

¹⁴⁶ Observadas desde el punto cero, estas dos sociedades [européa e ameríndia] coexisten en el espacio, pero no coexisten en el tiempo, porque sus modos de producción económica y cognitiva difieren en términos *evolutivos*. Para Turgot la evolución de la humanidad parece conducir necesariamente, con la misma necesidad de las leyes naturales, a la “ilustración” observada en las sociedades europeas de su tiempo. El modo de producción de riquezas (el capitalismo) y de conocimientos (la nueva ciencia) de la Europa moderna es mirada como el criterio a partir del cual es posible medir el desarrollo temporal de todas las demás sociedades. El conocimiento habría pasado, entonces, por “diversos grados”, medidos en una escala lineal, de la mentalidad primitiva al pensamiento abstracto,

Por que então, na perspectiva dos pensadores da Ilustração, alguns povos atingem o ápice em termos cognitivos e econômicos enquanto outros não? Castro-Gomez introduz a ideia de raça a partir da leitura de Kant. Para além dos aspectos como clima e geografia, Kant enfatiza o aspecto moral dos povos, ou seja, “as diferenças internas marcadas pela capacidade que tem esses grupos ou indivíduos para superar o determinismo de natureza.” (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 41, tradução minha). Para Kant, a raça ou a cor da pele são critérios indicativos da capacidade ou da incapacidade de alguns povos no processo educativo da natureza moral inerente a todos os homens.

Na verdade, por seu peculiar temperamento psicológico e moral, algumas raças não podem ascender à autoconsciência e desenvolver uma vontade de ação racional, enquanto outras vão educando-se a si mesmas (isto é, progredem moralmente) através da ciência e das artes. Os africanos, os asiáticos e os americanos são *raças moralmente imaturas* porque sua cultura revela incapacidade para realizar o ideal verdadeiramente humano, que é superar o determinismo da natureza para colocar-se sob o império da lei moral. Somente a raça branca européia, por suas características internas e externas, é capaz de levar a cabo este ideal moral da humanidade.

[...]

Por isso, assim como Locke e Hobbes observaram às sociedades americanas de forma similar ao modo com que um paleontólogo observa os restos de um dinossauro, ou seja, como um testemunho (congelado no tempo) do que era a vida humana *no passado*, Kant situa a “raça vermelha” no estágio mais primitivo do desenvolvimento moral, estabelecendo assim o contraste entre o ontem do *Unmündigkeit* e o hoje da *Aufklärung*.” (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 41-2, tradução minha).¹⁴⁷

Aspectos externos como o uso de vestimentas, ferramentas ou implementos agrícolas, a comunicação por meio da língua portuguesa ou a escolarização nos moldes ocidentais constituíam-se, para os missionários protestantes, como critérios para escalonar os indígenas em níveis gradativos tais como *selvagens*, *semisselvagens*, *semicivilizados* ou *civilizados*. Uma

y lo mismo puede decirse de los modos de producción de riqueza, que progresan de la economía de subsistencia a la economía capitalista de mercado.”.

¹⁴⁷ En efecto, por su peculiar temperamento psicológico y moral, algunas razas no pueden elevarse a la autoconciencia y desarrollar una voluntad de acción racional, mientras que otras van educándose a sí mismas (es decir, progresan moralmente) a través de las ciencias y las artes. Los africanos, los asiáticos y los americanos son razas moralmente inmaduras porque su cultura revela una incapacidad para realizar el ideal verdaderamente humano, que es superar el determinismo de la naturaleza para colocarse bajo el imperio de la ley moral. Sólomente la raza blanca europea, por sus características internas y externas, es capaz de llevar a cabo este ideal moral de la humanidad.

[...]

Por eso, así como Locke y Hobbes observaban a las sociedades americanas de forma similar al modo en que un paleontólogo observa los restos de un dinosaurio, es decir como un testimonio (congelado en el tiempo) de lo que fue la vida humana en el pasado, Kant ubica a la “raza roja” en el estadio más primitivo del desarrollo moral, estableciendo así el contraste entre el ayer de la *Unmündigkeit* y el hoy de la *Aufklärung*.”.

noção secularmente forjada e profundamente arraigada nos meandros da mentalidade brasileira, sobretudo no século XIX (ROCHA, 2003, p. 39-48), e que esteve presente também nas descrições etnográficas dos missionários protestantes.

Os missionários protestantes herdaram esse tipo de postura de observação pretensamente neutra, especialmente com o início das missões modernas, cujo expoente máximo foi William Carey (1761-1834) (Cf. SIEPIERSKI, 2015). De acordo com Luiz Longuini Neto (2002, p. 68-69), as missões modernas podem ser compreendidas em duas fases: a primeira, iniciada em 1730 pelos moravianos, durou dois séculos, sendo que o XIX foi considerado como o “grande século das missões”. Centrada inicialmente no missionário tido como “pregador, pastor, médico, explorador e pesquisador”, essa fase foi marcada posteriormente pela organização de diversas sociedades missionárias¹⁴⁸. Missão, nesse período, denotava exploração e colonialismo.

A segunda fase, com início entre o final do século XIX e início do XX, configurou uma nova etapa na história das missões protestantes mundiais e foi marcada pela Conferência de Edimburgo, em 1910, período em que o conceito de missão passou a atender as expectativas do projeto missionário do momento ao sobrepor vários enfoques e ênfases da doutrina protestante. Por exemplo, ela poderia significar a “salvação individual” da condenação da vida após a morte, a inserção dos povos do Leste e do Sul na cultura ocidental cristã ou a expansão das igrejas ou do “reino de Deus” nas regiões abarcadas (LONGUINI NETO, 2002, p. 70).

No âmbito da primeira fase, Siepierski indica que Carey, Andrew Fuller (1754-1815) e outros dez líderes batistas britânicos foram os responsáveis por iniciar as missões protestantes modernas, com a fundação da *Baptist Missionary Society* (1792), cujo intuito seria o de planejar e apoiar financeiramente atividades missionárias. Dado o seu caráter nos moldes das sociedades comerciais da época, ao estabelecer, de comum acordo, seus territórios de atuação, a criação da *Baptist Missionary Society* inspirou todas as denominações protestantes e, assim, representou o início do movimento missionário protestante moderno.

Imbuídos de racionalidade e da noção de serem agentes de um projeto civilizador, os missionários concentravam suas ações entre os povos considerados pagãos ou menos *civilizados*, privilegiando regiões como a Índia, por exemplo. Tais práticas expressavam a “concepção de mundo calcada na noção de progresso evolutivo”, pela qual ocorria a seleção de lugares e pessoas para evangelizar. Onde predominava religiões monoteístas - consideradas

¹⁴⁸ São elas: Sociedade Missionária Batista (1792), Sociedade Missionária Londrina e Sociedade Missionária da Igreja (1795), Sociedade Missionária dos Países Baixos (Holanda, 1797), Missão da Basileia (1815), Junta Americana de Comissários e Missões Estrangeiras (EUA, 1810) e Junta Americana Missionária Batista (1814).

mais evoluídas – e, principalmente, lugares onde o cristianismo era predominante, não havia a necessidade de dispensar esforço de evangelização. Dessa forma, os países latinos foram excluídos desta fase das missões modernas (SIEPIERSKI, 2015, p. 213-214).

Com as mudanças ocorridas nas missões, a partir de meados do século XIX, concernente ao sustento financeiro dos missionários que desde então seriam responsáveis por sua própria manutenção e não mais as sociedades missionárias, muitos deles se desvencilharam dessas agências e passaram a determinar, eles mesmos, seus lugares de atuação. Assim, muitas regiões cristianizadas passaram a ser foco de evangelização protestante contribuindo para “a livre iniciativa e a livre concorrência no mercado missionário”. Todavia, nas grandes agências missionárias, a concepção missionária anterior predominava até o início do século XX, haja vista que no Congresso de Edimburgo de 1910, a América do Sul (muito menos o Brasil) não foi considerada, provocando uma reação de lideranças protestantes que atuavam nesse continente, cujo resultado foi a Conferência do Panamá, em 1916.

Por ora é importante considerar, nos limites desta pesquisa, que não seriam os missionários do protestantismo europeu os primeiros a excursionarem pelas regiões goianas, segundo os dados encontrados, e sim os missionários oriundos do protestantismo norte-americano, tais como William Azel Cook, no final do século XIX, e R. B. Clark, na segunda década do século XX.

As viagens de Cook pelas regiões centrais do Brasil culminaram na publicação, nos Estados Unidos, de um extenso material de viagem perspectivado pelo olhar protestante, um viés extremamente arraigado às concepções de mundo vigentes desde o surgimento da modernidade, fazendo sobrepujar concepções calcadas no desenvolvimento linear e evolutivo dos povos ao redor do mundo.

Na trajetória linear, os indígenas estariam situados em um período de tempo anterior aos dos europeus e, em função disso, eles estavam na “infância” da humanidade, além de serem considerados “filhos da natureza” por viverem nas selvas. A maior ou menor proximidade com as florestas seria um fator crucial para determinar os *selvagens*, *semisselvagens* ou os *civilizados* entre os povos indígenas contatados pelos missionários protestantes, que eram imbuídos das concepções da racionalidade moderna, responsáveis pela taxinomização dos povos em uma escala planetária.

Um marco para esse tipo de classificação deu-se com a publicação do livro *Systema Naturae* (Sistema da Natureza), de Carl Linné, em 1735, dando início à taxonomização de plantas e animais. Aperfeiçoado nas décadas seguintes, com a publicação das obras *Philosophia Botanica* (1751) e *Species Plantarum* (1753), o Sistema da Natureza transformou de maneira

profunda e duradoura a escrita dos relatos de viagem, inclusive os relatos protestantes. Nela o observador, pretensamente neutro, não mais teria lugar na descrição, conforme a proposição da *hybris del punto cero*. A taxinomização das plantas e dos animais se estenderia à classificação e hierarquização das pessoas. De uma única categorização – *homo sapiens* – feita em 1758, Car von Linné a desdobraria em cinco variedades descritas sumariamente a partir do livro de Mary Louis Pratt (1999, p. 68):

- a) Homem selvagem. Quadrúpede, mudo, peludo.
- b) Americano. Cor de cobre, colérico, ereto. Cabelo negro, liso, espesso, narinas largas; semblante rude; barba rala; obstinado, alegre, livre. Pinta-se com finas linhas vermelhas. Guia-se por costumes.
- c) Europeu. Claro, sanguíneo, musculoso; cabelo louro, castanho, ondulado; olhos azuis; delicado, perspicaz, inventivo. Coberto por vestes justas. Governado por leis.
- d) Asiático. Escuro, melancólico, rígido; cabelos negros; olhos escuros; severo, orgulhoso, cobiçoso. Coberto por vestimentas soltas. Governado por opiniões.
- e) Africano. Negro, fleumático, relaxado. Cabelos negros; olhos escuros; pele acetinada; nariz achatado, lábios túmidos; engenhoso, indolente, negligente. Unta-se com gordura. Governado pelo capricho.

Herdeiros dessa tradição intelectual, os missionários protestantes reproduziram claramente em suas narrativas os critérios classificatórios e hierarquizantes que predominavam no pensamento social da época, ainda que tecessem elogios aos povos indígenas encontrados.

Para Siepierski (2015, p. 216), a “obra missionária protestante no Brasil está intimamente conectada à expansão econômica e cultural dos Estados Unidos e só pode ser compreendida à luz de doutrinas fundantes do imperialismo americano como a Doutrina Monroe¹⁴⁹ e o Destino Manifesto”¹⁵⁰.

Em análise do expansionismo missionário protestante, Siepierski estabelece claras distinções entre a prática missionária britânica e a norte americana:

¹⁴⁹ “Princípios enunciados pelo presidente norte-americano, James Monroe, em mensagem ao Congresso dos EUA, em 2 de dezembro de 1823. Surge como manifestação contra eventual intervenção das potências européias nos destinos dos países do Novo Mundo, transformando-se rapidamente em princípio fundamental da política pan-americana da época. O Brasil aderiu integralmente aos seus enunciados.”. Disponível em http://www.nepp-dh.ufrj.br/anterior_sociedade_nacoes3.html. Acesso em: 04/07/2018.

¹⁵⁰ “Elaborada por John O’Sullivan, em 1845, num contexto político de eleições presidenciais e da anexação do Texas ao território norte-americano, a expressão ‘Destino Manifesto’ desejava salientar essencialmente três ideias: a parceria divina no expansionismo dos EUA, o prolongamento das instituições democráticas como resultado da expansão do regime norte-americano e a aquisição de territórios, como exigência trazida pelo crescimento populacional (SELLERS et al, 1990, p. 289). Por isto, a despeito de ser uma ideologia socioeconômica e política, também assumia um cunho eminentemente religioso.” (ARAUJO, 2004, p. 55).

Enquanto o esforço missionário dos britânicos era voltado para áreas não-cristãs e estava imbuído de uma intencionalidade civilizadora, a ação missionária norteamericana se caracterizou pelo conversionismo individual e pela ênfase em princípios fundantes dos Estados Unidos como democracia e liberdade. Ademais, uma vez que no mundo britânico não havia separação entre igreja e estado, o esforço missionário recebia recursos oficiais; já nos Estados Unidos as missões eram dependentes do voluntarismo e naturalmente buscaram seu financiamento junto a indivíduos de posse e empresas solidamente estabelecidas. Portanto, se no império britânico por vezes os interesses comerciais das empresas britânicas conflitavam com os missionários, na expansão missionária norteamericana se formaram sólidas alianças entre missionários, comerciantes e diplomatas criando um ciclo de apoio mútuo resultando na expansão política, econômica, cultural e religiosa dos Estados Unidos (SIEPIERSKI, 2015, p. 221-222).

Ainda na primeira metade do século XIX, representantes estadunidenses e também ingleses das Sociedades Bíblicas¹⁵¹ visitaram o Brasil, bem como o continente latino-americano, para diversas finalidades, dentre elas, para a divulgação e distribuição de bíblias. Priorizar tal atividade embasava-se na concepção de que, pela simples leitura desse livro, o leitor poderia ser transformado. Narrativas protestantes remontam a casos em que pessoas em Goiás aderiram ao protestantismo em virtude da leitura da bíblia (ALCÂNTARA, 1992).

No ano de 1836, as associações bíblicas enviaram efetivamente missionários para a evangelização nos portos do Rio de Janeiro e consequente distribuição de literaturas protestantes. Na lista consta Fountain Pitts (1835), Justin Spaulding (1838-42), Daniel Parish Kidder (1837-40) e J. Morris Pease (1849-50).

Dentre os missionários acima assinalados, o que mais se destacou foi Daniel Parish Kidder (1815-1891), novaiorquino que entre 1837 e 1840 percorreu algumas províncias do Norte, Nordeste e Sudeste do Império brasileiro como agente da Sociedade Bíblica Americana. Ao tomar nota da *educação, moral e religião* dos brasileiros circunscritos às regiões litorâneas do Império, as viagens de Kidder ocorreram no sentido de viabilizar a implantação de núcleos de propagação protestante no país, cuja estratégia básica pautava-se na difusão da bíblia. Para isso, ele analisou aspectos que considerava importante conhecer com fins ao atendimento da demanda religiosa, educacional e moral do Brasil, visto que foram esses os aspectos privilegiados em suas observações.

¹⁵¹As Sociedades Bíblicas surgiram na esteira da primeira grande onda de avivamento religioso ocorrido na Inglaterra e na América do Norte, fundamentado no pietismo do alemão Philipp Jacob Spener (1635-1705). O pietismo de Spener influenciou, segundo Leonildo Silveira Campos, importantes intelectuais da época como Rousseau e Kant, na filosofia, e Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760), na religião. A sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira surgiu em 1804 e a Sociedade Bíblica Americana em 1816.

As notas de Kidder resultaram na obra *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*" (KIDDER, 1972), publicada em 1845, nos Estados Unidos. A obra foi estruturada em dois volumes, o primeiro dedicado às Províncias do Rio de Janeiro e de São Paulo e o segundo às Províncias do Norte do país.

Nas suas reminiscências, Kidder delinearia, dentre outros assuntos, o retrato de um país dominado pela natureza, submerso na “ignorância, intolerância e superstição” alcançando os lampejos de algumas pessoas esclarecidas por meio de ideias liberais. Um país carente da presença protestante com tudo o que esta presença comportava: matriz religiosa, educacional e modernizante¹⁵², com vistas ao alcance do patamar semelhante à nação por ele representada - os Estados Unidos da América.

Em concordância com Dussel, que conceitua modernização no contexto da constituição da Europa “moderna” (início do século XVI) e para quem a modernização implica negação de Si mesmo e obrigação à aceitação do Ser moderno, as intenções de Kidder e, posteriormente Fletcher e muitos outros missionários protestantes que atuaram no país, aludem à negação da cultura brasileira, latina e católica com vistas à “aceitação” aos valores e conceitualizações de origem anglo-saxônica, como um ideal a ser ardorosamente buscado (imitado) pelos brasileiros.

Por volta de 1840, Kidder se preparava para propagar o protestantismo na língua portuguesa, todavia o falecimento de sua mulher o forçou a retornar aos EUA, antes mesmo de Justin Spaulding. Este, por motivos financeiros e internos da agência que o sustentava, retornou em 1842, pondo fim ao que se pode considerar como a primeira fase do metodismo no Brasil. Somente em 1871, a Igreja Metodista instalou-se oficialmente no país, em uma região próxima a Santa Bárbara do Oeste, interior paulista.

Envolvidos com o debate internacional sobre evangelização protestante indígena na América Latina, os metodistas não só demonstraram interesse no assunto, como de fato participaram da constituição da Associação Evangélica de Catequese dos Índios, que culminou, no final dos anos de 1920, com a fundação da Missão Evangélica Caiuá, com o objetivo de evangelização dos povos Nandéva e Kaiowá.

Essa missão resultou da conjunção de interesses e expectativas de igrejas e agências missionárias distintas, mas que compartilhavam de um mesmo fim: o proselitismo indígena. A Igreja Metodista contribuiu para esta formação com o envio de um médico-missionário, Nelson

¹⁵²“‘Modernização’ (ontologicamente) é exatamente o processo imitativo de constituição, como a passagem da potência ao ato (um ‘desenvolvimentismo’ ontológico), dos mundos coloniais com respeito ao ‘ser’ da Europa (em que O’Gorman pensa que consiste o ser autêntico da América como invenção européia): a ‘falácia desenvolvimentista’” (DUSSEL, 1993, p. 40).

de Araújo, de Juiz de Fora - MG, que em função da saída do professor Esthon Marques da Igreja Presbiteriana Independente em 1930, acabou acumulando as funções de médico e professor da Missão, entre 1930-37 (CARVALHO, 2004). Mais recentemente, outra missão foi instituída entre os Kanamari, a missão MIMEKA (1993), abrangendo também os Kulina. Uma missão de cunho educacional, visando “qualificar as relações interétnicas” (FIGUEROA, 2008).

Ainda é importante mencionar, embora sucintamente, a presença de James Cooley Fletcher no Império Brasileiro. Em 1851, ao assumir o posto missionário, ele trabalhou no Brasil como Secretário da Legação Americana, além de exercer atividades diplomáticas. Representava o presbiterianismo e atuava pela União Cristã Americana e Estrangeira e pela Sociedade Americana de Amigos dos Marinheiros (*American Seamen's Friend Society*).

Como viajante à maneira de Kidder, Fletcher trabalhou no Rio de Janeiro, passou por São Paulo e pelas regiões Norte e Sul do país, desempenhando funções designadas pela Sociedade Bíblica Americana, a partir de 1854, ano em que conheceria Kidder nos Estados Unidos. Ambos publicaram o livro *O Brasil e os brasileiros*, uma fusão da obra do primeiro com as observações do segundo. Fletcher era homem erudito, frequentava o Paço Imperial e chegou a ser membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) (BRAGA, 1960, 103-104).

Para Vieira (1980, p. 62-71), Fletcher foi um dos pioneiros do trabalho protestante no Brasil, atuando simultaneamente como missionário e colporteur.¹⁵³ Sua intenção constituía-se em evangelizar os brasileiros para que estes aderissem ao protestantismo e ao *progresso*. Na perspectiva de Fletcher, o protestantismo equalizava-se no desenvolvimento econômico, científico e tecnológico. Para além da atuação no âmbito religioso, Fletcher tornou-se um filantropo, um amigo da nação, ao buscar o estreitamento das relações entre Brasil e Estados Unidos. Nesse sentido, suas ações visavam, por um lado, a introdução de livros estadunidenses em escolas brasileiras e, por outro, a publicização eficiente do Brasil em âmbito internacional. Seu público leitor era amplo, abrangia pessoas na Europa e em Calcutá.

Com o intuito de protestantizar o Brasil, no sentido lato do termo, Fletcher dispunha de estratégias bilaterais: (1) mostrava no exterior um panorama favorável do Brasil, tornando-se praticamente um propagandista do Império e apresentava no país os Estados Unidos como o

¹⁵³ Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do Nascimento traz em sua tese de doutoramento um importante esclarecimento deste termo. “O colporteur- palavra originária do francês – era o mascate, vendedor ambulante que levava sua mercadoria numa caixa de pinho quadrada (Rocha, 1941, v.1, p. 199). No Brasil, a palavra *colporteur* adquiriu outro sentido, passando a significar o vendedor de Bíblias, Novos Testamentos e material impresso religioso, geralmente com formação escolar equivalente ao ensino primário. Tinha a missão de criar polêmica com as autoridades eclesiais locais através da imprensa e observar a cidade mais propícia para as futuras instalações de igrejas e escolas protestantes” (NASCIMENTO, 2005, p. 63, grifos no original).

suprassumo de um tipo de *progresso*, que também poderia ser atingido pelo Brasil; (2) no nível cultural, procurava fazer conhecida a literatura estadunidense no Brasil paralelo à publicidade de intelectuais brasileiros no exterior.

Diante de tais considerações, notamos, pela análise das narrativas de William Azel Cook e R. B. Clark, a aproximação, por um lado, da concepção evangelizadora das missões britânicas, por visar especialmente os povos não cristãos da região do Vale do Araguaia, no limiar do século XX. Porém, por outro lado, a atitude de Cook e Clark corresponde à normativa do protestantismo norte-americano, ao ter como premissa básica o combate ao catolicismo.

Um combate efetivado a partir da comercialização de bíblias e consequente incentivo à leitura dessa e de outras literaturas produzidas por protestantes, uma prática malvista e também combatida pelas lideranças da Igreja Católica no período. Portanto, a escrita missionária estava fortemente imbuída de concepções secularmente cristalizadas e compartilhadas, no início do século XX, por representantes da sociedade acadêmica como etnólogos ou outros viajantes que também excursionaram pelo Vale do Araguaia. É o que veremos a seguir.

4.2 Missionários e etnólogos: diálogos e interposições epistemológicas

Neste tópico, investigamos as bases epistemológicas que os missionários protestantes buscaram para redigir seus relatos de viagem concernente aos povos indígenas do Vale do Araguaia, sobretudo os povos *Iny* da Ilha do Bananal. Os conhecimentos reproduzidos pelos agentes do protestantismo tinham como objetivo demonstrar a viabilidade da instalação de bases missionárias situadas mais ao norte do rio Araguaia, com ações evangelizadoras abrangentes – visavam os povos Javaé, Xavante e Tapirapé – por meio do contato direto com os Karajá.

Parte desses conhecimentos era adquirida ao longo das viagens, em que todos os acontecimentos dignos de nota eram narrados, porém denotam-se os diálogos e interposições epistemológicas com os etnólogos estrangeiros interessados em descrever os povos indígenas brasileiros e, claro, os do Vale do Araguaia também. A ênfase da nossa análise, todavia, recai sobre o que foi dito a respeito dos Javaé nas narrativas protestantes, de especial modo neste tópico, nas narrativas de William Azel Cook e de Frederick Charles Glass e como elas apontam para a dialogicidade do discurso etnológico na época em que foram produzidas.

Conforme vimos na seção 3, William Azel Cook elabora uma narrativa minuciosa sobre os Karajá no seu livro *By horse, canoe and float: through the wildernesses of Brazil*, algo

justificado ao afirmar estar em dívida com a Etnologia Sul-americana, de Paul Ehrenreich, por obter dessa obra as notas etnográficas descritas em sua narrativa.

Paul Max Alexander Ehrenreich (1855-1917), etnógrafo berlinense, em sua passagem pelo Araguaia em 1888, visitou os Karajá, povo que se tornaria alvo de sua análise. Nesse período, Ehrenreich considera como urgente a descrição mais apurada dos Karajá (EHRENREICH, 1906, p. 280-305), cujo texto é considerado o primeiro estudo sistemático sobre esse povo, por tratar de assuntos como cultura material, danças e mitologia.

No início do século XX, os pesquisadores que atuavam entre os povos indígenas brasileiros, na sua maioria de origem alemã, estavam convencidos de que os indígenas estavam prestes a desaparecer, uma concepção presente também nos escritos protestantes e utilizada, inclusive, para denotar urgência em suas ações evangelizadoras. Por causa disso, era imprescindível “colher espécimes de vestuário, artefatos, armas, objetos de uso cerimonial ou religioso — enfim tôda e qualquer coisa que mais tarde pudesse ser exposta como prova tangível de civilizações passadas” (STAUFFER, 1960, p. 175). Os dados levantados por Ehrenreich nesse contexto de urgência foram publicados em alemão, alguns já em 1891, sendo que no Brasil alguns textos foram traduzidos por João Capistrano de Abreu¹⁵⁴ e Egon Schaden.¹⁵⁵

A viagem de Cook e a alusão a Ehrenreich corroboram o fato de que

Durante as primeiras duas décadas da República 1889-1908, o Brasil tornou-se intensamente interessado em seu vasto *hinterland* e em suas populações primitivas. Geógrafos, cientistas e engenheiros entraram no interior em números crescentes. Expedições com motivos políticos, científicos e econômicos abriram picadas até os recantos mais distantes do continente. (STAUFFER, 1959, p. 78, grifo no original).

Convencido de que a extinção dos povos indígenas brasileiros era um fato iminente, Ehrenreich lançou-se à tarefa etnográfica. Parte de sua escrita gira em torno dos Karajá, mas é possível encontrar nela algumas notas – oriundas de informações orais contadas basicamente pelos Karajá – sobre os Javaé, mesmo não estabelecendo contato com eles.

Hebert Baldus, em nota ao texto traduzido de Ehrenreich, baseia-se em Fritz Krause, outro alemão que colecionava itens para o Museu de Leipzig, para afirmar que “Javahé e Karajá

¹⁵⁴ João Capistrano de Abreu traduziu do original alemão o texto “Divisão e distribuição das tribus do Brasil segundo o estado actual dos nossos conhecimentos” publicado em 1906, na Revista da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, em 1892.

¹⁵⁵ Egon Schaden traduziu o texto “Contribuições para a etnologia do Brasil” publicado em 1948, na Revista do Museu Paulista.

é a mesma coisa” (BALDUS, 1948, p. 137-168). Krause havia conversado com os Karajá. Eles teriam dito que “os Javahé são seus parentes, falando o mesmo idioma, tatuando-se o mesmo distintivo tribal, casando e comerciando” entre si. Ou seja, “os Javahé são puros Karajá”. Dados como esses têm sido recentemente refutados, devido às especificidades vigentes entre Karajá, Javaé e Xambioá, todos constituintes dos povos *Iny* (Cf. RODRIGUES, 2008; NAZARENO, 2017).

Ehrenreich divide os Karajá em Javahé, Karajahi e Xambioá (EHRENREICH, 1892; 1948). Os Javaé “habitam o interior da Ilha do Bananal, totalmente desconhecida ainda” às margens da grande lagoa, na parte setentrional (EHRENREICH, 1948, p. 25-6). Ele considerava a Ilha tão desconhecida como na época de seu descobrimento.

Apesar de terem manifestado repetidas vezes o desejo de entrar em contacto com os moradores, não foram até hoje visitados por ninguém. Precisam muito de instrumentos de ferro, que atualmente só conseguem, em pequena quantidade, por intermédio dos Karajahi. Nas aldeias dêstes encontram-se às vezes alguns Javahé. Não gostam de sair em grande número de seus esconderijos, pois receiam, e com razão, o perigo de moléstias epidêmicas (p. 26).

Em outro momento Ehrenreich escreveu: “Diz-se que os Javahé são de natureza mansa, comtudo até agora em poucos índios desta tribo se tem posto a vista.” (p. 52). Certamente o etnólogo sabia dos contatos estabelecidos com os Javaé durante as expedições empreendidas entre os presídios de Santa Leopoldina e Santa Maria, quando as mesmas, de passagem pelo Furo do Bananal, na segunda metade do século XIX, tentavam insistentemente coletar informações sobre eles e, quem sabe, visitar suas aldeias com as costumeiras intenções assimilacionistas.

Os periódicos regionais *Correio Oficial de Goyaz* e *Goyaz: Órgão do Partido Liberal* corroboram essa situação. Em maio de 1879, José Manuel da Silva Marques, Gerente da Empresa de Navegação a Vapor do Araguaya, comunica ao Empresário João José Corrêa de Moraes o resultado de uma exploração no braço oriental do Araguaia.¹⁵⁶ Em suas notas, José Manuel da Silva Marques afirma ter visto inicialmente uma ubá cheia de Javaé e, algumas horas depois, mais quatro ubás.

A aproximação, a comunicação e a entrega de “dádivas” a eles só foram possíveis após muita insistência, tendo em vista que os Javaé resistiam às “relações com nosco apesar de muito

¹⁵⁶ A pedido. Exploração do braço oriental do Araguaya. *Correio Oficial de Goyaz*, Cidade de Goiás, 21 de maio de 1879, ano 42, n. 27, p. 3-4.

instarmos.”. A repulsa para os contatos dos Javaé com os não indígenas provavelmente pautava-se nas experiências calamitosas do aldeamento instalado na Ilha do Bananal, na segunda metade do século XVIII. Uma temeridade confirmada nas informações de Silva Marques. Ele percebe o receio do “cacique, rapaz bem constituído, de côr não fixada, podendo ter 25 annos, [que] tremia ao receber os mimos que lhe dava.”.

Em 1880, as informações relativas aos “sympathicos e dóceis” habitantes do Furo do Bananal obtinham-se dos Javaé encontrados em aldeias Karajá, visto que por volta de 1888, os contatos com eles ocorriam praticamente do mesmo modo. Toral (1992) cita a existência de aldeias mistas, ou seja, com a presença de Karajá e Javaé.

Os não indígenas em suas embarcações a vapor avistavam as ubás Javaé e tentavam estabelecer trocas com eles, conforme o ocorrido em maio daquele ano, quando os exploradores em navegação pelo Furo do Bananal entraram em contato com um Javaé.¹⁵⁷ Houve troca de presentes: de um lado, anzol, rosários e fumo.

Do outro, peixes e a informação de haver mais três aldeias Javaé situadas às margens do rio de mesmo nome. Porém, não houve o convite para visitar a aldeia, dado a postura isolacionista dos Javaé em praticamente todo o século XIX, sendo esse o contexto da história dos contatos dos Javaé quando Ehrenreich empreende sua excursão no Vale do Araguaia.

Há um recobrimento das ponderações de Ehrenreich sobre os Javaé na narrativa de William Cook, escrita posteriormente. Este distingue os *Iny* entre *Yavahé*, *Karayáhy* e *Sambioá*. Afirma saber pouco sobre os *Yavahé*, apenas que eles moravam em três aldeias no interior da Ilha do Bananal, uma região até então desconhecida. Cook desce o lado ocidental, contrário ao rio Javaés, no lado oriental do rio Araguaia, mas assim, não os encontra. Seus registros sobre esse povo originam-se em outras fontes que não o contato direto com eles.

Não encontramos informações suficientes para ponderar que Cook esteve pessoalmente com Ehrenreich, todavia, ao reconhecer a dívida para com o etnólogo alemão, há de se considerar as contribuições recíprocas dos registros oriundos das várias excursões pelo Vale do Araguaia para as obras organizadas por Ehrenreich e outros etnólogos, fato que aponta para o interesse comum da intelectualidade brasileira e internacional em conhecer povos indígenas das regiões centrais do interior do Brasil.

Para Cook, os *Yavahé* eram hostis aos homens *civilizados* e decididos a evitar todo contato com a *civilização*, apesar de desejarem obter implementos de aço (machados, facas e enxadas). Escondiam suas aldeias e não desejavam revelá-las. Sabiam da qualidade superior

¹⁵⁷ Exploração científica. *Goyaz*: Órgão do Partido Liberal (GO), Cidade de Goiás, 18 de maio de 1888. Ano 3, n. 139, capa.

das ferramentas feitas de aço, por isso, procuravam obtê-las por meio dos Karajá. Ainda percebiam a influência negativa da *civilização*, sendo prudentes em evitá-la (COOK, 1909, p. 84-5).

Antes mesmo da organização e publicação de seu livro em 1909, W. A. Cook escreveu vários artigos para o periódico *The Christian and Missionary Alliance*, de Nova Iorque, entre 1898 e 1901. Além de detalhar aspectos de sua estadia no Brasil, W. A. Cook considera os Javaé, tanto quanto os Xavante, um povo superior, mas arredio e não amistoso, todavia, passível de evangelização por meio dos outros povos indígenas que habitavam o Vale do rio Araguaia. Assim os *Javie, Caraja, Caihapo, Coroado, Canoeiro e Chavante* englobavam o conjunto de povos *selvagens* que Cook pretendia alcançar, caso a Aliança Cristã e Missionária lhe permitisse permanecer ali.¹⁵⁸

Glass menciona os Javaé em sua obra *A thousand miles in a dug-out; being the narrative of a Journey of investigation among the red-skin of Central Brazil*, publicada em 1911, pela *South American Evangelical Mission* (Missão Evangelizadora Sul Americana), a agência a qual estava vinculado e que posteriormente fundiu-se com outras para dar início à *UESA* (*Evangelical Union of South America*).

Trata-se de uma narrativa menos abrangente em relação às outras publicadas por ele, concentrada na excursão dele pelo Vale do Araguaia, em 1909. Prefaciada por J. Stuart Holden, diretor da *UESA*, a narrativa dividida em seis capítulos discorre sobre os momentos iniciais e finais da viagem, com ênfase à narrativa memorialística em relação aos Karajá. As poucas informações sobre os Javaé dizem que eles são um povo razoavelmente pacífico, habitantes da Ilha do Bananal e que diferem minimamente dos Karajá em relação à aparência ou aos costumes. A concepção de Glass resume a visão predominante na época em relação aos Javaé: eles são praticamente Karajá.

Recentemente contestada pelos próprios Javaé, a ideia de que eles e os Karajá fazem parte de um povo com origem única foi balizada no início do século XX pelos estudos elaborados pelo alemão Fritz Krause, muitos deles similares aos dados de Erenhreich, expostos anteriormente.

No ano de 1908, Fritz Krause lideraria uma expedição investigadora ao Médio Araguaia entre os povos Karajá, Javaé e Kayapó. Krause narra que a viagem tem como finalidade

¹⁵⁸Pioneering in Brazil. By Mr. W. A. Cook. *The Christian and Missionary Alliance*, V. 24, 20/01/1900, n. 3, p. 35 e 46.

enriquecer as coleções do Museu Etnográfico de Leipzig (Alemanha), julgada por ele mesmo como uma expedição cujo resultado fora satisfatório.

Do ponto de vista etnográfico, Krause obteve uma coleção completa de todas as esferas de cultura dos Karajá, Javaé e Kayapó: mais de 1.200 itens, mais de 300 fotografias dos indígenas e do seu modo de vida e 44 apreensões fonográficas de canções e danças. No sentido etimológico, coletou informações para livros de esboços, desenhos de indígenas, apontamentos de suas línguas maternas, notas sobre a vida dos Karajá e um retrospecto geral da cultura dos Kayapó e dos Javaé, povos nunca visitados por nenhum outro explorador, ele acreditava. Geograficamente, coletou elementos de pesquisa na região do rio Tapirapé e de uma parte da Ilha do Bananal (KRAUSE, 1940-43, p. 247-275). Interessa-nos, especificamente, a sua descrição dos Javaé.

Krause inicia sua narrativa sobre os Javaé (termo escrito como *Xavajé*, de acordo com a grafia fonética, conforme a pronúncia entre os Karajá) evocando várias informações escritas e orais. As informações escritas são oriundas dos textos de Silva e Sousa (1812), Cunha Matos (1824), Castelnau (1844) e Coudreau (1896). Esclarece que Ehrenreich se pauta por algumas dessas informações (encontradas na carta do alferes José Pinto da Fonseca, redigida em 1775) para reproduzir dados sobre os Javaé no tocante à localização e quantidade de aldeias. As informações orais obtêm-se pelo diálogo com os Karajá.

Estes informam que os *Xavajé* possuíam três aldeias principais situadas mais ou menos no centro da Ilha do Bananal, além de duas ou três menores afastadas do centro, ao norte e ao sul daquelas. Na ida, durante a excursão, Fritz Krause pretende chegar aos Javaé, mas não consegue. No retorno, início de outubro de 1908, encontra uma aldeia Javaé à margem de um lago e a visita com dois homens e cinco Karajá. Krause contabiliza cinco casas e aproximadamente 150 habitantes. Com base em uma longa descrição etnográfica, Krause resume: os Javaé se distinguem dos Karajá apenas na estatura física. “Em toda a sua cultura, os *Xavajé* são puros Karajá”. Ao observar diferenças entre Javaé e Karajá, aproxima os primeiros dos Xambioá (construção das casas). Todavia, predomina na escrita, a semelhança com os Karajá.

Se Fritz Krause encontra uma aldeia Javaé com cinco casas e aproximadamente 150 habitantes durante sua excursão, Glass, em 1909, contabiliza aproximadamente cinco ou seis aldeias com 200 habitantes cada uma, totalizando 1.000 indígenas Javaé (GLASS, 1911, p. 81). Estimativas distintas, mas muito próximas, principalmente porque encontramos na narrativa de Glass um trecho que aponta para o diálogo entre ambos. Refere-se à tentativa frustrada de Fritz Krause de entrar em contato com os Tapirapé. “Ele disse-me que, embora tivesse percorrido

em sua viagem muitas centenas de quilômetros, estava surpreso de não encontrar sinais ou traços quaisquer da tribo Tapirapé, a não ser pouquíssimas cabanas em ruínas nas margens do rio.” (GLASS, *Aventuras...* s/d, p. 148).

Ao excursionar pelo Vale do Araguaia, Glass projeta uma missão abrangente, como ele mesmo indica em seu livro, por isso, era preciso trocar ideias com outros viajantes, entrar em contato e conhecer os povos indígenas, explorar a região e, de posse desse conhecimento, divulgá-lo com pretensões de buscar auxílio para a implementação do projeto missionário. Um interesse já demonstrado por William Cook tempos antes. Nesse caso, a estimativa em relação aos Javaé constitui apenas uma parte do todo formado pelos outros povos indígenas da região a serem evangelizados. São eles: Karajá e Xavante (com 2.000 indígenas cada), Javaé (com 1.000 indígenas) e Tapirapé (com 500 indígenas).

Esses 5.500 indígenas, além de outros situados a oeste do rio Araguaia, estariam, segundo o missionário, livres da contaminação do catolicismo, sendo esse mais um fator a considerar para a implantação do protestantismo naquele local. Outro fator previamente reconhecido: lugar próximo à foz do rio das Mortes ou do rio Tapirapé. Localidade essa de antemão escolhida, por ser alta e estar livre de inundações, ter facilidade de acesso por outros povos indígenas e dispor de bancos de areia aos quais os indígenas estavam inseparavelmente conectados.

E, claro, por proporcionar o contato direto com os Karajá, visto que, dada a comunicação desse povo com os outros, a evangelização de todos seria viabilizada (GLASS, *A thousand...* s/d, p. 32). Era intenção de Glass se antecipar aos dominicanos, já instalados no então norte de Goiás desde 1896, no contato e evangelização dos povos indígenas do Vale do Araguaia.

Oriundos de países como a Inglaterra ou os Estados Unidos, missionários como Glass tinham como premissa conhecer o Vale do Araguaia para atuar nele desde um posicionamento salvacionista e, quiçá, até a inserção dos indígenas no mundo dito civilizado, embora fossem frequentes as expressões de alívio e contemplação proporcionadas pelo ambiente sossegado do rio Araguaia e adjacências, em comparação com as sociedades industrializadas, marcadamente agitadas, similar ao posicionamento de Archie Macintyre.

Um ambiente propício ao estabelecimento da missão, visto que ali os missionários teriam a seu dispor inúmeros recursos razoavelmente fáceis de adquirir para a sobrevivência, após um período inicial de trabalho, enquanto exerceriam suas funções evangelizadoras.

Em suas próprias narrativas, os missionários denotaram a impossibilidade de manter uma atitude de neutralidade ao lançar o olhar investigativo sobre determinado povo ou região.

Ainda que prescindida do conhecimento na perspectiva indígena, a narrativa missionária sugere um relacionamento desigual no contato estabelecido entre não indígenas e indígenas, ou seja, entre eles e os Karajá, com vantagens para estes últimos, pois encontravam-se em lugares nos quais o princípio fundamental constituía-se na soberania dos povos indígenas em relação às terras que habitavam.

Além da superioridade numérica dos povos indígenas em comparação com os componentes de sua comitiva, Glass transmite em sua escrita o receio de estar em um lugar desconhecido, ocasionado pela sensação de *periculosidade* por se encontrar em uma aldeia cercado por pessoas desconhecidas, soberanas em suas terras.

O reconhecimento de tal soberania soa para nós como um aspecto de resistência dos povos indígenas do Vale do Araguaia, além de corroborar com a refutação da *hybris del punto cero* e com a utilização da perspectiva presente no enfoque enactivo.

Nas relações evidenciadas pelos contatos entre os missionários e os indígenas, as influências se deram de maneira mútua, ainda que o conhecimento indígena não tenha sido diretamente levado em conta na narração das viagens de conhecimento. Todavia, as viagens somente ocorriam tendo a presença de um ou mais guias (intérpretes) indígenas, os guias Karajá, para os contatos que se fizessem necessários entre missionários e indígenas de diversas aldeias ao longo do rio Araguaia.

As considerações de William Azel Cook e Frederick Charles Glass são representativas da construção epistemológica elaborada pelos europeus, desde o contato com outros povos nas Américas. À concepção de modernidade forjada nesse processo de longa duração, aliou-se uma outra – o eurocentrismo – tido como “uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa” (QUIJANO, 2005, p 235).

A partir de bases eurocêntricas, os europeus começaram “a pensar-se como os *modernos* da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie”. Ou seja, eles supostamente seriam a culminação de um curso civilizatório, cujo ponto de partida seria o estado de natureza. Uma ideia cristalizada não apenas na racionalidade moderna, mas que espraia para todo o pensamento ocidental, como na teoria sociológica de Norbert Elias (1998) que, ao partir de sociedades “mais simples” (povos considerados primitivos) para as “mais complexas” (as sociedades ocidentais consideradas civilizadas) para

investigar o tempo, acaba por perpetuar a concepção de curso civilizatório da humanidade com bases em processos evolutivos.

A influência da racionalidade moderna também se evidenciou no pensamento dos missionários protestantes em relação aos povos indígenas ao situá-los no estágio de natureza. Cook os localiza no passado da humanidade, um passado manifesto em níveis diversos. No nível produtivo, ele escreve, os indígenas só possuíam artefatos confeccionados a partir de utensílios líticos, a não ser quando obtinham ferramentas metálicas das “raças superiores”, quando em contato com estas.

O nível cultural “primitivo” seria comprovado na concepção de Cook ao presenciar um ritual de homens velhos do povo Xerente no nascer do sol. Por essa prática, Cook os compara a crianças que brincavam, cantavam e dançavam. Para ele, mais uma evidência de que o “homem primitivo” estava no estágio de infância da humanidade, apesar da atmosfera alegre em saudação ao novo dia. Percepção compartilhada ainda pelo médico Antônio Martins de Azevedo Pimentel. Ao comparar o indígena a uma criança em seus atos e ações, ele assegurou: “O índio brasileiro é, *mutatis mutandis*, a mesma coisa: é um adulto quase com todos os modos, hábitos, brinquedos e gosos de uma criança!” (KRAUSE, 1940-43, p. 262).

Na viagem que fez ao Vale do Araguaia, de novembro de 1934 a março de 1935, a serviço da Divisão Internacional de Saúde Pública da Fundação Rockefeller e do Governo Brasileiro, Júlio Paternostro manifestou em suas memórias, escritas no livro *Viagem ao Tocantins*, a mesma concepção. Para Paternostro (1947, p. 343)

[a] estrutura mental do primitivo não permite alcançar imediatamente a evolução cerebral da espécie humana contemporânea, que se modificou pela instrução obrigatória e adaptação a uma técnica desenvolvida. Os raros casos de índios que se integram na nossa civilização revelam apenas a capacidade de imitação da espécie humana e não a alteração de sua estrutura mental. Só com o continuar dos anos, depois de cientificamente estabelecidas as relações dos civilizados com os primitivos, poderemos ter as populações indígenas do país colaborando com os brasileiros na conquista do sertão.

Cabe ressaltar que a concepção dos indígenas como pueris e imaturos permeou o pensamento positivista dos indigenistas brasileiros até pelo menos a primeira metade do século XX, principalmente daqueles vinculados ao General Cândido Mariano da Silva Rondon. Em 1947, o Tenente-Médico do Exército, Othon Xavier de Brito Machado, recebeu o Prêmio João Ribeiro (Filologia, Etnografia e Folclore) da Academia Brasileira de Letras, correspondendo ao Concurso Literário de 1946.

A Comissão Julgadora, composta por Rodolpho Garcia, Manuel Bandeira e Getúlio Vargas, avaliou o trabalho do Dr. Othon Machado – *Os Carajás (Inan-sou-uéra): contribuição ao estudo dos indígenas brasileiros* – como uma memória concernente aos Karajá. Desse trabalho, lemos o item *Idade Mental*, no qual o autor afirma que, pautado por “testes semelhantes aos seguidos no Exército Nacional”, averiguou-se a idade mental dos Karajá adultos e o resultado oscilou entre 6 a 12 anos.

Naturalmente, que os desta última idade são menos numerosos. Suas considerações mentais estão em relação com a idade fisiológica, e também, com o desenvolvimento do meio em que vivem. A maioria dos Carajás que vive na labuta habitual tirando do local de seu *habitat* o sustento, não pode ser elemento que se desligue das preocupações vegetativas. Quase não precisam, dest’arte, de cálculo nem se aprofundam em lucubrações mentais. Por isso, sua matemática é muito reduzida. Na adição vão, normalmente, até cinco, e, algumas vezes, até dez. Vinte parece o extremo limite de sua série numérica. Além desse número... *Son uéra*, coletividade... muitos...

Evidentemente essas apreciações se referem aos indígenas adultos, mantidos e criados às margens do Araguaia, adstritos à mentalidade exígua que é suficiente às necessidades biológicas dos Inan (MACHADO, 1947, p. 8).

Considerar os povos indígenas imaturos ou situados na infância da humanidade em vista de um critério linear e evolutivo permeou a teoria sociológica do tempo de Norbert Elias, pesquisador alemão que influenciou fortemente áreas das ciências humanas no final do século XX. Para ele, nas sociedades consideradas como menos complexas (ou mais simples) “as descargas afetivas e pulsionais” manifestam-se praticamente em todas as áreas da vida, ao tempo em que as restrições autorreguladoras seriam fracas ou ausentes (ELIAS, 1998, p. 23). Assim, os processos autodisciplinadores, vistos por Norbert Elias como parte do processo *civilizador*, remetem ao comportamento de “sociedades industriais altamente desenvolvidas”, marcadas por coerções externas e internas, como a coerção relativa ao tempo. A observação de Cook sob os Xerente em ritual da chegada de um novo dia remete para o critério hierarquizador presente nesse pensamento. A introjeção de mecanismos autodisciplinadores pelos missionários levou Cook a enxergar, por suas lentes modernas e industriais, imaturidade e estado de Natureza nos comportamentos dos indígenas.

As narrativas dos missionários protestantes na condição de exploradores com uma finalidade pelo Vale do Araguaia remetem, portanto, a posicionamentos que apontam para essa hierarquização. De um lado estavam as sociedades industrializadas e estressantes (seus lugares de origem), do outro lado estava a Natureza (o lugar agora experimentado): “Como é estimulante o ar no meio do rio! Como estas águas são plácidas! Que cura maravilhosa para as

peças de um mundo tão distante, tensas devido ao corre-corre e sempre com pressa em tudo.” (MACINTYRE, 2000, p. 18).

Dessa forma, as narrativas protestantes, a averiguação da “capacidade mental” dos indígenas pelos militares brasileiros, na primeira metade do século XX, e a teoria sociológica do tempo como parte da epistemologia das ciências sociais, no final desse mesmo século, se enquadram no que Edgardo Lander denominou de saberes modernos, nos quais estão inscritas e imbricadas duas dimensões:

A primeira refere-se às sucessivas *separações* ou *partições* do mundo “real” que se dão historicamente na sociedade ocidental e as formas como se vai construindo o conhecimento sobre as bases desse processo de sucessivas separações. A segunda dimensão é a forma como se articulam os saberes modernos com a organização do poder, especialmente as *relações coloniais/imperiais de poder* constitutivas do mundo moderno. Essas duas dimensões servem de sustento sólido a uma construção discursiva neutralizadora das ciências sociais e dos saberes sociais modernos (LANDER, 2005, p. 8-9, grifos no original).

Originalmente religiosa, a primeira separação a que se refere Lander (citando Jan Berting) é a separação judaico-cristã entre Deus (o sagrado), o homem (humano) e a natureza.

Deus criou o mundo, de maneira que o mundo mesmo não é Deus, e não se considera sagrado. Isto está associado à idéia de que Deus criou o homem à sua própria imagem e elevou-o acima de todas as outras criaturas da terra, dando-lhe o direito [...] a intervir no curso dos acontecimentos na terra. Diferentemente da maior parte dos outros sistemas religiosos, as crenças judaico-cristãs não estabelecem limites ao controle da natureza pelo homem (BERTING, 1993 apud LANDER, 2005, p. 9).

Foi com a Ilustração e com o posterior desenvolvimento das ciências modernas que se sistematizaram e se multiplicaram tais separações, dentre elas, a ruptura ontológica entre corpo e mente, instituindo a concepção da mente como algo similar ao Deus cristão. Para Grosfoguel,

Isso permite à mente estar indeterminada e incondicionada pelo corpo. Dessa maneira, Descartes pode afirmar que a mente é similar ao Deus cristão, flutuando no céu, indeterminada por nenhuma influência terrestre e que pode produzir conhecimento equivalente à visão do olho de Deus. A universalidade equivale aqui à universalidade do Deus cristão, no sentido que não está determinada por particularidade alguma, está além de qualquer condição particular da existência (GROSFOGUEL, 2016, p. 28-29).

Supostamente fundada por René Descartes, Grosfoguel sustenta que a “filosofia cartesiana tem exercido grande influência nos projetos ocidentalizados de produção do

conhecimento” (Idem, p. 30) desde o século XVII, dando “início ao longo processo que culminará nos séculos XVIII e XIX e no qual, pela primeira vez, se organiza a totalidade do espaço e do tempo - todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados - numa grande narrativa universal.” (LANDER, 2005, p. 10).

Trata-se, na verdade, de uma narrativa provinciana alicerçada na epistemologia do ponto zero, que arroga para si a capacidade de estabelecer uma narrativa universalizante ao carregar em si a característica de hierarquizar povos e lugares outros, negando a estes a coetaneidade, tal como temos visto nas narrativas dos missionários protestantes que viajaram pelo Vale do Araguaia no período delimitado, identificando os de *selvagens*, *semisselvages* ou *semicivilizados*.

Por fim, a própria conceitualização dos indígenas como animistas feita por Cook apontava, segundo suas considerações, para o estágio de “primitivismo” em que se encontravam, visto a implicação da Natureza em suas manifestações ritualísticas, por meio das crenças nos espíritos. A recorrência ao termo “Filhos da Natureza” sugere que, para Cook e os outros missionários protestantes aqui em análise, a Natureza deveria ser dominada, colonizada e explorada em favor da produção e do trabalho e não uma parte do ambiente em que eles mesmos estavam inseridos.

A protestantização dos indígenas representaria, ao mesmo tempo, uma porta de entrada para o cristianismo e, no limite, para a *civilização* ocidental por meio da ocupação das *selvas*, como meio para se chegar aos “primitivos filhos da Natureza” e cristianizá-los. Incluía-se, nessa proposta, a tentativa de promover a ascensão desses ao estágio das “raças superiores”, personificado pelos próprios missionários e seus ideais.

O dualismo ontológico, responsável por também separar cultura e natureza, é visível na narrativa de William Azel Cook (1909, p. 82). Nas suas lentes eurocentradas, o sono dos indígenas – as crianças da natureza – aproxima-se mais do sono dos animais do que dos próprios seres humanos.

Sempre vigilantes e sob constante expectativa do aparecimento repentino de um inimigo, os indígenas vivem indistintamente o dia e a noite, sendo quase impossível, ele afirma, a aproximação a uma aldeia indígena sem o prévio conhecimento deles. Propositadamente hierárquicas, como temos visto, as ponderações de Cook caminham em um sentido contrário à cosmovisão indígena. Especificamente na narrativa Javaé, Patrícia de Mendonça Rodrigues elucida o lugar que os animais assumem nessa cosmovisão:

Em todos os casos, os animais são os humanos que perderam algo e, por isso, são considerados como inferiores e limitados quando comparados aos humanos, marcados, ao contrário, pela conquista do que foi perdido. A conquista é fruto da criatividade e capacidade de iludir de Tanyxiwè, ao mesmo tempo em que a perda da condição humana transforma-se também em um tipo de punição para os que se deixaram iludir. Assim, a transformação de humanos em animais ocorreu “para os patos ficarem na água e virarem caça, comida das pessoas”, “para a lagartixa ficar com a cara só nas cascas das árvores” ou “para a ema ficar só no varjão, sem nada, comendo mosca e as frutas com caroço e tudo”, todas condições tidas como humilhantes ou pelo menos limitadas.” (RODRIGUES, 2008, p. 59).

Logo, nas histórias de origem expostas na sua tese de doutoramento, Rodrigues (2008) explica o uso da letra maiúscula para se referir aos animais. Em tempos anteriores eles eram humanos que preservaram os nomes próprios pelos quais os indígenas os reconhecem atualmente, por exemplo: *Bòròrè* (cervo), *Rararesa* (urubu-rei), *Kodiè* (um outro tipo de urubu), *Kotxiwiri* (mutuca), *Labetery* (um tipo de gavião), *Kurukuru* (outro tipo de gavião), *Hiretu* (gavião), *Saurá* (macaco-prego) dentre outros. Assim,

Os animais, por sua vez, não são considerados antagônicos aos homens, mas apenas uma gradação de humanidade. Todos os animais têm sua origem narrada nos mitos, quando as avós contam que eles eram *iny*, antigamente, antes de praticarem algum ato anti-social e serem transformados no que são hoje. Alguns *iny* de antigamente se transformaram no que são hoje. Alguns *iny* de antigamente se transformaram em Aruanãs mascarados e outros se transformaram nos animais que habitam a terra. Dessa forma, os nomes de animais indicam apenas uma diferenciação qualitativa do grau de humanidade dos Aruanãs em relação aos Javaé atuais (RODRIGUES, 1993, p. 196).

Por isso, a interconexão entre os mundos visível e invisível presente na cosmovisão dos povos indígenas, não perceptível aos missionários protestantes limitados, devido à perspectiva secularizada e evolucionista do conhecimento. Algo que os impedia de compreender os processos de continuidade entre corpo e mente, cultura e natureza da percepção indígena em relação ao ambiente, enquadrando-os como animistas em virtude de estarem situados em uma fase que pensavam estar marcada pela ausência de uma concepção de religião considerada, pelo menos por William Azel Cook, superior e evoluída. Embora discorra sobre a dança dos Aruanãs¹⁵⁹ na perspectiva dos Karajá, esse missionário acreditava que os povos indígenas ainda

¹⁵⁹ Para uma compreensão da Dança dos Aruanas, consultar os trabalhos de Patricia de Mendonça Rodrigues (já citados) e de LOURENÇO, Sônia Regina. Brincadeiras de Aruanã: performances, mito, música e dança entre os Javaé da Ilha do Bananal (TO). Tese (doutorado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

não tinham se desenvolvido ao ponto de acreditarem em um espírito superior, com o qual manteriam relações de dependência e punições por seus atos (COOK, 1909, p. 123-127).

4.3 Isolamento e visibilidade Javaé

Como os Javaé surgem na narrativa de Macintyre e Clark, dado a proximidade temporal das viagens de conhecimento executadas por eles em 1920 e 1922, respectivamente? Com esta problematização, almejamos demonstrar, a partir das narrativas de Macintyre e Clark, a postura isolacionista dos Javaé na primeira metade do século XX e, paradoxalmente, a visibilidade desse povo na escrita memorialística de R. B. Clark.

A visibilidade dos Javaé, neste tópico, alude não apenas à narrativa que Clark elaborou em seu livro, mas também ao desencobrimento cultural que a própria análise instiga. Com isso, queremos dizer que ter como base empírica os relatos de viagem dos missionários protestantes oferece-nos uma pertinente oportunidade para trazer à tona dados históricos do povo Javaé, no período delimitado, em consonância com aspectos de sua cosmologia encontrados nos estudos historiográficos, antropológicos e interculturais até então realizados, e, até mesmo, nas conversas com os próprios estudantes Javaé das aldeias Barreira Branca, Canoanã e São João da Ilha do Bananal.

Assim, este tópico, bem como toda esta pesquisa, busca entremear dados históricos e cosmológicos com as demandas Javaé na atualidade (autodeterminação e retomada) em um texto acadêmico, tendo em vista a coerência com o compromisso ético de uma pesquisa de cunho decolonial: abrir-se à epistemologia Javaé em todas as oportunidades. Com isso, partimos das narrativas protestantes, escritas na primeira metade do século XX, para demonstrar como uma concepção reiteradamente repetida tem sido refutada por lideranças Javaé da atualidade.

A concepção de que os Javaé e os Karajá constituem o mesmo povo ainda permanece na narrativa de Macintyre, embora ele aponte algumas peculiaridades entre ambos:

Os javaés não são tão bem conhecidos como seus vizinhos do braço principal do rio, isto devido a seu isolamento no pouco conhecido Furo, mas é um povo pacífico que tem sido visitado por diversas vezes por exploradores e outros grupos. Eles são encontrados em seis aldeias perto do centro da ilha, a maior conhecida como Wari-wari. São diferentes dos Carajás em várias características, se bem que tem as mesmas marcas circulares colocadas em seus rostos, e também furam os lábios inferiores e as orelhas exatamente da mesma maneira. Ao contrário de seus vizinhos Carajás, os Javaés moram no interior e não na beira do rio, e tem um modo de vida mais permanente e

agrário. Raramente deixam a ilha, e nunca foram encontrados acima ou abaixo da ilha (MACINTYRE, 2000, p. 30-31).

A narrativa de Macintyre nos abre várias possibilidades de análise. A primeira delas diz respeito ao isolamento Javaé em relação ao contato com a sociedade envolvente, um posicionamento contrário ao dos Karajá, que, em virtude de habitarem regiões como as das margens do rio Araguaia, mantinham contatos permanentes com a sociedade nacional desde o final do século XVII. Por outro lado, Macintyre reconhece que algumas aldeias Javaé já tinham sido visitadas algumas vezes por “exploradores e outros grupos”. De contatos fortuitos no início do século, como vimos no tópico anterior, os Javaé passam a ser sistematicamente procurados em seu habitat, no interior da Ilha do Bananal.

De acordo com os registros encontrados, os primeiros *tori* a visitar aldeias Javaé após o declínio dos aldeamentos, no final do século XVIII, quando os Javaé assumiram uma postura isolacionista que perdurou por praticamente todo o século XIX (TORAL, 1992), foi a visita da comitiva de D. Eduardo Duarte Silva (1852-1924), bispo de Goiás no período de 1891-1907. Entre dezembro de 1892 e janeiro de 1893, o referido bispo realizou sua visita pastoral no Vale do Araguaia.

Para Rodrigues (2008, p. 23), o primeiro contato, nesse período, teria ocorrido com a visita do etnólogo Fritz Krause, no início de outubro de 1908. O próprio etnólogo assevera esse fato em sua narrativa publicada na Revista Municipal de São Paulo (KRAUSE, 1941, p. 308). Provavelmente, Krause tenha visitado uma aldeia distinta da visitada por D. Eduardo Silva, por isso a compreensão de que se tratava dos primeiros não indígenas vistos pelos Javaé nas duas narrativas.

Embora haja confusão com a data da visita de D. Eduardo Duarte Silva aos Javaé (alguns autores, como J. M. Audrin, referem-se ao episódio como tendo ocorrido em 1896), José Trindade da Fonseca e Silva confirma tal acontecimento como tendo ocorrido no limiar de 1892-93 (SILVA, 2006, p. 337), tempos depois da tentativa malograda do frei Gil Vilanova de visitá-los, em 1890 (GALLAIS, 1942; AUDRIN, 1946).

Registros da visita de D. Eduardo Duarte Silva foram feitos por Antônio Martins de Azevedo Pimentel, quando este apresentou o relato de viagem de Fritz Krause, na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em 1909 (KRAUSE, 1941); pelo próprio Fritz Krause (1940-43, p. 261-279; 1941; p. 273); por D. Eduardo Duarte Silva (2007) em sua autobiografia; e ainda por Estevão Gallais, na obra *O apóstolo do Araguaia* (1942), uma

narrativa biográfica do Frei Gil Vilanova, missionário dominicano, escrita em 1906. Todas essas narrativas apontam para a resistência Javaé no encontro com a comitiva do bispo.

A comitiva do bispo visitou uma aldeia “situada em campo ameno”, contando com aproximadamente 1.500 indígenas, segundo dados do frei Joaquim Mestelan. De acordo com sua narrativa, exposta por J. M. Audrin

Era a primeira vez que estes índios recebiam a visita de cristãos, motivo portanto de grande susto que levaram à nossa vista, e que quase nos custou a vida. Presos e condenados a morrer às cacetadas, conseguimos aplacar a ira dos selvagens pela distribuição de muitos presentes. Gratos os Javaés tornaram-se amigos, nos franquearam sua aldeia, acompanhando-nos depois até o vapor, com os maiores sinais de alegria e satisfação (AUDRIN, 1946, p. 143).

Embora reconheça que fora “condenado à morte por *tacape*”, o relato de D. Eduardo revela a insistência sua e de sua comitiva – senhor Adolfo Amorin, subdiácono Francisco Cunha, seminarista Juvenal, maquinista Valadares e alguns marinheiros – em estabelecer contatos com os Javaé em aldeias destes.

A navegação do braço direito do rio Araguaia exigia cautela pelo desconhecimento do canal fluvial e também para evitar serem surpreendidos pelos Avá-Canoeiro. No sétimo dia de navegação, observaram uma ubá com seis indígenas (não há identificação do povo, mas tudo indicar tratar-se dos Javaé) que, amendrontados, desejavam atravessar o rio (estavam na margem oposta) e embrenhar-se na ilha. Mesmo com o esforço da comitiva e do intérprete em chamar a atenção dos indígenas, mostrando-lhes os presentes (machado, facões, espelhos, anzois, miçangas ou rosários) como sinal de que queriam visitar suas aldeias, eles correram para suas ubás e desceram o rio em direção à ilha.

Reabastecidos de lenha para o pequeno vapor, D. Eduardo, ainda embarcado, pôs-se a procurar o lugar por onde haviam entrado. Achando o caminho em virtude dos sinais na vegetação, desembarcaram com toda a comitiva. Possivelmente, os Javaé haviam escondido suas ubás para evitar que os não indígenas chegassem às suas aldeias.

D. Eduardo ocupa-se de narrar o trajeto “bastante penoso, ora por cima de cascalhos de mariscos, ora por trilhos, de seixos pontiagudos, até que chegamos a um grande abacaxizal, cujas plantas eram tão viçosas e tão grandes” (SILVA, 2007, p. 113) como nunca antes visto por ele. O fato de não visualizar nenhum indígena significava para o bispo “que todos haviam subido à aldeia para esconderem as mulheres e as filhas a fim de não serem ultrajadas pelos *torys* (brancos), como receavam” (p. 113).

Alguns componentes da comitiva demonstravam cautela e portavam armas de fogo, até que chegaram a um “grande bananal, em cuja entrada estavam dois índios de sentinela e armados de lança (sinal de guerra)”. Autorizados a prosseguirem, provavelmente foi nesse momento que eles se afastaram uns dos outros, pois ao avistarem um “grande bando de selvagens”, continua, os indígenas se aproximaram, os repartiram e os entregaram “as escoltas, até chegarmos ao planalto onde estava uma grande aldeia, cujas choças estavam dispostas em semicírculos, estando no meio uma de grandes proporções; era o Palácio da Justiça, onde em breve íamos ser julgados e condenados por havermos invadido o seu território”.

Cansado, extenuado e com sede, D. Eduardo pediu água, no que foi atendido. Foi também observado: deitarem-no, examinaram suas pernas com atenção para as meias roxas e os coloridos da batina, abriram e fecharam várias vezes o seu guarda-sol. Um dos companheiros de D. Eduardo, possivelmente Joaquim Mestelan, narrou esse momento no jornal *Estado de Goyaz – Orgam do Partido Republicano Federal*, de propriedade do Conego Ignacio X da Silva.

Um dos meus maiores trabalhos durante a visita feita aos *javajés* foi ser obrigado a fechar mais de cem vezes o guarda sol.
 Todos queriam ver *aquella maravilha* diante da qual ficaram embascados.
 Passamos quase por uma inspecção, porque os índios queriam examinar todo o vestuário. Ao Exm. Sr. Bispo examinaram as meias, desataram o amarelo dos calções que os prendiam às meias. A mim fizeram o mesmo. Tiraram-nos os calçados e examinaram.
 Não sei como não nos obrigaram a nos despiamos para proceder ao exame do forro da batina e da contextura da tela da camisa, ceroulas e calções.¹⁶⁰

O interesse dos Javaé em relação aos visitantes denota a observação por parte deles também, como temos discutido nesta pesquisa. Ainda que os documentos escritos tenham sido produzidos na perspectiva não indígena, uma leitura mais atenta dos mesmos corrobora a situação de observação mútua entre indígenas e não indígenas. Para “pacificar” os primeiros, o bispo foi “acariciando as criancinhas, pondo-lhes miçangas ao pescoço”.

De casa em casa, D. Eduardo andava sempre escoltado por dois indígenas, até que, repentinamente, viu-se na contingência de sair rapidamente da aldeia, fato ocorrido com a ajuda de um “javaé que com uma força hercúlea pusera-me sobre suas costas para eu não atolar-me”. Correndo e acompanhado por uma escolta Javaé, o bispo e sua comitiva chegaram às margens do rio Araguaia, já bem adiantado da noite.

Ao finalizar a narrativa desse contato tão repulsivo para os Javaé, D. Eduardo conta:

¹⁶⁰ *Estado de Goyaz – Orgam do Partido Republicano Federal*, 27 de março 1896, ano 4, n. 179, p. 4. Correspondencia. Viagem Episcopal (Continuação).

Perguntei então o motivo de tanta pressa em sairmos da aldeia e responderam-me que o intérprete lhes havia contado que os membros do tribunal nos haviam condenado à morte por *tacape*, o que se não realizou devido aos rogos do cadete (filho do cacique) para que não matassem Papai Grande e também pela ameaça de virem de Goyaz soldados com espingardas e de acabarem com todos os javaés. Pouparam-nos a vida, mas com a condição de não lá mais voltarmos (SILVA, 2007, p. 114-115).

Estevão Gallais assim se expressou em relação ao fato:

Logo que os Índios viram a aproximar-se os desconhecidos, que os iam visitar, tomaram as armas e em atitude ameaçadora colocaram-se em ordem de batalha, dispostos a recebê-los a flechadas. Parlamentaram, porém, e, graças a alguns presentes liberalmente distribuídos, tudo correu em paz. Mas não parece que os Índios tenham ficado tristes quando viram afastar-se seus visitantes; acompanharam-nos até às canoas, menos talvez em gesto de cortesia do que para bem e se certificarem de que estavam livres deles (GALLAIS, 1942, p. 179-180).

Antônio Martins de Azevedo Pimentel, em sua narrativa atestada pela confirmação oral do próprio D. Eduardo Silva, busca refutar os resumidos dados desse acontecimento narrados por Fritz Krause, quando este elabora seu relato de viagem aos Javaé. Também pautado por informações orais, Krause afirma que a comitiva de D. Eduardo Silva, composta por aproximadamente setenta homens armados, chegou a uma aldeia Javaé “de considerável tamanho”. Assustados com os visitantes, os Javaé os obrigaram a voltar imediatamente, sendo todos escoltados por um indígena de cada lado. Tal acontecimento seria o motivo gerador do medo que a população não indígena mantinha em relação aos Javaé, “que lhes eram superiores em força.” (KRAUSE, 1941, p. 187).

Para refutar a narrativa de Krause a favor das intenções evangelizadoras de D. Eduardo, o médico Antônio Martins sustenta que, mediante a inexperiência do bispo em viagens pelo Vale do Araguaia em vista dos indígenas, ele “viu-se só, por se haver desviado dos seus companheiros, que se tinham espalhado, por pequenos grupos, na parte da ilha visitada” quando então “foram surpreendidos pelos Javaés que, desconfiados, sem dúvida, de tão inesperada visita, e na presunção de alguma traição talvez, os poz, á moda de prisioneiros, sob a guarda de certo numero de indios.” Descoberta a “boa fé” dos visitantes por parte dos indígenas, os Javaé os foram levando, individualmente, até a margem ocidental do Furo do Bananal, “onde os deixaram em plena paz e liberdade.”.

Antônio Pimentel justifica a inserção desse episódio em sua apresentação à viagem de Fritz Krause no intuito de corroborar sua tese: o indígena brasileiro é semelhante a uma criança, pois “mesmo surpreendido por um temerario visitante, depois de *trocadas as fallas*, entra nas

mais amistosas relações, revela mui rara bonhomia. É sincero, franco, leal; presta-se, geralmente, a todo e qualquer serviço, mesmo o serviço rude, exposto às intempéries, ao cansaço.” (PIMENTEL, 1910, p. 262, grifos no original).

Dessa forma, ele narra a prisão de D. Eduardo Silva, o qual “depois de sumário processo, foi condenado a morte com toda a solenidade, pela parte da tribu que cercava e devia ter uns 200 habitantes.” Severamente vigiado e acompanhado de “um índio manso, talvez um interprete de S. Ex. Revma”, o bispo “tratou-os com a delicadeza, doçura e alegre temperamento natural”, comportamento que para o narrador, provavelmente, fez com que a sentença do bispo fosse “commutada” sem que ele soubesse. “O índio manso fez ver aos outros quem era o prisioneiro que elles retinham já por muitas horas; e de certa hora em diante os Javaé começaram a tratar de D. Duarte de forma muito diferente, mais brandamente e cheia de atenções.”

Porém, sem nada desejar de tão ilustre presença, “os Javaés não quizeram mais trato com o Sr. Bispo, e mandaram-n’o embora com os guias, sem ameaças nem qualquer acto de desrespeito, apenas acompanhados por alguns índios até a margem do pequeno braço.” Fato que “impediu que o illustrado e humanitário Bispo fizesse aos Javaés a grande somma de beneficios de que é capaz a sua culta intelligencia e alma caridosa.”

A análise dos três relatos corrobora o que já se tem dito sobre os Javaé nos estudos antropológicos e historiográficos (PIN, 2014) concernentes ao isolamento deles em relação à sociedade envolvente (Cf. TORAL, 1992; RODRIGUES, 2008; PIN, 2014). Por outro lado, denota a resistência Javaé ao buscar a manutenção desse isolamento no interior da Ilha do Bananal e, até mesmo, a rejeição de seu rompimento, com estratégias para ocultar o caminho até suas aldeias, para proteger dos estrangeiros a entrada das estradas e, no limite, suprimir a presença estrangeira pela condenação à morte ou expulsão compulsória. Atitudes ocasionadas pela desconfiança “sobretudo [d]os que já soffreram os insultos, humilhações e roubos de filhos dos – chamados – civilizados”, como pontuou Antônio Martins de Azevedo Pimentel.

O contato da comitiva de D. Eduardo com os Javaé (não há especificação da aldeia) aponta para o pacifismo Javaé herdado do *Iòlò Tòlòra*. O que para Antônio Martins de Azevedo soava como atitudes que os assemelhavam ao comportamento pueril, na cosmologia Javaé, aponta para o pacifismo de *Iòlò*.

Em fevereiro de 1911, seriam os agentes do Serviço de Proteção ao Índio os responsáveis por visitar seis aldeias Javaé, no interior da Ilha (RODRIGUES, 1993, p. 24). Nessa mesma década, em junho de 1916, os freis dominicanos Francisco Bigorre (1871-1926) e Sebastião Thomas (1876-1945) buscavam “uma nova e definitiva aproximação” com os

Javaé, os freis eram comissionados e patrocinados por D. Domingos Carrérot (1863-1933), também dominicano, que se tornaria bispo de Porto Nacional, em 1920. Os primeiros citados, ao navegar pelo Furo do Bananal, aguardavam o contato com algum Karajá nas praias do referido rio.

Um contato facilitado porque “nos meses de verão, as praias já descobertas e enxutas convidam os índios a deixarem suas malocas do interior e fixarem-se nas margens do rio, para entregar-se à sua grande paixão, a pescaria.” (AUDRIN, 1946, p. 144). Ao surgirem os primeiros Karajá, o diálogo se fez, na perspectiva dominicana, com o intuito de torná-los “guias práticos, indispensáveis para a feliz realização da tão desejada empresa” aos Javaé.

“Carajás, vocês conhecem Javaés? – Conhece, responde o mais velho. Javaés, longe, muito longe! – Você já foi ver Javaés? – Já!” E o mesmo estende a mão com três dedos levantados, para significar: três vezes.

“Javaés são brabos? – Javaés, brabo não. – Javaés são muitos? – Hi! Javaés muito; homem muito; mulher muito. Olha: assim”! E com as duas mãos levanta e deixa recair nos ombros sua farta cabeleira. Depois de um momento de reflexão, nosso Carajá passa por sua vez a indagar: “Você passear no Javaés? Hi! Longe muito. Você dormir muito e chegar.” No mesmo tempo ele abre os dedos, avisando-nos assim que teremos que passar dez noites antes de alcançar a aldeia.

Mas, Carajá, nos disseram que era só três dias. Mentira!” e novamente abre as mãos. “Pois bem, Carajá, como chama você? – Zé Matias. – Escuta Zé Matias, você quer ir passear conosco? Você muito bom, ladino, sabe o caminho. Vamos, amanhã cedo sairemos”. (Idem, p. 145).

Após as negociações com Zé Matias, o guia Karajá, Francisco Bigorre e Sebastião Thomas partiram, de acordo com os dados de Audrin, no dia 05 de junho de 1916, em direção ao interior da Ilha do Bananal com vistas ao contato com os Javaé, fato concretizado dez dias depois, em 15 de junho. No dia anterior, 14 de junho, encontraram-se com três Javaé em uma praia quando nela aportaram já de noite.

Devido à presença dos “toris”, eles demoraram em responder as saudações dos Karajá: “É somente depois de terem recebido algum ‘agrado’ nosso, depois de ter enchido de bom fumo os ‘ouaricocós’, depois de muitas promessas de ‘pagamento’ garantidas pelo intérprete Zé Matias, que se resolvem a falar. As informações são animadoras; garantem guiar-nos e apresentar-nos aos seus irmãos.” (Idem, p. 146).

Bem cedo, no dia seguinte – 15 de junho –, rumaram em direção à aldeia Javaé. No meio do caminho estabeleceram contatos com os Javaé que navegavam em doze ubás. Os gritos de alegria sinalizavam aos dominicanos a não condenação por parte deles, a exemplo da visita de D. Eduardo Silva, pouco mais de vinte anos antes. Evitando a demora nas “calorosas

saudações”, prosseguiram o percurso, pois a ansiedade de alcançarem “a tão suspirada aldéia” era enorme. Mais algum tempo navegando e chegaram a “um vasto acampamento de trinta e tantas barracas alinhadas ao longo duma praia magnífica”.

Tratava-se de “uma simples instalação provisória de verão”¹⁶¹ e não das “aldeias verdadeiras” que buscavam visitar. Essas ficavam no interior da Ilha do Bananal, mais distante do ponto em que se encontravam. Sem poderem continuar, embora desejassem e os próprios Javaé propusessem a visita, de acordo com Audrin, não foi possível a continuação da viagem “por falta de tempo e de recursos”.

Ainda assim, eles obtiveram muitas informações dos Javaé, tanto da “família de pura origem Carajá” como do “número e da colocação exata das diversas aldeias existentes no interior do Bananal”: Além das costumeiras trocas entre indígenas e não indígenas¹⁶², a visita terminou com promessas de próximas visitas às aldeias Javaé. Também a estes foi feito o convite de irem até Conceição do Araguaia “afim de conhecerem, como os Carajás, o ‘Papai Grande’ que os esperava.” (AUDRIN, 1946, p. 146). As intenções evangelizadoras dos dominicanos com ações destinadas para o Vale do Araguaia estavam postas desde o final do século XIX, antes mesmo da presença protestante na localidade.

Diferentemente dos dominicanos que não identificaram em suas narrativas os nomes das aldeias Javaé visitadas por eles, Macintyre se referiu à aldeia Wari wari, próxima ao rio Wari wari, no centro-leste da Ilha do Bananal, embora não a tenha visitado. Wari wari constitui-se em uma das três aldeias de maior densidade populacional da Ilha, na primeira metade do século XX, junto com a aldeia mítica Marani Hãwa e a aldeia Imotxi (TORAL, 1983, p. 6), esta última visitada pelo missionário protestante estadunidense Raymond B. Clark, em fins de 1922. Talvez, por isso, nos relatos de viagem, os narradores, etnólogos ou missionários sempre aludiam ao número de três aldeias principais dos Javaé, na primeira metade do referido século. Outra aldeia de grande porte, de acordo com Patrícia Rodrigues, era Lòreky (RODRIGUES, 2008, p. 138-139).

Conforme o levantamento de aldeias elaborado por Patrícia Rodrigues, próximo às aldeias maiores encontravam-se outras também conhecidas (*Karalu Hãwa*, *Syrahaky*, *Wararèkòna*, *Raraòky* e *Kywakoro* [ou aldeia Jatobá]), situadas na região centro-norte da Ilha

¹⁶¹ É interessante observar como até mesmo os não indígenas tratam o período como sendo o verão e não o inverno, como se faz atualmente. Os *Inj* consideram os meses que vão de maio a novembro como sendo o verão e de dezembro a abril como inverno. Em *Inj rubè*: Wyramy, para o verão, e Bèòramy para o inverno [Nota do orientador].

¹⁶² A constante realização de trocas se constitui uma das principais características das relações de contato entre indígenas e não indígenas ao longo dos séculos (DIAS, 2017, p. 126).

do Bananal. Outras aldeias situavam-se às margens do baixo curso do Riozinho (aldeia *Narybykò*) ou no seu médio curso (aldeias *Bòtòrèriòrè*, *Hãwarahedà* e *Wajukabà*); às margens do rio Jaburu, mais ao sul (Juani e Kuritiwi); às margens do médio rio Javaés (aldeias *Hèdèdura Luku*, *Txukòdè*, *Wyhy Raheto Dijarana* e *Kyrysa Hãwa*); às margens do baixo Javaés (*Hatômôkò*, *Waderikò*, *Latèni Ixena* [ou *Kunahija*], *Asukò*, *Hãrikò*, *Narybykò*, *Hãrèwèkò*, *Manaburè*, *Hãriwatò*, *Kòbyryra Tèburena*, *Hãriwatòrikòrè*, *Walu*, *Iròdu Iràna*, *Bòròrèwa*, *Kòtèburè*, *Txireheni*, *Oxiani*), na região do rio Loroti, no interflúvio entre o rio Javaé e o rio Formoso do Araguaia (aldeias *Horeni*, *Hãwariè*, *Kuirahaky*, *Hãwa* e *Nôbò*); e até mesmo fora da Ilha do Bananal (aldeias *Ijanakatu Hãwa* e *Tabàlàna*, esta última fundada em 1940).

Macintyre não entrou em contato com os Javaé, mas Clark sim, na última semana de novembro de 1922 (CLARK, 1923, p. 71). Da aldeia Karajá de Santa Isabel, Clark contratou três Karajá (entre eles o cacique da aldeia) para guiá-los até os Javaé. A presença dos Karajá era essencial. Clark considerava inseguro visitar um povo amigável, desconhecedor dos não indígenas (assim acreditava), sem uma escolta de amigos indígenas.

À comitiva acrescentou ainda dois jovens e um velho Karajá (Matucari),¹⁶³ os primeiros para obter alimentos para a excursão e o segundo, provavelmente, para protegê-los de doenças, relâmpagos e morte súbita, pois se tratava de um “*medicine-man*”. Eram seis indígenas Karajá e os dois missionários estadunidenses.

A partida rumo aos Javaé se deu em Santa Isabel, em 26 de novembro. Andando pelo interior da Ilha do Bananal, chegaram à margem de um lago onde havia, do outro lado, uma aldeia Javaé abandonada, um indicativo, para os Karajá, de que as chances de os encontrar eram diminutas. Sem canoa para atravessar o lago, estavam desesperançados em relação ao contato com os Javaé, porém, repentinamente eles surgiram, causando alvoroço entre os Karajá.

Clark confirma, pelas informações dos três Javaé, que a aldeia realmente havia sido abandonada em tempos passados. A aldeia mais próxima era a deles, ou seja, a aldeia *Immuty*, a um dia de distância, se fossem navegando, ou há três horas, se fossem andando. Combinaram de esperar os Javaé que viriam no dia seguinte para atravessá-los à outra margem do lago, também conhecido como Furo do Bananal.

Clark pondera ser desnecessário uma descrição mais detida dos Javaé. Para sua justificativa, afirma ser suficiente dizer que eles são idênticos aos Karajá: falam o mesmo dialeto, usam os mesmos ornamentos, vivem em moradias construídas no mesmo estilo, são

¹⁶³ Na cosmologia *Iny*, matu(k)ari corresponde ao ciclo de vida da pessoa velha. Trata-se do “velho conselheiro, espécie de educador, que se encarrega da fiscalização e da orientação dos jovens”, especificou Ribeiro da Cunha (1953, p. 172).

inseparáveis da água, lidam com suas canoas com igual habilidade e possuem dieta semelhante. Enfim, originalmente constituem um e mesmo povo, o que, do ponto de vista de um missionário, é muito mais agradável.

Nas peculiaridades, o missionário pontua: o lugar onde constroem suas casas (as de um, perto do rio e as do outro, em terreno alto, perto do lago ou do rio) e as provisões de fruta e terra, que os Javaés cultivam e comem mais que seus primos Karajá (CLARK, 1923, p. 76).

Após três horas andando, chegam à aldeia Imotxi, uma das maiores aldeias Javaé em índice populacional, situada na parte centro-sul da Ilha do Bananal, próximo ao médio curso do Riozinho (*Wabe*).

Avistados por uma menina Javaé que, assustada e gritando, fugiu para uma cabana, possivelmente por medo de ser raptada. O acontecimento para o missionário era natural, mas causador de agitação na aldeia, mas que brevemente era transformada em curiosidade, mediante a qual não teve medo, em virtude das explicações dos guias *Iny*: eles eram amigos em visita à aldeia para distribuir presentes. À situação, Clark aproveita para ponderar que os Javaé não estavam acostumados à presença não indígena como os Karajá, porém após razoáveis explicações, tornavam-se amigáveis.

Chama a atenção de Clark as conversas e o entrosamento agradável entre Karajá e Javaé enquanto trocavam presentes entre si. Dos Karajá, os Javaé obtinham varas de bambu para suas flechas e ofereciam a eles penas de diversas aves. Levado a uma cabana, deparou com crianças e mulheres sentadas em esteiras descascando mandioca, entretanto, em virtude da dificuldade na comunicação (os Javaé sabiam pouco de português e Clark menos ainda do *Iny rybè*, língua materna deles) conversaram pouco. Uma situação monótona, ele afirma, visto que as mulheres eram muito tímidas diante de pessoas não indígenas, a não ser quando oferecia presentes (bugigangas) que lhes agradavam.

Clark demonstra sua disposição ao assistir danças e lutas corporais dos Javaé com os Karajá. Os indígenas foram especialmente pintados, pelas mulheres, de vermelho com ornamentação preta e adornos na cabeça e na cintura. Um par de Javaé iniciou o desafio aceito por um par de Karajá. A performance era assistida com vívido interesse pelos homens. As mulheres faziam o mesmo do lado de fora de suas casas, portanto, mais distantes.

As lutas corporais Javaé constituem, atualmente, um importante esporte de competição entre os homens e são também uma parte da cultura Javaé em processo de retomada na atualidade (TAKAHANA JAVAÉ, 2016). Vistos como lutadores e não como guerreiros envolvidos em conflitos interétnicos, ao longo da história (Cf. RODRIGUES, 2008, p. 216),

desde muito tempo, tais lutas proporcionavam ao melhor lutador destaque na comunidade. Por isso, certa compensação em relação às exigências necessárias durante o processo de preparação.

A preparação de lutadores nas aldeias Javaé, conforme pesquisas realizadas por Enivaldo Takakana Javaé (2016, p. 24-30), ocorria desde cedo, quando a criança tinha por volta de dez anos, ou seja, quando estava no ciclo da vida denominado de *jury*. Praticada como um esporte pelos Javaé, a luta corporal também poderia assumir a forma de revanche ou uma espécie de obrigação para aqueles que desrespeitassem as regras da casa dos homens. Estava presente em rituais como o *Hetohokỹ* ou em momentos de encontros com outros povos, como o evento narrado por R. B. Clark. Requeria uma preparação rigorosa do menino pelo pai no tempo da seca (verão), com vistas a torná-lo um lutador qualificado por sua resistência física e respiratória.

Por volta de três a quatro horas da manhã (quando se avistava no céu as setes estrelas – *larabotò* – e fazia muito frio), o pai do menino o acordava, sangrava suas pernas e braços com dentes de cachorra (uma espécie de peixe) e o mandava tomar banho no rio. Depois do banho, o pai passava nos lugares sangrados uma porção preparada com ervas – *bèraxiwè* – ou carvão vegetal – *réibudé*, *hanõtirati*, *itiwetari* – para causar dor. O processo era repetido em torno de uma a duas semanas.

Outra forma de adquirir resistência física era “passar pimenta malagueta na parte íntima do homem (no ânus) e ficar a noite toda dentro do rio ou dentro de uma canoa cheia de água.” A permanência dentro do rio, portanto, deveria ser enquanto durasse a dor ou até antes do amanhecer, para evitar o contato com “pessoas que banham depois de fazer relações sexuais”, a fim de não prejudicar o lutador, já que “a fraqueza também pode atingir o atleta mesmo que não fez relação sexual.” Além disso, era preciso manter uma postura correta ao “não se relacionar com a mulher, e nem fazer confusão e intriga com a família ou parentes.” (TAKAHANA JAVAÉ, 2016, p. 28).

Entre os suplementos naturais que auxiliavam na preparação, estava o uso do pó da pedra branca para ganhar peso nas pernas e braços, uma substância ingerida na água (após socada a pedra até virar pó) ou usada junto com o carvão, após as riscaduras. Os jejuns também faziam parte da preparação, embora causassem vômitos, tonturas e fraquezas no corpo. Eram realizados de três a sete dias ou até quando o lutador suportasse e eram de dois tipos: *wa-alora* (ingestão de pouco alimento pela manhã) ou não ingestão de água nem calugi. Descrito por Benedicto Odilon Propheta, o

Calugi é o nome genérico que os carajás dão as suas varias qualidades de bebidas, particularmente as fermentadas com *mai* – milho – e *quimaixmon* – arroz –, tudo cosido misturado na mesma vasilha, sob a temperatura alta de um fogo continuado que reduz essas gramíneas a uma especie de mingau. Algumas aldeias, como esta de que me occupo aqui [Aldeia do Lago do Javahé], preparam-n’o da massa agglutinosa do dendê de côco da guariroba, addicionando-lhe espinhas e ossos de peixe que deixaram por alguns mezes – dois ou trez, conforme – expostos ao fumeiro, talvez para resumar gordura e melhorar o sabôr da preciosa bebida que, prompta para ser usada, não deve ao carajá esquecer de *tempera-la* (...) com uma farta cusparada: é um curioso segrêdo da culinária selvagem...” (PROPHETA, 1923, p. 246, grifos no original).

Produzida e consumida em ocasiões comemorativas, essa bebida está presente não apenas na alimentação dos povos *Iny* como também na alimentação de diversos povos indígenas brasileiros (Cf. PEREIRA, NAZARENO, 2017, p. 11).

Toda a severidade do processo de formação de lutadores era fundamental, uma vez que proporcionava mais resistência física e respiratória e, assim, mais vantagens para eles. Os sacrifícios para manter a forma corporal adequada e obter bons resultados nas lutas eram recompensados pelo reconhecimento da comunidade, proporcionando posturas altivas aos vencedores.

Retomando a narrativa de Clark, ele e sua comitiva voltariam no dia seguinte para Santa Isabel (lugar de onde saíram cinco dias antes) com a tarefa de efetuar o pagamento extra pela caminhada não planejada até à aldeia Imotxi. Apesar de não ter sido ele a contratar os dois jovens e o velho Karajá, os tais também receberam seus pagamentos, principalmente porque nenhum raio caiu sobre eles, embora tivessem enfrentado uma chuva torrencial no retorno e ninguém morrera subitamente (CLARK, 1923, p. 81).

O quadro 3 foi elaborado a partir das informações dos relatos de viagem dos missionários protestantes e mostra os dados estimados do número de aldeias e índice demográfico dos Javaé no início do século XX.

Quadro 3: Aldeias e população Javaé nos relatos protestantes

Missionário	Estimativa
William Azel Cook (1897)	Três aldeias
Frederick Charles Glass (1909)	Cinco ou seis aldeias com duzentos habitantes cada uma, totalizando mil Javaé
Archie Macintyre (1920)	Seis aldeias (identifica Wari wari)

Raymond Brooke Clark (1922)	Mil e seiscentos ou mil e setecentos Javaé (visita a aldeia Imotxi)
------------------------------------	--

Fonte: Elaborado pela autora.

Observamos, a partir das informações do quadro 3, a concatenação de ideias e concepções perpassadas entre os viajantes, missionários, etnólogos ou exploradores no Vale do Araguaia a respeito dos Javaé, na primeira metade do século XX, confluindo em um conjunto de interesses comuns: a integração deles à sociedade nacional, sobretudo porque, sendo também Karajá, como assim acreditavam, o contato com eles seria facilitado pelo intermédio desses últimos. Entretanto, se predomina, nos relatos de viagem, a concepção dos Javaé como um subgrupo Karajá, tal prerrogativa vem sendo contestada, desde os primeiros anos do século XXI, pelos estudos antropológicos de Patrícia de Mendonça Rodrigues (2008) e Sônia Regina Lourenço (2009), pelos estudos historiográficos críticos e etnomatemáticos de cunho decolonial (NAZARENO, 2017; PIN, 2014; SILVA, 2014; RAMOS, 2016; SILVA, 2018) e pelos próprios Javaé.

Retomar os dados etnológicos do início do século XX nesta pesquisa não é um recurso sem propósito. Por vezes, no contato com os estudantes indígenas das aldeias Javaé da Ilha do Bananal, no estado do Tocantins, recorrentemente se ouve que os Javaé não se constituem um povo que se origina dos Karajá, pelo contrário, eles têm sua origem e sua história, ainda que haja traços semelhantes nas cosmologias Karajá e Javaé. Percebemos que essa concepção se desenvolveu a partir dos dados compulsados por etnólogos, no final do século XIX e início do XX, como Ehrenreich e Krause, que elaboraram seus tratados tendo por fundamento as informações oficiais repassadas pelos documentos escritos nos séculos XVIII e XIX, além de informações orais dos Karajá, dadas as dificuldades que os etnólogos encontravam para contatar diretamente os Javaé, que até por volta de 1950, mantinham uma atitude isolacionista em relação ao contato permanente com os não indígenas.

Predominante também na literatura antropológica até os anos 1990 (TORAL, 1992), tal concepção só seria refutada em 2008, por meio da extensa investigação de Patrícia Mendonça sobre a cosmologia Javaé. Atualmente, a autopercepção Javaé como um povo com origem e história próprias tem feito parte de importantes estudos acadêmicos na perspectiva decolonial, na qual se insere esta pesquisa.

Ressaltamos, em termos acadêmicos, a contribuição desta pesquisa para a historiografia crítica relacionada aos estudos sobre os povos indígenas brasileiros, porém, no âmbito político, instrumentalizamos o crescente interesse dos Javaé em se fazerem reconhecidos pela academia

e, de modo abrangente, pela sociedade brasileira como um povo específico. Em uma das conversas com Valdemir Filho Texibá Javaé, da aldeia Barreira Branca, ao tocar nesse assunto, ele se expressou:

É... não concordo com o que eles falam, igual esse, um exemplo, "subgrupo dos Karajá", isso aí a gente fica incomodado com isso, que nós não somos subgrupo dos Karajá, né? Eu, que eu sei, meu povo tem origem, tem história, né, é, só a língua que é parecido mas é diferente. A festa é parecido mas é... diferente, parecido mas é diferente, né? Tem até história que, nós temos uma outra história sobre os Karajá. Igual eles falam nós também tem história, mas o que vale pro não indígena é o que tá escrito, né, então é... os Karajá, o que os Karajá contaram tá lá escrito então é aquilo que tá valendo.

[...]

É que é... eu fico muito agradecido, né, quando alguém resolve falar do povo Javaé, né, porque a gente tem vontade de mostrar que nós tem uma origem, tem uma história, né? Agora a maioria dos que eu leio, né, fico lendo aí somos Karajá, Javaé e Karajá [risos]. (Entrevista realizada em 02/02/2018).

A partir da fala de Valdemir Filho Texibá Javaé, consideramos que a longa tradição conceitual (o povo Javaé é um subgrupo Karajá), embasada em documentos escritos por não indígenas e fontes orais indígenas e perpetuada pela literatura etnográfica, missionária ou antropológica, pode, atual e continuamente, ser refutada pela atitude intercultural crítica dos próprios indígenas ou de pesquisadores a eles vinculados, tendo em vista a visibilidade de povos secularmente invisibilizados, como fora os Javaé até recentemente.

Conforme explicações anteriores, as especificidades entre Karajá e Javaé foram reconhecidas também por Samanta Maluaré Javaé Araújo e Torrecele Hatunaka Javaé, em 01 de agosto de agosto de 2018, principalmente aquelas concernentes à língua e ao *Hetohokỹ*, o ritual de iniciação masculina. Distinções enumeradas por Patrícia de Mendonça Rodrigues (2008) e Samuel Saburuá Javaé (2017)¹⁶⁴, da aldeia Canoanã, Ilha do Bananal, município de Formoso do Araguaia-TO, e egresso do Curso de Educação Intercultural Indígena da UFG.

Durante o tema contextual “Tempo, espaço e interculturalidade”, ocorrido nos dias 11 a 15 de fevereiro de 2019 e coordenado pelo Prof. Dr. Elias Nazareno, nas dependências do Núcleo de Educação Intercultural Takinahakỹ da UFG, ao conversar com Kawinã Marcelo Karajá, um estudante Karajá da aldeia Itxalá, município de Santa Terezinha, estado do Mato

¹⁶⁴ Para um conhecimento mais detido sobre o *Hetohokỹ*, ver SABURUA JAVAÉ, Samuel. *Hetohokỹ*: a grande festa do povo Javaé. In: NAZARENO, Elias; RIBEIRO, José Pedro Machado (Org). Coleção Conhecimentos indígenas na UFG: Povo Indígena Berò Biawa Mahadu Javaé. v. 9. Goiânia: Editora Imprensa Universitária, 2017, p. 85-143.

Grosso. Com 51 anos, Kawinã é liderança em sua aldeia e agente de saúde da Secretaria da Saúde do município onde mora.

Ele contou que Karajá e Javaé são povos distintos e possuem línguas diferentes. Para ele, suas línguas deveriam ser reconhecidas como *Javaé rybè* e *Karajá rybé* e não *Iny rybè*, porque ocorre a comunicação entre eles, mas não uma compreensão plena da língua do outro, devido às especificidades no sotaque de cada um. Como exemplo, ele citou os termos *Ijasò* e *Irasò*, utilizados respectivamente pelos Karajá e Javaé para se referirem a um tipo de aruanã,¹⁶⁵ principais seres cosmológicos Javaé (LOURENÇO, 2009). Dados como esses, fornecidos por Kawinã, são pertinentes por demonstrar que, se não ocorre com todos os Karajá, pelo menos alguns deles reconhecem as peculiaridades entre os dois povos, pois até bem pouco tempo, Karajá e Javaé eram tidos pela literatura dos cronistas e viajantes, pelos estudos etnográficos e antropológicos, dentre outros, como povo único.

4.4 Diluindo o binarismo observadores e observados

Analisar as narrativas de Cook, Glass, Macintyre e Clark nos leva a considerá-los como “observadores” prontos a narrar o que se apresenta diante deles. Uma observação pautada pelo ideal da *hybris del punto cero* ao taxonomizar o ambiente a ser explorado na intenção de “conhecer” a região, divulgar e comercializar literaturas religiosas, realizar reuniões protestantes e, por fim, viabilizar o trabalho missionário entre os indígenas e cidades do norte do estado de Goiás.

Além disso, os missionários – como sujeitos oriundos de outras culturas – ao buscarem o conhecimento da região do rio Araguaia e das cidades do então norte de Goiás e seus respectivos habitantes, no início do século XX, o fazem partindo de percepções (olhar, ouvir ou sentir) geradas no movimento de influência mútua entre observador e observado (CASTRO-GOMEZ, 2005b, p. 14, 24-25).

O distanciamento entre observador e observado tem seus fundamentos no ideal científico ilustrado, já pontuado no início da seção, no qual o primeiro localiza-se em um ponto zero, ou seja, em uma plataforma neutra e imparcial de observação da realidade sociocultural, a partir da qual o observador nomeia o mundo observado. Esse ponto zero permite não apenas a nomeação do observado, mas também a legitimação do discurso do observador como válido.

¹⁶⁵ Ressaltamos que esse mesmo exemplo foi utilizado pelo prof. Elias Nazareno em sua aula.

Todavia, a separação observador e observado inexiste na prática. O que ocorre, na verdade, é um movimento recíproco entre ambos, fato corroborado pela escrita dos missionários em diversos momentos das narrativas. Dentre eles, a convivência com os indígenas de forma a lhes oportunizar o aprendizado de habilidades inerentes aos complexos processos de cognição do ambiente, necessários à sobrevivência no Vale do Araguaia.

Para Cook, a experiência de pescar com indígenas Xerente em uma grande canoa no meio de um lugar onde tudo (a correnteza, a paisagem, os pássaros) ativava suas emoções, lhe proporcionou um elevado prazer, a ponto dessa experiência estar fixada para sempre em sua memória (COOK, 1909, p. 61).

Glass observa como a percepção aguçada dos indígenas como um todo e, especificamente em *Woodidi*, era notável ao antecipar um obstáculo projetado pelo luar, durante a navegação noturna, além de detectar movimentos imperceptíveis na superfície do rio. *Woodidi*, continua Glass, apontava para a presença de indígenas, jacarés ou outros animais às margens do Araguaia antes mesmo dele perceber. Outra habilidade notável de *Woodidi* era a escolha certa dos canais a navegar evitando perda de tempo e dificuldades (GLASS, A thousand... s/d, p. 22-23).

Na narrativa de Macintyre, dois momentos sobressaem como parte do aprendizado da complexa percepção do ambiente Karajá.

O primeiro é o da preparação da viagem em si¹⁶⁶, no que se refere à alimentação ao longo de cinco semanas (período gasto durante a descida do Araguaia), que oportuniza não apenas o aprendizado da percepção do ambiente, como também proporciona a imersão completa nele.

A provisão para esta longa viagem, ele afirma, era apenas duas pequenas latas de leite condensado e duas de aveia (Quaker Oats), pois viveria do “fruto da terra e do rio”, algo que foi possível pela presença do guia e de remadores Karajá, no trecho fluvial percorrido (MACINTYRE, 2000, p. 16). Eles pescavam peixes (pintado, piranha, pacu, pirarucu), caçavam animais (veado, porco do mato, onça, tartaruga, abutre, jacaré, jaburu, ariranha) e coletavam produtos do ambiente (mangaba, banana, inhame, melão, abóbora).

O segundo momento ocorre ao referenciar um convite para jantar feito a ele por parte de um Karajá. Ao conhecer a aldeia, sob supervisão do indígena, o missionário pondera: “Muita

¹⁶⁶ Essa minuciosa etapa da viagem foi analisada por Vera Lúcia Caixeta no artigo “Médicos e frades pelos caminhos de Goiás (1883-1912)” publicado pela Desafios, Revista Interdisciplinar da Universidade Federal do Tocantins, em 2014. Nele, a autora analisa as viagens de dominicanos e médicos pelo então norte de Goiás.

coisa me interessava e da mesma forma eu era objeto do interesse deles” (MACINTYRE, 2000, p. 39).

Em outro trecho, afirma que um grupo de mulheres e crianças indígenas teciam comentários a seu respeito na língua nativa, que era incompreensível para ele (p. 44). Situações como essas, em que os indígenas conversavam sobre o visitante na frente dele mesmo, sem haver compreensão da conversa, incomodou muitas vezes Glass. Ele sabia que os Karajá conversavam a seu respeito porque riam e apontavam em sua direção.

Situação semelhante narrou R. B. Clark, logo no início de sua viagem pelo Araguaia. À iminência de encontrar-se pela primeira vez com uma aldeia Karajá, fato que causa interesse e impressão em Clark, ele aponta para a observação curiosa de seis homens Karajá (CLARK, 1923, p. 53). Os visitantes eram observados por todos da aldeia, desde os líderes e os homens até mulheres e crianças se satisfaziam nessa prática. A observação dos viajantes por parte dos indígenas incluía a aparência externa¹⁶⁷, o modo de comer e também o modo de cozinhar (CLARK, 1923, p. 78).

Nem sempre a observação limitava-se à convivência entre os missionários e os indígenas. De ambos os lados havia experimentação (aqui no sentido alimentar) do que o outro (o missionário ou o indígena) tinha a oferecer.

Ao visitar uma aldeia Karajá, Glass foi de casa em casa. Em uma delas, o convite foi para sentar-se com eles na esteira estendida no chão. Satisfeito, Glass sentou-se e logo recebeu das mãos de uma mulher Karajá um pedaço de peixe cozido e de outra pessoa uma espécie de inhame, que ele se esforçou para comer.

Convidado para pernoitar ali, Glass se encaminhou para seu acampamento com vistas a cozinhar arroz e carne seca para seu jantar, o que foi seguido por muitos observadores Karajá. Preparado tudo, deu-lhes dois grandes pratos de arroz com o intuito de diferenciar um pouco a dieta a base de peixe, tartaruga ou camaleão e convidou um menino (Una) para comerem juntos em seu prato. Logo, continua Glass, muitos o observavam, examinando tudo que chamava a atenção deles. Uma parte importante do caráter indígena, ele pondera (GLASS, A thousand... s/d, p. 23-31).

A análise das narrativas dos missionários com ênfase nas observações fundamenta-se na psicologia ecológica de Tim Ingold, que considera o engajamento no mundo (ou ambiente) como uma condição para o conhecimento, visto que é no mundo que o observador é atravessado

¹⁶⁷ Cook usava chapéus, botas e bigode (COOK, 1909, p. 79).

por fluxos de luz, sons e texturas, dando-lhe a possibilidade de compreendê-lo. Conhecer, neste caso,

é fundamentalmente uma habilidade que adquirimos na relação com outros organismos e seres que habitam o mesmo mundo, e não uma prerrogativa humana que se processaria no espaço restrito da mente como uma operação racional. Torna-se, assim, impossível dissociar a mente do corpo, a cultura da natureza, o conhecimento da experiência (STEIL; CARVALHO, 2014, p. 164).

Ingold (2010) critica contundentemente os modelos da psicologia cognitivista e a teoria representacionista de base antropocêntrica das ciências sociais e postula uma teoria do conhecimento ancorada no engajamento pessoal e na simetria dos organismos que habitam o mundo. Um conhecimento que se adquire por meio de habilidades desenvolvidas a partir da educação da atenção. Vista como uma via privilegiada para o conhecimento, Ingold aproxima-se de James Gibson para afirmar que a educação da atenção e o aprender são equivalentes na psicologia ecológica, pois reconhece “a percepção como uma atividade de um organismo num ambiente, em vez de uma mente dentro de um corpo” (INGOLD, 2010, p. 21).

Seguindo a psicologia ecológica, o conhecimento ocorre em um campo de relações, no qual se processa a cópia, ou seja, “seguir o que as outras pessoas fazem”, buscando uma sintonia fina com elas no sentido de ir na mesma direção. Este “ir na mesma direção” significa incorporar o conhecimento dessas pessoas e expressá-los na prática em “ações corporificadas [*enactions*] no mundo” (INGOLD, 2010). Na narrativa de Macintyre, esse processo de copiar constitui-se em uma expressão do desenvolvimento da afinação do processo perceptivo por meio do olhar, ver e sentir, manifesto em atitudes de “aceitação” frente à cultura indígena:

Sem qualquer cerimônia um grande pedaço de peixe cozido (pirarucu), numa bandeja de madeira, foi colocado no chão da maloca. O pequeno grupo sentado com as pernas cruzadas ao redor do peixe entrou em ação com muito entusiasmo, tirando enormes pedaços do peixe com os dedos, e eu, naturalmente, como hóspede de honra, os segui. Mas, que cena! Costumava ler à respeito nos livros, mas aqui a coisa era autêntica. [...] Em seguida apareceram grandes bolos brancos e finos, dos quais tirávamos pedaços à vontade.

[...]

Realmente a vida era simples, nada de garfos, facas, pratos, mesas e cadeiras. Nada de formalidades ou ostentação, no entanto, com muita naturalidade e ausência de vulgaridade que fez com que anelássemos... mas para que serve desejar, quando se tem o infortúnio de *não* ter nascido Carajá? (MACINTYRE, 2000, p. 41-42, grifo do autor).

Conhecer, então, “é imanente à vida e consciência do conhecedor, pois desabrocha dentro do campo de prática – a *taskscape* – estabelecido através de sua presença enquanto ser-no mundo. A cognição, neste sentido, é um processo em tempo real” (INGOLD, 2010, p. 21). Para os indígenas, sobretudo os povos *Iny* (Karaja, Javaé e Xambioá), essa afinação do processo perceptivo é algo natural e mais que isso, desejável. Em suas narrativas mítico-históricas, as pessoas são constituídas por meio da troca de fluídos (humanos ou não), em uma perspectiva totalmente entrelaçada com o enfoque enactivo (RODRIGUES, 2010, p. 33-43).

A convivência de Macintyre com os Karajá o levaria ao conhecimento de aspectos da vida desse povo, seguindo comportamentos inerentes a eles. Indícios como esses evidenciam novamente que a distinção entre observador e observado deixa de existir. Principalmente, quando Macintyre se expressou em relação à sua “educação imperfeita” ao não ter habilidade para encontrar os ovos de tartaruga nas praias do rio Araguaia:

Por mais que experimentasse, nunca conseguia acertar o ninho da tartaruga, fato que os Carajás achavam muito divertido (engraçado), e se perguntavam que tipo de educação eu tivera na minha mocidade, pois não conseguia descobrir o segredo da Dona Tartaruga. Depois de apreciar este entretenimento às minhas custas, eles vinham em meu auxílio, apontando o lugar exato com o dedão do pé (MACINTYRE, 2000, p. 26).

A suposta superioridade da educação do missionário era questionada pelos Karajá por não compreenderem o motivo pelo qual Macintyre não encontrava os ovos de tartaruga, visto tratar-se de um conhecimento vinculado à percepção do ambiente. Se na condição de “observador” a função do missionário seria descrever, nomear e classificar o lugar por onde passava e as pessoas que encontrava, por outro lado, o indígena também elaborava suas percepções e considerações em relação a ele, alvo de observação do mesmo modo, como temos visto até aqui. Por isso, a eliminação do binômio observador e observado, uma vez que nem o missionário nem os Karajá situavam-se em um lugar privilegiado de observação, isento de qualquer interferência subjetiva.

Coletar ovos de tartaruga nas praias do rio Araguaia parece ter sido algo comumente praticado pelos viajantes ao longo dos séculos. Em sua viagem pelo rio Araguaia, Couto de Magalhães assevera a desova da tartaruga em outubro, pois com o baixo nível das águas, faz surgir praias suficientes e a atmosfera impregna-se de calor necessário para germinar o ovo. Por outro lado, continua Couto de Magalhães, o animal “é dotado de um instinto particular, por virtude do qual só procura aquellas praias, que não podem ser inundadas pelas primeiras chuvas.” (MAGALHÃES, 1902, p. 120).

O ninho da tartaruga é localizado pelos rastros que esse réptil deixa na areia quando sai do rio para depositar seus ovos, a aproximadamente nove centímetros abaixo da superfície. Não obstante o vento possa aparentemente apagar os sinais da tartaruga na areia e, conseqüentemente, todos os vestígios do ninho, a percepção de um indígena pode muitas vezes detectá-los (GLASS, 1911, p. 9). Macintyre passou por processos de “seguir” a percepção Karajá no ambiente às margens do Araguaia até culminar na apreensão da habilidade cognitiva de encontrar o alimento desejado.

Em sua narrativa, à altura do Furo do Bananal, ele consta: “Encostamos na praia e tivemos a boa sorte de localizar dois ninhos com quase 300 ovos”. Inteiramente adaptado ao lugar, ele continua: “Depois do costumeiro pulo n’água para nos refrescar, continuamos a subir pelo furo, que logo descobrimos ser mais estreito do que imaginávamos.” (MACINTYRE, 2000, p. 55).

Apesar das trocas e dos diálogos interculturais manifestos nas *enações* entre os missionários e os povos indígenas com quem mantiveram contatos, é visível no texto atitudes e olhares eurocentrados dos primeiros com o ambiente goiano, fato parcialmente demonstrado acima.

Essas práticas se manifestam por meio de parâmetros comparativos que envolvem aspectos da região goiana em relação ao seu lugar de origem, como comparar a área geográfica de países europeus com a realidade “agora” experimentada. Clark, por exemplo, comparou a Ilha do Bananal, para ele misteriosa e desconhecida, com países como Portugal ou Suíça.

Macintyre, por outro lado, comparou, em primeiro lugar, a extensão geográfica da Escócia com a extensão do estado de Goiás, que sob sua avaliação, seria oito vezes maior que o país europeu e, em segundo lugar, comparou o rio Araguaia – na largura que tem na altura da cidade de Aruanã – ao rio Tâmsa (Inglaterra). Porém, enaltece o primeiro e sinaliza sua satisfação diante da paisagem que vislumbra, levando-o a admitir que “Este não era um conto de fadas, aqui estavam os Carajás de verdade... e nós no meio de tudo” (Idem, p. 16).

A comparação se estende para as sensações que Macintyre experimentou ao navegar pelo rio Araguaia. Sensações de contemplação, estímulo e alívio das tensões inerentes às sociedades industriais, possíveis por se tratar de um ambiente que se assemelha a um paraíso encantado ao referendar um mundo natural, constituído por uma natureza exuberante, intocada e habitada por sujeitos que vivem uma “vida natural” (Idem, p. 18-19).

O olhar eurocentrado dos missionários é visível também pelos critérios taxonomizadores e hierarquizadores – *selvagem*, *semisselvagem*, *selvagens encantadores*, *semicivilizados*, *gente boa*, *bravos*, *temíveis* e até *canibais* – que lançaram mão para caracterizar

os povos indígenas em relação à *civilizada* cultura não indígena. Glass, por exemplo, evoca a *ferocidade* dos Xavante em contraposição ao não tão feroz povo Carijó (povo guarani com o qual Glass tentou manter um trabalho de evangelização) (GLASS, Through... s/d, p. 99-110) ou Karajá. Pelo contrário, estes últimos

possuem um tipo de homem especialmente robusto, sendo notado por sua beleza muscular, como as que admiramos nas estatuárias Romana e Grega. Embora mais primitivos do que seus perigosos companheiros, eles tem menor energia, e não se assemelham tanto aos animais; são mais quietos e mais atrativos em maneiras e aparência, sendo caçadores ágeis.

Do mesmo modo que quase todas as outras tribos, eles têm lindos cabelos, compridos, negros, lustrosos, que, repartidos no centro de suas testas, caem soltos sobre os seus ombros; à parte disso não se vê mais cabelos em seus corpos. Sua cor é a de um bonito cobre bronzeado, que brilha como o próprio metal, quando polido. Seus olhos são muito pretos, assemelhando quase ao de um animal em seu brilho e desassossêgo nervoso; estão sempre alerta para averiguar a causa do mais insignificante som ou de um movimento qualquer feito na sua vizinhança (GLASS, Aventuras... s/d, p. 135).

Embora Glass construa sua narrativa com base em diversos adjetivos positivos em relação aos Karajá (beleza muscular, lindos cabelos, cor da pele bonita), os compara às estátuas greco-romanas e aos animais no momento da caça, quando colocam em prática a vigilância e a agilidade, denotando sua perspectiva eurocêntrica e hierarquizadora. Para ele, os Karajá situam-se, na escala evolutiva, na "Idade da Pedra", por usar machados, martelos e flechas, concepção similar à de William Azel Cook.

O mundo Karajá, na percepção de Glass, era “simples”, limitado e imutável, um mundo inerte e alheio ao contexto brasileiro e mundial, em uma configuração do que se poderia denominar de “Mundo Paleolítico” ou “Idade das Pedras”, conforme sua própria narrativa. Já demonstramos a herança epistemológica dos missionários protestantes no item anterior. Remonta à filosofia da Ilustração cujas bases apoiam-se na perspectiva de conhecimento eurocêntrica, que se tornou hegemônica desde o século XVIII. Por tal perspectiva, os povos do mundo foram situados em uma escala evolutiva e linear, cujo percurso teria como origem o “Mundo da Natureza” e o ápice o “Mundo Civilizado”, representado pelos europeus ocidentais.

À medida que os indígenas eram integrados à sociedade envolvente, o termo *selvagem* surge na escrita acompanhado de adjetivos qualificadores do tipo de relação que o missionário e os indígenas mantinham entre si. As expressões *selvagens encantadores* e *gente boa* apontam nas narrativas protestantes para os Karajá, em virtude da proximidade destes para com a cultura não indígena e, sobretudo, pelo fato de que eles foram extremamente úteis na excursão dos missionários pelo rio Araguaia.

Os termos *bravos* e *temíveis* indicam os Avá-canoeiro e os Xavante, respectivamente. São adjetivações complementadas, na narrativa de Macintyre, por explicações que afirmam que os dois últimos povos ainda não teriam sido visitados pelo homem *civilizador*, habitando terras distantes e inexploradas, como se o contato fosse uma via para extinguir o caráter *selvagem* de tais sociedades.

Já a expressão *semisselvagem* referendava indígenas que haviam convivido com não indígenas e passado por um processo de assimilação de aspectos da sociedade envolvente, como o aprendizado da Língua Portuguesa e das práticas cristãs. Em virtude do isolamento característico dos Javaé, eles eram considerados mais *selvagens* que os Karajá.

Situados cronologicamente no limiar do século XIX para o XX e nas primeiras décadas deste último, os relatos de viagens dos missionários protestantes estão profundamente imbricados na mentalidade prevalecente no século XIX no Brasil, período de oposição dos dois conceitos mencionados: *civilização* e *selvagem*. Para Leandro Mendes Rocha, “[v]ivia-se o mito da civilização e do progresso, e os selvagens, para não impedir o progresso, deveriam ser trazidos à civilização quer pela força, quer pela catequese através da Igreja ou do Estado.” (ROCHA, 1998, p. 84).

Presentes e atuantes no Brasil desde o início da colonização, os missionários católicos mantiveram a mesma mentalidade por séculos, uma mentalidade até certo ponto compartilhada pelos missionários protestantes, ou seja, predominava “a convicção de que os índios, ao tornarem-se cristãos, tornavam-se civilizados, o que significaria, também, que eles deixariam os costumes ‘selvagens’ e assumiriam os hábitos europeus.” (ROCHA, 1998, p. 84).

Dessa forma, a noção de civilizar engloba plenamente à ideia de evangelizar, isto é, o processo de *civilização* encampado pelos missionários passa a ser compreendido como um processo de assimilação frente aos valores da sociedade ocidental, por meio do aprendizado do cristianismo e da língua portuguesa, ambos vistos como um mecanismo de integração à sociedade nacional desde uma posição inferiorizada, como trabalhadores (Cf. MARIN, 2009).

Partindo de uma mesma concepção *civilizacional*, os missionários protestantes, contudo, mantinham uma prática concorrencial em relação aos missionários católicos, conforme veremos na seção seis.

Parte 3

AS MISSÕES PROTESTANTES ENTRE OS POVOS INDÍGENAS: PROPOSTAS, ATUAÇÃO E RESULTADOS

A parte três pretende discutir como se articulava a questão das missões entre os povos indígenas no interior das igrejas protestantes no país, face ao crescente interesse das agências missionárias internacionais nesse sentido. Desde o Império, já havia uma pretensão sobre essa questão, todavia, ao que parece, estava longe de representar a agenda de atividades de qualquer igreja protestante instalada no Brasil naquele momento.

Tratava-se, na verdade, de concepções veiculadas por indivíduos como José Primênio, Bellarmino Ferraz, Vicente Themudo Lessa e Benedicto Odilon Propheta nos periódicos protestantes da época. Este último, se destacou por seu protagonismo na Igreja Batista e pela viagem de conhecimento que realizou, no ano de 1923, à Ilha do Bananal, no intuito de averiguar a possibilidade da instalação de um trabalho missionário protestante naquele lugar e também pelas polêmicas em que esteve envolvido no ano de 1930.

Nesta parte ainda, as duas missões protestantes que se instalaram em Furo de Pedra (posteriormente Aldeia Macaúba) e Piedade, mais ao norte e ao sul da Ilha do Bananal, respectivamente, foram investigadas desde a sua implementação até a desarticulação, circunscrevendo um período de uma década, ou até menos, de prática protestante entre os indígenas, sobretudo entre os *Iny*. Após o encerramento de suas atividades entre os indígenas da Ilha do Bananal, nos pautamos em narrativas dos próprios missionários e de pessoas da época (membros do SPI, médicos, padres) para compreendermos o impacto dessa evangelização naquele momento.

Assim, as seções cinco e seis são:

5 Agentes protestantes brasileiros: interesses evangelizadores

6 Evangelização e resistência: implantação das missões protestantes no Vale do Araguaia

5 AGENTES PROTESTANTES BRASILEIROS: INTERESSES EVANGELIZADORES

A expansão do protestantismo missionário no Brasil se deu do litoral para o interior (MENDONÇA, 2008; RIBEIRO, 2014). Em meados do século XIX, os agentes do protestantismo já atuavam nas grandes cidades das regiões litorâneas, porém, apenas no final do século XIX é que terá início a difusão da propaganda protestante no estado de Goiás.

Desde 1884, colportores e missionários protestantes andavam pelas terras goianas, percorrendo suas regiões e instituindo núcleos de propagação protestante em cidades como Santa Luzia (atual Luziânia), Catalão, Cidade de Goiás (antiga Vila Boa), dentre outras. Na década de 1930, a presença protestante em Goiás era evidente tanto na parcela da população adepta do protestantismo como também por meio de instituições médicas e educativas instaladas em cidades como Anápolis.

Muitos destes missionários pioneiros estiveram diretamente ligados às missões voltadas para os povos indígenas do Vale do Araguaia. Um deles era Frederick Charles Glass, representante da missão britânica União Evangélica Sul Americana (UESA). Seguindo a expansão cafeeira na direção Centro-Sul do país, Glass instalou um núcleo protestante na cidade de Catalão, em 1902, dando origem à Igreja Cristã Evangélica do Brasil. Contudo, o interesse de Glass por atuar entre os povos indígenas o levaria à Cidade de Goiás, capital do estado, que se tornou base para suas viagens de conhecimento aos territórios indígenas do Vale do Araguaia, efetuadas em 1909 e 1919, conforme vimos nas seções anteriores.

Se no âmbito internacional havia todo um interesse voltado para a evangelização dos povos indígenas brasileiros, é pertinente a indagação: como se articulava essa questão no contexto nacional? A evangelização dos indígenas estava na agenda missionária das igrejas protestantes em atuação no Brasil, no início do século XX? Quem eram seus idealizadores, quando e que meios utilizavam para difundir suas ideias? As ponderações dessas pessoas interferiram ou não no início da evangelização dos indígenas propriamente dita?

Problematizações desse tipo nos auxiliam na análise desta seção, cujo objetivo principal se constitui em investigar a viagem de conhecimento do único missionário brasileiro do período a excursionar pela região do Vale do Araguaia, com vistas ao início da evangelização dos povos indígenas do interior do Brasil, Benedicto Odilon Propheta (1882-1960). Além de ser o único missionário brasileiro do período a realizar uma viagem deste tipo, nos moldes dos missionários estrangeiros (conforme a documentação histórica em análise neste estudo), em que a excursão de B. O. Propheta contribui para a elaboração desta tese sobre o protestantismo entre os Javaé? Que outros aspectos o distinguem dos missionários anteriores?

Posto isto, buscamos, nos periódicos protestantes *O Estandarte* e *O Jornal Baptista*¹⁶⁸, encontrar os idealizadores brasileiros das missões aos povos indígenas, seus posicionamentos e as possíveis influências no contexto do protestantismo da época. Tais jornais constituem-se nos órgãos oficiais das igrejas Presbiteriana (*O Estandarte*, janeiro de 1893 a julho de 1903), Presbiteriana Independente (*O Estandarte*, de 1903 em diante) e Batista (*O Jornal Baptista*, desde 1901) no Brasil. Neles, veiculavam semanalmente informes de cunho regional, nacional e internacional, notícias e artigos relacionados a aspectos sociais, políticos, econômicos e, sobretudo, religiosos, sob a perspectiva protestante.

No caso, por exemplo, d'*O Jornal Baptista*, havia o convite para que os frequentadores da Igreja Batista no Brasil enviassem suas colaborações com vistas à publicação¹⁶⁹, independentemente de ser uma liderança ou não. O conteúdo deveria ser o movimento da igreja no território nacional, suas ações voltadas para a expansão do protestantismo e até mesmo suas projeções evangelizadoras, como fazia Benedicto Odilon Propheta nas cartas que enviou para o periódico.

Mediante tais problematizações, além dos periódicos, esta seção tem ainda como aporte documental as obras publicadas por Propheta - *Uma viagem memorável. Relatório da viagem planejada e custeada pela Junta de Missões Nacionais da Convenção Baptista Brasileira e effectuada pelo abnegado missionário, Rev. Benedicto O. Propheta, pastor da Igreja Batista, Casca, Bahia* (1924) e *O indígena brasileiro (Expedição entre as tribus selvagens da Ilha do Bananal e norte de Matto Grosso)* (1926). Em ambas, o autor menciona a viagem de conhecimento que realizou no segundo semestre de 1923, na região do Vale do Araguaia, ocasião em que visitou os povos *Iny*, os *Tapirapé* e os *Xerente*.

Relatórios do SPI, escritos por representantes desse órgão no estado de Goiás, outros periódicos de circulação regional e nacional e referências bibliográficas pertinentes nos auxiliaram na compreensão do contexto nacional relativo às missões protestantes voltadas aos povos indígenas. Até então, tais missões e, consequentemente, seus missionários representavam “missões de fé” ou agências interdenominacionais de cunho internacional. Com o surgimento de B. O. Propheta no cenário nacional, é possível delinear os debates e interesses envolvidos nas instituições protestantes em atuação no país, a partir da Igreja Batista, uma instituição instalada na Bahia em 1882, fazendo sua inserção no território goiano a partir de 1920 quando, entre

¹⁶⁸ Cf. ADAMOVICZ, Anna Lúcia Collyer. *Imprensa Protestante na Primeira República: Evangelismo, informação e produção cultural. O Jornal Batista (1901-1922)*. 400 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras, História e Ciências, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

¹⁶⁹ O *Jornal Baptista*. *O Jornal Baptista*. Rio de Janeiro, 3 de janeiro de 1902, Ano 2, n. 1, p. 2.

1925 e 1939, “realizou sua primeira tentativa de inserção missionária no interior através da evangelização dos indígenas” tendo à frente o missionário Zacharias Campello, cujo trabalho, segundo Paulo Julião da Silva (2016, p. 25-26), marcou oficialmente o início da evangelização batista nas regiões interioranas do Brasil. Por ter trabalhado com os Krahô e os Xerente, a atuação de Campello não será analisada nesta pesquisa sobre os Javaé.

Em termos práticos, discorreremos sobre os debates da época no contexto latino americano e sua repercussão no contexto brasileiro, sobre o alinhamento das concepções dos missionários com o órgão indigenista, o SPI, e, por fim, sobre a representação de diversas lideranças protestantes no contexto nacional, especialmente o posicionamento assumido por Profeta ao longo de vários anos, ao incentivar a evangelização protestante dos povos indígenas pelos próprios brasileiros e provocar polêmicas em meio ao interesse pelos indígenas do país.

5.1 Alinhamento entre projetos missionários e civilizacionais

Entre as instituições protestantes, a cooperação voltada para a evangelização era assunto debatido por diversas agências missionárias europeias e norte-americanas surgidas no contexto da expansão do protestantismo, em fins do século XVIII e no século XIX, dando origem ao chamado movimento ecumênico moderno.

Dentre outras razões, tal movimento intencionava fazer frente ao revigoramento do catolicismo no século XIX, cujo resultado prático foi a criação de ligas e alianças que encerravam em si o “objetivo de unir as Igrejas protestantes em torno de alguns princípios doutrinários comuns que as reforçassem internamente e as ajudassem a enfrentar o expansionismo do ultramontanismo católico¹⁷⁰” (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 15).

Com base nesses princípios, criou-se a Aliança Evangélica em Londres (1846), a Aliança Evangélica nos Estados Unidos (1867), a Aliança Evangélica no Brasil (1903) e a Aliança Evangélica Mundial, em 1923. Conquanto tenha ocorrido o surgimento de todas essas alianças, o início formal do movimento ecumênico deu-se em 1910, na Conferência Missionária Mundial de Edimburgo (REILY, 1993, p. 243 e 244), cujos desdobramentos principais seriam a convocação da Conferência sobre Missões na América Latina (1913) e o Congresso da Obra

¹⁷⁰ Em Goiás, o ultramontanismo significou ações reformistas oriundas de Roma para serem implantadas no estado com o intuito de “cuidar com mais rigor dos rumos do credo católico no Brasil, até então mais leigo que clerical, uma vez que o catolicismo ficava mais sob a responsabilidade dos fieis. Com isso as práticas católicas escapavam da doutrina do catolicismo oficial, constituídas pelas diretrizes do Concílio de Trento, da Encíclica Syllabus e do Concílio Vaticano I (1869-1870)” (SANTOS, 2008, p. 93).

Cristã na América Latina, conhecido como Congresso do Panamá (1916). Este, por sua vez,

foi, de fato, um divisor de águas no que diz respeito à ação das missões protestantes no continente latino-americano. A partir do evento, intensificou-se, sob o prisma do movimento ecumênico, a atuação das agências e igrejas missionárias nos países latinos. No protestantismo brasileiro, o Congresso desdobrou-se na organização de entidades de cooperação eclesiástica e nos debates referentes à busca da unidade das igrejas e à ocupação dos campos missionários para alcançar as pessoas não evangelizadas (GONÇALVES, 2011, p. 98).

A sequência do Congresso do Panamá foi a realização de várias conferências regionais nas grandes cidades da América Latina, em Lima, Peru; Santiago, no Chile; e Buenos Ayres, na Argentina, entre os meses de março a abril de 1916. No Brasil, a conferência se deu no Rio de Janeiro, entre 07 a 15 de abril¹⁷¹, agregando representantes das inúmeras igrejas protestantes que atuavam no país, além de integrantes de agências missionárias das Américas, como também da Associação Cristã de Moços e das Sociedades Bíblicas Britânica e Americana.

Uma das primeiras aspirações do movimento ecumênico no Brasil, pontua Gonçalves, foi a fundação de um trabalho missionário voltado à evangelização indígena. Aspiração recorrente desde o Congresso do Panamá, visando todo o continente sul-americano. Os primeiros passos nesta direção, entre os líderes brasileiros, foi a criação de uma subcomissão, denominada Comissão Brasileira de Cooperação, em 1920. Entre os membros da primeira diretoria dessa subcomissão, estavam os nomes de Frederick C. Glass e Archibald Tipple, missionários da UESA em atuação no estado de Goiás, como já vimos.

Segundo o programa de missão aos índios elaborado pela subcomissão, suas ações incluíam o levantamento de informações e dados pertinentes ao “problema indígena” com a finalidade de instituir uma biblioteca e um arquivo especializado, além de manter atitudes de cooperação com os órgãos governamentais visando a incorporação do indígena à vida nacional.

Nesse sentido, o vínculo entre a Comissão Brasileira de Cooperação e o SPI se dava por meio da doação de materiais do SPI, coletados sobre os povos indígenas brasileiros, para a Comissão, bem como da “autorização”, por parte do Marechal Rondon (1865-1958), para que missionários – dentre eles Alexander Rattray Hay, L. L. Legters, Raymond B. Clark, dentre outros – visitassem os territórios indígenas, como a região da Aldeia Bananal (Dourados-MS), então sob a influência missionária da ISAMU (*Inland South American Mission Union*)

¹⁷¹ Congresso de Trabalho Missionário no Panamá. Algumas notas. *O Estandarte*, São Paulo, 10 de fevereiro de 1916, ano 24, n. 6, p. 9.

(GONÇALVES, 2011, p. 131) e a região do Vale do Araguaia, onde pretendiam estabelecer uma base missionária (CLARK, 1923).

Albert Sidney Maxwell comporia o quadro da Comissão em 1923, como representante da Junta missionária norte-americana, mais especificamente, da Missão Leste do Brasil (*East Brasil Mission*), também ligada à Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos, e coordenaria a Missão Evangélica Caiuá, instituída em 1928, no estado de São Paulo, na qual voltaremos a tratar em outro momento.

No ano de 1925, foi realizado o Congresso de Montevideú, Uruguai. Novamente, entre os debates ali realizados, estava o tema das missões aos indígenas pontuado nos seguintes termos: estudo do problema, programas de trabalho, métodos e necessidades urgentes. Segundo Carlos Barros Gonçalves, a “convivência” e a disponibilidade do Estado brasileiro em colaborar com as missões se confirmaram de duas maneiras: com a presença de Luiz Bueno Horta Barbosa (inspetor do SPI e participante do Congresso como representante oficial do órgão indigenista) e no auxílio à elaboração de relatórios e planos sobre as missões indígenas apresentadas no evento.

Além disso, a participação dos botânicos Frederico Carlos Hoehne e Geraldo Kuhlmann, que também participaram da Conferência Regional no Rio de Janeiro, em 1922, foi de suma importância, tendo em vista o compartilhamento de dados dos povos indígenas brasileiros (GONÇALVES, 2011, p. 165), em uma parceria recorrente, conforme análise anterior.

Desde 1889, com a proclamação da República, a Igreja Católica sofreu com inúmeras situações que incidiam no âmbito do processo político de laicização do Estado (a instituição do casamento civil, o ensino leigo, a secularização dos cemitérios e a liberdade de religião), contrariamente ao *status quo* até então existente entre ela e o Estado sob o regime do Padroado. Ela também se tornou alvo das atitudes hostis dos liberais, positivistas, maçons e, principalmente, dos missionários protestantes que, nesse período, já haviam estabelecido igrejas nas principais regiões do país, dispondo de uma comunidade eminentemente nacional, inclusive com formação de lideranças brasileiras.

Em janeiro de 1890, pelo Decreto nº 119-A, a República instituiu no seu Art 4º o fim do “Padroado com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas”, porém, a separação de fato entre Estado e Igreja longe estava de se efetivar. Ainda no Art 6º¹⁷², ficaria estabelecido pelo

¹⁷² Texto do Art. 6º do Decreto nº 119-A de 7 de janeiro de 1890: “O Governo Federal continua a prover à cônica, sustentação dos actuaes serventários do culto catholico, e subvencionará por um anno as cadeiras dos seminários; ficando livre a cada Estado o arbítrio de manter os futuros ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes.” (RIBEIRO, 2002, p. 85).

Governo Provisório a manutenção dos seminários católicos por mais um ano, preservando intocados os vários patrimônios da Igreja Católica, que recebeu “todos os templos e outros imóveis e bens antes pertencentes ao padroado imperial” dando “ainda a possibilidade dos sacerdotes receberem, de cada Estado, ‘congrua’ para o seu sustento”. (RIBEIRO, 2002, p. 85).

Em que pesem as reações das lideranças católicas no período, como na Carta Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro, emitida em março de 1890¹⁷³, lia-se na Constituição de 1891, no Parágrafo 7 do Art. 72: “Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União, ou o dos Estados.” (RIBEIRO, 2002, p. 82). Todavia, como pontua Fábio Carvalho Leite (2011, p. 45):

O período da Primeira República experimentou relações entre Estado e religião que se distanciam do que usualmente se identifica no texto de 1891. Os dispositivos constitucionais relacionados ao tema estavam sujeitos a interpretações bem variadas, o que, em uma sociedade majoritariamente católica e com forte sentimento religioso, permitiu uma “acomodação” do texto à posição de destaque ocupada pelo catolicismo ao longo do período. Desse modo, nem a liberdade religiosa, nem [a] relativa laicidade identificadas no período marcam realmente a separação total entre Estado e religião implicada pela ideia de laicismo.

Em relação à liberdade de culto, e considerando-se tratar-se de um direito que afeta mais acentuadamente as minorias religiosas, verifica-se que a proposta de um Estado neutro com relação à matéria esteve longe de se concretizar.

Estudos revisionistas da história da laicidade brasileira produzidos por Leite questionam a historiografia mais tradicional ao reconhecer que o “que se impôs na realidade foi um modelo de cooperação e proximidade entre Estado e religião, com o previsível destaque à religião majoritária. (LEITE, 2011, p. 51).

Assim, a ruptura radical entre Estado e Igreja não se configurou efetivamente durante a Primeira República, pelo contrário, concepções concernentes à relação entre as esferas religiosa e estatal, tal como acontecia no Padroado, continuaram a permear o pensamento de pessoas ligadas ao Governo até 1919. Nesse ano, Luiz Bueno Horta Barboza (1872-1933), então Diretor Interino do SPI, contesta a visão de Joaquim da Silva Rocha (chefe de seção do Serviço de Povoamento do Ministério da Agricultura) de que o SPI promovia uma catequese leiga,

¹⁷³ Para uma análise mais detida dessa Carta Pastoral Coletiva, ver AQUINO, Maurício de. Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 32, nº 63, p. 143-170, 2012.

contrária à catequese católica. Horta Barboza busca amparo na Constituição de 1891¹⁷⁴ para conceituar catequese.

Esta “presupõe o proposito de conversão em materia espiritual; exige, portanto, preliminarmente, uma doutrina, seja qual fôr, mas uma pelo menos, e como a Constituição não reconheceu nenhuma, (art. 72, § 7º) é claro que não podia o Governo instituir ou custear nenhuma especie de catechese.”¹⁷⁵

O SPI não se opunha à evangelização católica, colocando sobre ela obstáculos, até porque, a admitia. A partir da leitura do parecer de Horta Barboza, compreendemos que Joaquim da Silva Rocha se refere à realidade vivenciada pelas missões católicas no Império, quando estas eram subsidiadas com verbas públicas, algo que, oficialmente, mudou com a instituição da República e consequente separação Igreja-Estado, porém, em termos práticos, continuou acontecendo de certa maneira, fato que justifica o posicionamento de Joaquim da Silva Rocha.

Outra hipótese para o posicionamento deste último se coloca no âmbito da defesa de uma instituição cristã que mantivera a hegemonia religiosa desde o início da colonização, mas a partir de 1808, com a abertura dos portos às nações anglo-saxônicas, passou a lidar, gradualmente, com a presença de pessoas protestantes no Império, culminando, em meados do século XIX, com a inserção de missionários protestantes no Brasil, fato que provocou não apenas as disputas no sentido ideológico, mas também o questionamento e a negação dos pressupostos católicos implantados no país.

Se antes, a evangelização indígena cabia exclusivamente à Igreja Católica e seus representantes, desde então, os missionários protestantes, por meio da convivência com os órgãos estatais, começaram a vislumbrar possibilidades de trabalho entre os povos indígenas, preferencialmente aqueles não contatados por nenhuma agência de missões cristãs.

Argumentavam, nesse sentido, que os povos em situação de não contato com os cristãos (não indígenas, no sentido geral) se encontravam em uma condição neutra de evangelização e de civilização, para o que mantinham um “estado original”, isentos das possíveis contaminações

¹⁷⁴ Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891, Art. 72, § 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum e § 7º - Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados. BRASIL, Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm. Acesso em: 19/12/2018.

¹⁷⁵ BARBOZA, Luiz Bueno Horta. O Serviço de proteção aos Índios e a História da Colonização do Brasil. Rio de Janeiro, Typ. do Jornal do Commercio, de Rodrigues & C, 1919, p. 6 [Acervo Bibliográfico, Museu do Índio-RJ].

oriundas das relações de contato. Muitos povos da região do Vale do Araguaia enquadravam nesse perfil, como os povos Javaé.

O que os missionários protestantes não percebiam eram o caráter de resistência dos povos indígenas à proposta de evangelização forjado nas relações de contato com o cristianismo em um período de longa duração, como temos visto nesta tese.

Se antecipar aos povos não contatados denotava, para os missionários, um caráter de urgência dado o contexto de expansão das frentes pioneiras e os discursos propalados de iminente desaparecimento dos povos indígenas brasileiros, desde o início do século XX. Por isso buscavam, no órgão indigenista, apoio às suas investidas missionárias, sendo católicos ou protestantes. Por outro lado, evidencia as estratégias de resistência encontrada pelos indígenas para fugir ao contato com os cristãos, sobretudo pelos Javaé, e serem prejudicados em suas epistemologias.

Ao refutar os argumentos de Joaquim da Silva Rocha, Horta Barboza o faz partindo do princípio de que a expressão “confissões religiosas” do referido artigo diz respeito a todas as religiões conhecidas e não apenas a católica. Nesse sentido, todas as vertentes cristãs poderiam usufruir, portanto, da garantia e não do amparo e do sustento governamental, como insinuava Rocha.

Sem impor nenhum obstáculo, “o Serviço de Protecção aos Indios facultou aos religiosos de qualquer credo o acesso aos seus postos indigenas para o fim de exercerem ahi o seu culto. Essa faculdade será sempre concedida desde que os representantes dos diversos credos se limitem ao seu officio religioso sem nenhuma imposição ao selvicola.”¹⁷⁶

Horta Barboza evoca vários exemplos de padres que atuaram junto a diversos povos indígenas como justificativa de que o SPI não se opunha à evangelização católica. Junto a esses exemplos, citou a missão protestante entre os Terena da seguinte forma:

Nas proximidades do Posto Indigena do Bananal (Matto Grosso) estabeleceu-se ha longos annos, em terras e casas de sua propriedade, uma missão protestante de catechese. Grande numero de indios frequentam o culto desses padres e ha entre esses indios um certo numero que se crê sinceramente convertido ao protestantismo. A Inspetoria do Serviço de Protecção aos Indios, cumprindo o seu dever, dá-lhes inteira liberdade de assistirem, como quizerem, a taes actos velando apenas pela ordem e tendo o cuidado de não deixar que a pretexto de religião sejam elles explorados – cousa que aliás nunca foi tentada por esses dignos missionários protetantes.¹⁷⁷

¹⁷⁶ BARBOZA, Luiz Bueno Horta, 1919, p. 7.

¹⁷⁷ BARBOZA, Luiz Bueno Horta, 1919, p. 9-10.

Mais adiante insinua:

Devemos citar aqui como typo de catechese religiosa verdadeiramente digna desse nome a missão já mencionada dos padres protestantes na aldeia do Bananal.

Estes compraram terra fóra do perimetro das que pertencem á tribu; ahi se estabeleceram á sua custa e ahi se mantêm á sua ou á custa de associações particulares.¹⁷⁸

Horta Barboza criticava duramente, com esse comentário, as missões católicas ao enaltecer as missões protestantes porque estas não dependiam, dizia ele, de verbas governamentais para manutenção de seus projetos salvacionistas e de civilização. Cumpre ressaltar a crise pela qual passaram a Igreja Católica e seus representantes com a queda do Império e instituição da República, com a qual os protestantes mantinham estreitas relações, chegando até mesmo a serem confundidos com a alcunha de padres republicanos (Cf. ALCÂNTARA, 1992, p. 32-33; FERREIRA, I, 1992, p. 503).

Ponderamos que o posicionamento de Horta Barboza, no limiar da década de 1920, o tenha aproximado das agências missionárias protestantes.

A conferência proferida por ele em 1 de abril de 1925, em Montevidéu, foi publicada no ano seguinte com o título *O problema indígena no Brasil* e, em 1947, uma segunda edição foi lançada¹⁷⁹. O autor menciona nomes de lideranças protestantes proeminentes no cenário nacional e internacional como Erasmo Braga (1877-1932), H. C. Tucker (1857-1956), Robert E. Speer (1867-1947)¹⁸⁰ e Samuel Guy Inman (1877-1965) como os incentivadores da publicação do discurso proferido no Congresso.

Em uma visão panorâmica de longa duração, Horta Barboza remontou ao período do encontro entre indígenas e não indígenas do século XVI para justificar a criação do SPI, cuja proteção variava de acordo com os três grandes grupos em que foram divididos os povos indígenas brasileiros. No primeiro grupo estavam os que mantinham relações interculturais permanentes com os não indígenas, o segundo agrupava povos que estabeleciam relações de

¹⁷⁸ BARBOZA, Luiz Bueno Horta, 1919, p. 11.

¹⁷⁹ BARBOZA, Luiz Bueno Horta. *O problema indígena do Brasil*. Conferência realizada no Atheneu de Montevidéu a 1º de abril de 1925 por L. B. Horta Barbosa. Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1947.

¹⁸⁰ Robert E. Speer participou do Congresso de Edimburgo, em 1910, como secretário da Junta de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos. Diante da recusa no tocante ao envio de missionários para a América Latina, ele foi o responsável por convidar líderes protestantes de várias instituições interessados na evangelização do continente sul americano a se reunirem a fim de debater como realizariam a sua evangelização. Realizou-se então, em Nova York, uma reunião em março de 1913, com vistas às missões na América Latina, cujo resultado foi a criação da Comissão de Cooperação na América Latina (CCAL), tendo o próprio Speer como presidente e S. G. Inman como secretário (PRESTES FILHO, 2006, p. 90; SILVA, 2016, p. 55).

troca com os não indígenas, mas que viviam em lugares de difícil acesso e o terceiro grupo constituído pelos povos indígenas isolados que, à ameaça de contatos com os não indígenas, os repeliavam utilizando-se de suas próprias armas.

Dispondo de tais informações, no Congresso de Montevideu os indígenas foram divididos pelos congressistas em cinco categorias: aqueles incorporados ao contexto nacional, aqueles que viviam em grupos ou famílias próximos aos não-indígenas, aqueles que viviam nas florestas, mas não ameaçavam os missionários ou os agentes do Estado republicano, aqueles considerados selvagens e, por último, aqueles identificados, mas sem contato com os não indígenas. Com relação ao trabalho missionário houve outra divisão:

(1) os índios “domesticados”, os sob as influências do catolicismo e do “fetichismo”, ou seja, indígenas que resignificavam o discurso cristão, com a manutenção da “religião” tradicional; (2) aqueles que foram catequizados por missionários católicos; (3) os que foram “pacificados” por agentes do governo e que tinham acesso a atividades de “instrução” (agricultura, escola); (4) aqueles que ainda não haviam sido atingidos por nenhum tipo de influência, e que geralmente estavam em guerra com os invasores de suas terras (GONÇALVES, 2011, p. 174-5).

Abordagens distintas também foram enumeradas no momento de efetivar a evangelização. Desde uma base missionária

para que fosse atingida a primeira classe, seria necessária a aproximação comum do missionário evangélico. O segundo grupo, caso estivesse sob controle de padres, seria praticamente inatingível pelo missionário evangélico em missões. A terceira classe foi considerada de fácil alcance por qualquer atividade bem organizada, assim como o quarto grupo, desde que elaborada uma ação planejada (GONÇALVES, 2011, p. 176).

Sob essas perspectivas, ao se pensar em um trabalho de evangelização protestante, segundo as deliberações desse Congresso, deveria se desenvolver as abordagens industrial e econômica, a educacional, a médica e a social. Nesse trabalho, se tornava obrigatório observar, dentre outras coisas, a facilidade de acesso ao local, o planejamento minucioso das ações, o meio de sustento dos trabalhadores nacionais, a aquisição de uma fazenda para a produção de alimentos e atividades educativas.

Como desdobramento do Congresso, foi instituída a Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil (AECI), da qual se originou a Missão Evangélica Caiuá, em Dourados.

Não apenas isso. Essa reunião evidenciou que os missionários detinham informações sobre diversos aspectos dos povos indígenas, tais como: localização, costumes, crenças e condições de vida de diversos grupos do Brasil, levando-os a considerar o território como “campo missionário desocupado” numa referência a Goiás, Mato Grosso, Amazonas e Acre, nos quais viveriam os indígenas.

Portanto, o desafio missionário pautava-se essencialmente em um retorno para o interior do território brasileiro, no sentido de evangelizar os vastos sertões esparsamente ocupados. Quanto aos indígenas, o desafio “foi norteado a partir de uma visão evolucionista da humanidade e da história, na qual os índios inseriam-se nos primeiros estágios do desenvolvimento humano” (GONÇALVES, 2011, p. 171). Nessa sequência, o Congresso criticava a inexistência de missões sistemáticas entres estes povos.

Algumas estratégias foram elencadas com o objetivo de efetivar a evangelização protestante dos indígenas do país, abrangendo atividades educativas, industriais, médicas e de evangelização. Dentre os lugares sugeridos para a implementação da missão (a região do rio Araguaia era uma das opções), definiu-se pela estruturação da Missão Evangélica Caiuá em Dourados, no ano de 1929.

Essa, por sua vez, constituiu-se como desdobramento da criação da Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil, três anos após o Congresso de Montevideu, em 1928, que surgiu como resultado da fundação da Comissão Brasileira de Cooperação. Nesse sentido,

ao longo do ano de 1929 e dos primeiros anos da década de 1930, a missão protestante entre os índios foi representada nos veículos de imprensa confessionais como uma verdadeira prova de unidade do protestantismo brasileiro. A atuação conjunta das três igrejas brasileiras [Presbiteriana, Presbiteriana Independente e Metodista] na obra de catequese dos índios figurou como uma expressão do espírito cooperativo que permeava a mentalidade evangélica no Brasil e promovia empreendimentos nos quais se associavam ora personalidades representativas de várias denominações, ora forças organizadas eclesiasticamente (GONÇALVES, 2011, p. 265).

Além da agência missionária estadunidense, a Missão compunha-se da

Igreja Presbiteriana do Brasil, através do agrônomo João José da Silva; da Igreja Presbiteriana Independente, com o professor Esthon Marques e da Igreja Metodista, através do médico Nelson de Araújo. Essa configuração da equipe de trabalho com um pastor, um agrônomo, um médico e um professor indica os objetivos da Missão: oferecer aos índios a pregação do Evangelho, assistência agrícola, assistência médica e escola. Desses, a evangelização se destaca como o principal, a razão de ser da Missão.” (COSTA, 2011, p. 48).

Cumpra ressaltar a não participação de representantes das Igrejas Batista e Adventista do Sétimo Dia (IASD) na Comissão Brasileira de Cooperação, criada em 1917, em virtude das peculiaridades doutrinárias de cada uma. No caso da Igreja Batista, por exemplo, a não participação em congressos, associações ou missões de caráter ecumênico ocorria por dois motivos: por defenderem que as missões cristãs deveriam ser autorizadas pelo Estado, em nome da garantia do direito constitucional de liberdade de culto e de difusão religiosa, e pela incompatibilidade com outras instituições protestantes na questão do batismo (SILVA, 2016, p. 58 e 125).

Concernente ao segundo motivo, Paulo Julião Silva (2016, p. 58), amparado pelas ponderações de Israel Belo de Azevedo (1996), explica que

[p]ara os batistas, apenas quando o indivíduo possui a consciência do que é ser um cristão é que ele pode tomar a decisão de se batizar. Nesse caso, as denominações que batizam crianças, a exemplo das que foram citadas acima [presbiterianos e luteranos], não estariam de acordo com os reais princípios bíblicos. Além disso, continuam realizando as ordenanças de forma semelhante à Igreja Católica. Nos Estados Unidos, desde o século XIX, os batistas se tornaram a maior denominação protestante. A partir daquele momento, quando faziam comparações com as demais denominações evangélicas, procuravam sempre mostrar que possuíam uma teologia diferenciada e, em alguns casos, superior.

No caso da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD), Ubirajara de Farias Prestes Filho elenca a presença de seus representantes no Congresso de Edimburgo (1910) e nos eventos realizados posteriormente, com destaque para o Congresso do Panamá (1916), no qual houve a participação de oito adventistas (PRESTES FILHO, 2006, p. 89-93).

Contudo, em que pesem tais participações, a IASD mantinha uma postura independente em relação à arena missionária protestante em virtude do motivo já salientado, suas peculiaridades doutrinárias. Isso tem a ver, de acordo com Prestes Filho (2006, p. 32, grifo no original), com a guarda do sábado e com “a doutrina adventista [que] ensina ser este um movimento religioso peculiar, representando um *remanescente* que deve anunciar a volta de Jesus à Terra e a guarda dos dez mandamentos, tal como expressos no texto bíblico de Êxodo, capítulo 20.” Ao rejeitar a participação em missões ecumênicas, a atuação missionária de ambas instituições apresenta um caráter independente em áreas de influência católica, protestante ou sem presença cristã.

Elucidar esse fato é fundamental, pois tanto a Igreja Batista quanto a Igreja Adventista do Sétimo Dia desenvolveram práticas missionárias independentes entre os Karajá (Adventista) e Krahô e Xerente (Batista) no então norte de Goiás, entre as décadas de 1920 e 1930.

Gonçalves salienta que a efetivação da missão entre os Caiuá foi impulsionada, internamente, pelo contexto ecumênico existente no meio protestante brasileiro. E, no plano externo, pela vinculação entre os objetivos evangelizadores dos missionários e a política indigenista do Estado republicano.

Ambos tinham como meta inserir os indígenas na “civilização” fosse por meio da formação de trabalhadores nacionais, nos casos dos índios “mansos”, fosse por meio da “pacificação” dos índios “selvagens”, ou ainda, por meio da “aceitação” da religiosidade ocidental – protestante - como expressão de modernidade, de progresso, de salvação e, no limite, de civilização.

Em que pesem tais similaridades, para os missionários, entretanto, civilização significava mudança religiosa, “o princípio transformador para todos os aspectos” manifestos nos valores do trabalho e da educação, pelos quais os indígenas atingiriam os estágios mais avançados da civilização.

Assim, alinhadas aos interesses civilizacionais do Estado, resguardadas suas próprias intenções evangelizadoras, as missões protestantes entre os povos indígenas por um lado contribuiriam para a construção e o engrandecimento nacional e, por outro, representariam, para si mesmas, a expansão e a consolidação do protestantismo frente à sociedade brasileira e às agências missionárias internacionais (GONÇALVES, 2011, p. 140).

Foi no âmbito desse cenário ecumênico e, ao mesmo tempo, alheio a ele, que missionários vinculados às missões de fé (Aliança Cristã e Missionária), a agências interdenominacionais (UESA) e às igrejas protestantes (Batista e, posteriormente, Adventista do Sétimo Dia) percorriam as regiões do Vale do Araguaia, que já apareciam nos debates e nos relatórios dos eventos protestantes da América do Sul como possíveis lugares de evangelização.

Em virtude de não termos tido acesso à documentação referente ao Congresso de Montevideu, não foi possível apresentar, nos limites desta tese, os motivos para eleger a evangelização dos indígenas da região sul do Brasil em detrimento da região central. Conjecturamos que isso tenha ocorrido em virtude da presença e atuação protestante entre os Terena desde 1912/13, por missionários oriundos do Paraguai, e também porque se acreditava que seria um trabalho sem resultados, tendo em vista a iminência de extinção de povos indígenas brasileiros¹⁸¹.

Contudo, se os povos indígenas do Vale do Araguaia, incluindo os Javaé, foram excluídos, naquele momento, das decisões promovidas pelas instituições que visavam à

¹⁸¹ GINZBURG, Salomão. Missão entre os índios de Matto Grosso. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 10 de junho de 1915, ano 15, n. 23, p. 2-3.

implantação de uma base missionária entre eles, desde uma estratégia ecumênica, ressaltamos o protagonismo individual de diversas lideranças protestantes brasileiras, dentre elas B. O. Propheta, que estimulavam, com suas reivindicações veiculadas nos periódicos já mencionados, o começo de tais missões desde os primórdios da República até pelo menos 1924.

Antes de nos determos na efetivação das missões protestantes no Vale do Araguaia, ainda discutiremos sobre o contexto protestante brasileiro no início do século XX, no que concerne à evangelização dos indígenas com o intuito de demonstrar o crescente interesse tanto no plano externo (agências missionárias) como no plano interno (igrejas protestantes) em levar a cabo este projeto simultâneo de salvação e civilização. Um interesse que emerge concatenado com o debate sobre o “problema indígena” pela intelectualidade brasileira, ainda que a documentação protestante não o aponte diretamente.

Junto às viagens de conhecimento pelos missionários protestantes estrangeiros estava a articulação de agentes das igrejas protestantes brasileiras, nas duas primeiras décadas da República, período em que o “problema indígena” vinha à tona por causa do excessivo interesse do Brasil para as regiões interioranas e os povos que ali habitavam. Geógrafos, etnólogos e engenheiros compunham, muitas vezes, expedições com motivos políticos, científicos e econômicos “que entraram no interior em número crescente” (STAUFFER, 1959, p. 78), a exemplo da Comissão Exploradora do Planalto Central do Brasil, chefiada pelo astrônomo e diretor do Observatório Astronômico do Rio de Janeiro, o belga Luis Cruls (1848-1908).

Composta por dois astrônomos, dois médicos, um farmacêutico, um geólogo, um botânico, um mecânico e diversos alferes e ajudantes, a Comissão Cruls foi constituída e enviada ao Planalto Central em 1892, pelo Congresso Nacional, “para a realização dos estudos e a demarcação da área de 14.400 quilômetros quadrados, destinados pelo Artigo 3º da Constituição para o assento da Capital da República”. (MAGALHÃES, 2008, p. 157).

Além disso, com a proclamação da República, muitos fatores, sobretudo políticos, contribuíram para esse interesse (delimitação de fronteiras e expansão territorial por meio de tratados assinados com países vizinhos, expansão ferroviária e telegráfica), desembocando na invasão de territórios indígenas e, conseqüentemente, em contatos, mormente, pautados pela violência resultante dos conflitos entre povos indígenas e não indígenas. De acordo com Stauffer (1960, p. 452)

[n]unca a nação esteve tão desejosa ou tão bem preparada financeira e tecnicamente para desenvolver seus ricos recursos de terra, mas tal desenvolvimento exigiu ou a cooperação do índio ou seu afastamento das regiões que deviam ser exploradas. Infelizmente a tarefa de obter a confiança

e amizade do nativo demandava tempo. Extermínio parecia um caminho mais rápido e mais seguro, para impedir qualquer oposição presente e futura. O massacre de índios que constituíam uma ameaça ao avanço do branco tornou-se prática normal através da maior parte do Brasil. Assim, perdas de vida caracterizavam o progresso hesitante nas obras da Estrada de Ferro Noroeste e da Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande, em 1908. No mesmo ano os preços da borracha e do café subiram novamente, provocando uma nova prosperidade especulativa e estimulando uma nova corrida de terras nas regiões cafeeiras e de borracha, a qual apenas podia resultar em mais exploração, deslocamento e extermínio dos indígenas.

Mediante essa conjuntura, cada vez mais aumentava o interesse em conhecer povos que estavam prestes a desaparecer. Os etnólogos alemães, como Paul Max Alexander Ehrenreich e Fritz Krause, sobressaíram nessa tarefa nas duas primeiras décadas da República, algo malvisto pelos brasileiros que se interessavam pelo assunto: ter as publicações a respeito dos povos indígenas publicadas na língua alemã. Convencidos do extermínio iminente de tais povos, os etnólogos

ocupavam-se, enquanto era ainda tempo, em colher espécimes de vestuário, artefatos, armas, objetos de uso cerimonial ou religioso — enfim tãda e qualquer coisa que mais tarde pudesse ser exposta como prova tangível de civilizações passadas.

[...]

o índio, era principalmente algo para ser observado e classificado, quase como se fôsse um objeto inanimado. Seu desaparecimento gradual era considerado inevitável e era lamentado, não propriamente do ponto de vista de uma perda humana, mas, principalmente, porque tirava aos cientistas a oportunidade de analisar, à vontade, sua cultura primitiva e assim pesquisar os rumos confusos de seu passado (STAUFFER, 1960, p. 175).

Concepção que adotavam os missionários protestantes ao praticar a evangelização entre os povos indígenas do Vale do Araguaia, na primeira metade do século XX. Essa percepção e a consolidação de um movimento missionário protestante de alcance mundial, no final do século XIX (PRESTES FILHO, 2006), culminaram nas viagens de conhecimento, nos registros *in loco* e nas narrativas memorialísticas sobre vários povos indígenas, como demonstrado anteriormente, produzidas pelos missionários com o intuito de despertar nos leitores o interesse pelos *negligenciados* antes que, ao serem extintos, tais povos perdessem a oportunidade de ouvir o Evangelho e de atingir um estado de felicidade e contentamento.

Por isso, a evangelização dos povos indígenas se configurava como uma tarefa que assumia um caráter de urgência (CLARK, 1923). Foi esse o contexto político que possibilitou a criação de um órgão que pudesse tratar do “problema indígena”.

O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), foi criado pelo Decreto n. 8072, de 20 de julho de 1910, o qual aprovava seu primeiro regulamento no âmbito do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC). Em 1911, o órgão sofreu algumas reformulações, voltadas para garantir um tratamento diferenciado para as populações indígenas, mas somente em 1918 o serviço de localização de trabalhadores nacionais foi transferido para outra competência (GIROTTI, 2007, p. 16).

Já nos anos seguintes, os povos indígenas do Vale do Araguaia foram visitados por Francisco de Borja Mandacaru e Araújo, então encarregado do Serviço em Goiás, desde junho de 1911. Entre novembro de 1911 e agosto de 1912, Mandacaru percorreu a região entre Leopoldina e Conceição do Araguaia e visitou os povos Karajá, Tapirapé e Javaé. Estes últimos habitavam seis aldeias no interior da Ilha, totalizando, aproximadamente, seiscentas pessoas.

De acordo com a notícia do jornal da época *O Paiz*, na expedição, Mandacaru se colocava ao “serviço de apóstolo civil”, pelo qual os Javaé surgem como um povo numeroso, mais dedicado à agricultura (cultivam produtos como mandioca, banana, milho, cana, batata, abóbora, cará, amendoim, algodão) que a caça e a pesca, de índole pacífica, ordeira e inteligente, com competências “inexcedíveis” em relação à produção de artefatos e “revelam proceder de um povo civilizado, outrora, do qual, ainda conservam certos costumes embora deturpados”, porém “só espera a escola para civilizar-se, a oficina para tornar-se mecânico e os instrumentos de lavoura para, ser agricultor” podendo tornar-se, no futuro, “um povo digno de imitações”¹⁸².

Com vistas a dar “assistência aos índios e a criação de centros agrícolas constituídos por trabalhadores nacionais, isto é, camponeses assentados em áreas de colonização oficial” (ROCHA, 2003, p. 75), pela Lei 3.454 de 1918, o SPILTN se tornou apenas Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Assim, contando com efetivos do exército em seu quadro profissional, criou-se

então os postos indígenas, um meio encontrado pelo SPI para estar presente nas aldeias. Desta forma, esses postos foram caracterizados pela gestão espacial que realizavam e pelo contato direto e constante com os indígenas, uma vez que os postos eram instalados em terras indígenas. Nos postos, entre outras atividades, eram realizadas “aulas” para ensinar aos indígenas trabalhos técnicos e os fundamentos positivistas em relação à pátria (PIN, 2014, p. 91).

Especificamente na região do Vale do Araguaia foi organizado, em 27 de julho de 1927, o Posto Redempção Indígena, por Manoel Silvino Bandeira de Mello. Ao que tudo indica, o funcionamento do Posto teria início em 1928.

¹⁸² Bandeira de Mello, Manoel Silvino. SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. Relatório. Museu do Índio, RJ, 1928. Filme380. Fot.6-9 doc.1.

Bandeira de Mello o instalou onde Allen visava estabelecer a Missão Protestante Estadunidense. Além disso, em sua carta endereçada ao engenheiro militar e encarregado do SPI em Goiás, Alencarliense Fernandes da Costa, Bandeira de Mello menciona a presença da Missão Protestante Inglesa no Povoado Furo de Pedra, logo abaixo da Aldeia Santa Isabel. Sem fazer referência ao posto para os Javaé, ele apenas informa que estão perto deles e que poderão ser visitados por terra ou pelo rio.

No relatório de 31 de janeiro de 1931, Manoel Silvino de Mello inclui relatórios parciais relativo às expedições investigativas que ele e Darcy Siciliano Bandeira de Mello, seu filho e auxiliar no Posto Redempção Indígena, haviam feito às aldeias Wariwari e Imotxi, em janeiro e junho de 1930, respectivamente, com vistas à instalação do Posto Felicidade Indígena, objetivando atender os Javaé.

Como resultado da primeira viagem, Manoel Silvino julga ter encontrado o lugar ideal para a instalação do posto, conforme indicações dos Javaé da Aldeia Wariwari, informação refutada pelos Javaé da Aldeia Imotxi meses depois quando da expedição de Darcy. Eles alegavam não poderem chegar por terra ao lugar escolhido.

Em que pesem tais contradições, é pertinente atentarmos para o posicionamento de Manoel Silvino, como representativo do posicionamento do SPI naquele período. Além dos benefícios que o Posto poderia proporcionar aos Javaé, havia uma clara intenção em impedir o avanço das missões cristãs, numa ação que visava assegurar o controle e vigilância territorial (algo que os dominicanos também ambicionavam) e empreender quase que exclusivamente uma civilização laica, dentro dos parâmetros do positivismo, sobre os Javaé:

Será ali um futuro centro do nosso Serviço, sendo fundado como foi este Posto [Redempção Indígena], com base solida, nada faltará para que os bons Javahés gozem como estão gozando os bons Carajás da acção benefica do nosso Serviço. Só mesmo uma acção de trabalho fecunda e dedicada e moralizadora, que fará callar os estrangeiros aventureiros, que infestam este bello recanto da nossa PATRIA, a titulo de catechisadores.¹⁸³

Leandro Mendes Rocha (2003, p. 109) esclarece que ao desempenhar suas funções, os postos indígenas, constituídos geralmente por uma equipe de cinco pessoas, exerciam um papel fundamental na mediação das relações interculturais entre indígenas e não indígenas, pautadas em duas bases: na assistência e na proteção e controle.

¹⁸³ Bandeira de Mello, Manoel Silvino. SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. Relatório. Museu do Índio, RJ, 1930. Filme380. Fot.10-79 doc.2.

As relações de caráter protetor, ou seja, de controle sobre as relações interculturais, sobrepujam as relações de caráter assistencial (educativa, de saúde ou de desenvolvimento econômico), denotando a construção de territorialidades para delimitar fronteiras territoriais, administrativas, políticas, econômicas e epistêmicas de influência sobre os povos indígenas.

Após redigir o relatório parcial da expedição que empreendeu ao interior da Ilha do Bananal em busca de um lugar apropriado para estabelecer o posto, Darcy Siciliano foi diagnosticado com apendicite por Rettie Buchan, médica-missionária da missão protestante inglesa, em julho de 1930, ocasião em que fora encaminhado para cirurgia na Cidade de Goiás. Rettie havia visitado o Posto Redenção Indígena por duas vezes. Nessas visitas, ela prestou bons serviços, segundo Manoel Silvino, ao examinar e prescrever tratamento para indígenas e não indígenas, além de fazer extrações de dentes. Todos esses serviços tinham caráter filantrópico, pois Rettie recusava pagamento.

A ausência de um médico profissional na equipe do Posto Redenção Indígena foi denunciada pelo Encarregado do Serviço de Proteção aos Índios no Estado de Goiás, Alencarliense Fernandes da Costa, em seu relatório de 5 de janeiro de 1931¹⁸⁴. Para ele, as ações de profilaxia rural instituídas pelo Governo no intuito de proteger os sertanejos deveria se estender também aos indígenas, ao dotar o SPI com recursos necessários para tal finalidade.

Por falta de verbas suficientes, o Posto não contava com um médico que prestasse serviços permanentes ou até mesmo periódicos, situação que os levava a se submeterem aos médicos práticos. Estes, por não encontrarem colocação profissional nas cidades, permaneciam no Posto apenas até que suas condições financeiras melhorassem ou até que encontrassem emprego em outras cidades ou vilas. Nesse sentido, as reivindicações de Alencarliense era que o Posto fosse aparelhado para preencher a lacuna na área médica, pois assim a “redenção indígena do Brasil” seria mais rápida¹⁸⁵ e, ao mesmo tempo, abrangente, visto sua instalação numa região caracterizada pela diversidade indígena: Krahô, *Iny* (Karajá e Javaé), Tapirapé, Xavante e Xerente.

Indicar acontecimentos relativos à prática médica de Rettie no relatório encaminhado a Alencarliense Fernandes da Costa aponta para as relações de interdependência entre agentes que alimentavam interesses comuns concernentes aos Javaé. Laica ou cristã, ambos intentavam em seus projetos a integração do indígena à sociedade brasileira. Apesar de várias tentativas,

¹⁸⁴ SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. Relatório., 1930. Filme342. Fot.1-109. Fundo/Série/Subsérie: SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS Âmbito e conteúdo: relatorio IR8.Índios: Caraja, Xerente, Krao, Javahe e Xavante.

¹⁸⁵ SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. Relatório., 1930... p. 3-4.

apenas em 1952, o SPI instalou um posto entre os Javaé, na Aldeia Barreira Branca, na Ilha do Bananal.

5.2 Defesa e esboço de um plano missionário

Se existia um apelo internacional na arena protestante em relação à evangelização dos povos indígenas no Brasil, no âmbito interno algumas vozes já se faziam ressoar no limiar do século XX: José Primênio (Pernambuco), Francisco José da Silva (Espírito Santo) e Benedicto Odilon Propheta (Goiás). São vozes individuais que encontram na imprensa evangélica um meio de fazer veicular suas opiniões concernentes à evangelização dos povos indígenas brasileiros, desde épocas e lugares diferentes.

De certa maneira, eles solicitam a abertura de um espaço nos periódicos impressos para informar o público protestante a respeito de povos indígenas situados nas regiões em que se encontram. Partindo de tais informações, que envolvem toda uma gama de assuntos relativos aos indígenas, utilizam-nas como fundamento para provocar, incentivar e mobilizar recursos humanos e financeiros com vistas à efetivação do trabalho missionário.

Desde o período imperial, os povos indígenas figuram como alvos de evangelização das igrejas protestantes instaladas no Brasil. Em artigo publicado em 2015, Carlos Barros Gonçalves afirma que os primeiros registros nesse sentido foram publicados já na segunda edição do jornal *Imprensa Evangélica* – primeiro periódico protestante do Brasil e da América Latina – em 1866¹⁸⁶.

Tempos depois, em 1888, o periódico indicado cederia espaço para a publicação de um artigo de José Francisco Primênio da Silva (?-1903), em que ele discorria sobre a *Evangelização brasiliense*, título utilizado posteriormente para publicar textos sobre a mesma temática n’*O Estandarte*, a partir de 1895. Ainda seria veiculado no jornal *Imprensa Evangélica* artigos com conteúdo semelhante, em 1889 e 1891, configurando, para Gonçalves (2015, p. 14), possivelmente, “os primeiros registros jornalísticos publicados sobre os índios por protestantes de origem missionária no país no século XIX”.

Os registros que encontramos relativos à defesa da evangelização indígena pelos protestantes brasileiros, no início do período republicano, remontam aos artigos de José

¹⁸⁶ Cf. SANTOS, Silas Daniel dos. *O jornal Imprensa Evangélica e as origens do protestantismo brasileiro no século XIX*. 240f. Tese (Doutorado em Letras). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2018.

Primênio¹⁸⁷, presbiteriano de Goyana, cidade pernambucana, publicados *n'O Estandarte*, entre agosto e dezembro de 1895 e janeiro de 1896. Tais registros detinham um diferencial em relação ao lugar de enunciação do autor – o estado de Pernambuco – cenário de implantação do protestantismo holandês entre 1625-92, período em que, dentre as vinte e quatro igrejas instituídas, três eram formadas exclusivamente por indígenas Potiguara (VIRAÇÃO, 2012).

Sob o título *Evangelisação Braziliense*, José Primênio alega a necessidade de todos os protestantes, independentemente do pertencimento denominacional, se unirem para que a evangelização dos povos indígenas, que “quase feras, vivem errantes pelo interior deste vasto paiz que habitamos”¹⁸⁸, aconteça.

Para ele, os descendentes dos *Tupis, Tamoios, Carijós, Tupinambas, Tupiniquins, Cahetés, Pitagoares, Tapuias, Aymorés, Goytacazes, Guayanazes, Guaycurus*¹⁸⁹, *Chavantes e Cherentes*¹⁹⁰ estavam abandonados e contando com poucas vantagens no contexto nacional. Concepção que permanece no imaginário¹⁹¹ coletivo brasileiro, conforme observamos no relato do chefe do SPI no estado de Goiás, Alencarliense Fernandes da Costa, redigido em 5 de janeiro de 1931.

Nele, o autor justifica a urgência da incorporação dos povos indígenas ao contexto nacional ocidentalizado por causa do “estado de penúria, de miséria, de esgotamento em que êles se encontram, ameaçados de um total desaparecimento objectivo dentro da própria Pátria” enquanto que o restante da sociedade vive em centros urbanos mais aparelhados em termos de civilização e de assistência médica ou educacional dispensada pelo Poder Público.¹⁹²

Uma situação que deveria levar os protestantes a deixarem o indiferentismo em relação aos “selvagens” e, unidos, buscarem a evangelização de pelo menos alguns deles. Se assim fosse, os indígenas adeptos do protestantismo se tornariam em “batedores para abrir o caminho pelo qual poderíamos penetrar nas aldeias, nas tribus, nas tabas”¹⁹³, conforme a secular

¹⁸⁷ Líder da Igreja Presbiteriana de Goyana, no estado de Pernambuco, entre março de 1894 a novembro de 1895, quando deixou o cargo por sofrer de bronco-pneumonia. No período em que atuou na administração da igreja, mantinha, ao lado de sua casa, uma escola confessional, além de publicar artigos favoráveis à evangelização protestantes dos povos indígenas brasileiros (Ano 3, n. 51, 21 de dezembro de 1895. Rev. J. Primênio, p. 4).

¹⁸⁸ PRIMENIO, José. *Evangelisação Braziliense*. *O Estandarte*, São Paulo, dezembro de 1895, ano 3, n. 50, p. 3.

¹⁸⁹ PRIMENIO, José. *Evangelisação Braziliense*. *O Estandarte*, São Paulo, setembro de 1895, ano 3, n. 37, capa.

¹⁹⁰ PRIMENIO, José. *Evangelisação Braziliense*. *O Estandarte*, São Paulo, novembro de 1895, ano 03, n. 45, p. 3.

¹⁹¹ Walter Mignolo (2003, p. 48) trabalha o imaginário do sistema mundial colonial/moderno no sentido de poeta, filósofo e romancista martinicano Edouard Glissant (1928-1911), ou seja, “inclui todas as formas pelas quais uma cultura percebe e concebe o mundo.” Assim, “o imaginário do sistema mundial colonial/moderno é sua própria autodescrição, as formas pelas quais descreve a si mesmo através do discurso do Estado, dos intelectuais e dos acadêmicos”.

¹⁹² COSTA, Alencarliense Fernandes da. Relatório, 05 de janeiro de 1931, p. 2-3.

¹⁹³ PRIMENIO, José. *Evangelisação Braziliense*. *O Estandarte*, São Paulo, novembro de 1895, ano 03, n. 45, p. 3.

concepção de intérprete para as relações que se fizessem necessárias, neste caso, entre indígenas e missionários.

Ao defender essa ideia, José Primênio alude, em primeiro lugar, a um pretenso ecumenismo entre as igrejas protestantes instaladas no Brasil e, que até os primeiros anos da República, centralizavam suas ações nas cidades maiores e urbanizadas.

No âmbito institucional, o interesse na evangelização dos povos indígenas brasileiros se consolida por volta dos anos de 1920, com a instituição da Missão Caiuá, em 1928, e consequente participação de missionários estrangeiros (dos Estados Unidos) e brasileiros (presbiterianos e metodistas) (GONÇALVES, 2011; COSTA, 2011), colocando em prática a ideia ecumênica de José Primênio, embora outra missão internacional oriunda do Paraguai já estivesse em ação, desde 1912-13, na região sul do então estado de Mato Grosso (MOURA, 2001, 2009; COSTA, 2011).

José Primênio representa uma voz que reverbera no meio protestante ao divulgar suas ideias por meio do periódico oficial da Igreja Presbiteriana. Depreendemos, do conjunto desses artigos, que a intenção do autor era promover o debate em torno da evangelização dos povos indígenas brasileiros por parte dos protestantes, tendo em vista que muitos deles viviam “[d]esprezados, perseguidos, abandonados da sociedade” e mais que isso, viviam sujeitos a todo tipo de violência¹⁹⁴.

De acordo com o que escreveu, o desdobramento da união protestante poderia ser uma prática de todos os evangélicos e se realizaria por meio (1) da militância favorável à causa da evangelização dos indígenas em reuniões protestantes, nas quais deveriam levantar a bandeira da *Evangelização Braziliense*, (2) das orações feitas com esse objetivo e, sobretudo, (3) da constituição de um fundo monetário destinado a patrocinar tal empreendimento, algo que ele denominou de “provisão pecuniária”.

Se o objetivo de José Primênio era fomentar o debate no meio protestante interno em torno da evangelização indígena e, quiçá, a efetivação propriamente dita de tal atividade, no ano de 1898, o mesmo periódico anuncia a presença de Witte e Graham, ambos missionários vinculados a agências protestantes estadunidenses, entre os indígenas em Goiás¹⁹⁵, dos quais já falamos na seção anterior.

Até então, o indiferentismo dos evangélicos brasileiros no tocante a esse assunto era evidente pelo fato de que a temática fazia parte de um discurso vinculado a uma ou outra pessoa

¹⁹⁴ PRIMENIO, José. *Evangelização Braziliense. O Estandarte*, São Paulo, janeiro de 1896, ano 04, n. 4, capa.

¹⁹⁵ Missão aos índios. *O Estandarte*, São Paulo, 28 de maio de 1898, ano 6, n. 22, p. 2.

e não ao programa de expansão das denominações protestantes brasileiras. Prova disso é o artigo publicado ainda *n'O Estandarte*, em 1899, por Bellarmino Ferraz (1857-1943), com o título “Os indígenas do Brasil”¹⁹⁶.

Nesse artigo, Bellarmino Ferraz afirma ser preciso que os protestantes incluam nos seus planos de evangelização os vastos sertões brasileiros “povoados de milhares de indígenas selvagens”. Sua argumentação se desenvolve no sentido de demonstrar que, a despeito da evangelização indígena empreendida pelas ordens religiosas católicas, financiadas pelo Estado brasileiro, os resultados foram nulos e muitos indígenas desconheciam o cristianismo, além de viverem “destituídos da mais rudimentar educação”, dois dos principais esteios da evangelização protestante no período.

Para tanto, alude à necessidade do surgimento de “alguns crentes intemeratos” dispostos a enfrentarem a “evangelisação dos selvagens”. Mediante tal iniciativa, a Igreja presbiteriana deveria apoiá-la, sustentando financeiramente o empreendimento, tendo em vista que, naquele momento, afirma Ferraz, ela já tinha consciência de seus deveres concernentes à dita evangelização.

O apoio financeiro às missões entre os povos indígenas provavelmente tenha sido o motivo primordial pelo qual as igrejas evangélicas no Brasil retardaram o início dessa atividade em relação às missões protestantes internacionais. O próprio Bellarmino Ferraz deixa claro que alguns consideravam, naquele momento, “cedo demais para ser iniciada essa obra” em função da “situação financeira”, visto se tratar de algo “que depende de muito dinheiro”. Partindo de uma metáfora, sua sugestão era que a igreja construísse o edifício da evangelização indígena, não obstante a oferta de poucos recursos. A estratégia se constituía em estabelecer o alicerce e, à medida que outros recursos surgissem, a missão seria consolidada com a construção gradual do edifício.

Todavia, a escrita de Bellarmino Ferraz supõe que o assunto entre os protestantes era tratado, no início da República, pelo menos na Igreja Presbiteriana, de modo especulativo, pois ele mesmo conclui o artigo com orientações específicas: (1) estudar bem a evangelização dos povos indígenas e (2) explorar os “sertões habitados pelos selvagens”, nos moldes das viagens de conhecimento empreendidas pelos missionários estrangeiros, “fornecendo assim as melhores informações neste sentido.”.

Por fim, Ferraz arremata suas argumentações se oferecendo a tal empreendimento: “Se alguém perguntar quem estará disposto a embrenhar-se nos sertões, longe do commercio, dos

¹⁹⁶ FERRAZ, B. Os indigenas do Brasil. *O Estandarte*, São Paulo, agosto de 1899, ano 7, n. 32, p. 2.

parentes, dos recursos, responderá o subscritor desta – “*manda-me, estou prompto aqui.*” [grifos no original]. A tônica dos discursos favoráveis à evangelização dos indígenas até esse momento será sempre individualista, mostrando as expectativas de pessoas continuamente dispostas a uma tarefa que demanda grandes esforços, eivados de perigos iminentes, e não um planejamento oriundo da instituição.

Tudo indica que o intento de Bellarmino Ferraz não encontrou respaldo da administração da cúpula presbiteriana, pois em 1903, encontramos outro artigo, agora sob a pena de Vicente Themudo Lessa (1874-1939)¹⁹⁷, replicado três vezes n’*O Estandarte*¹⁹⁸. Nele, o autor informa ter visitado “o pequeno aldeamento Guarany situado no rio Batalha, foz do Batalhinha, havendo tido a oportunidade de ler e explicar o Evangelho aos indígenas.”.

Uma prática antecédida poucos meses antes por H. L. Everett, professor do Mackenzie, o qual também teria propagado o protestantismo entre os Guarani, um povo constituído por indígenas “dóceis e pacíficos”. A ideia de contato frequente dos representantes presbiterianos com os Guarani explicita o interesse de parte da liderança dessa igreja em “fundar uma escola entre os mesmos” e dar início ao processo civilizacional a partir do ensino e da evangelização.

Themudo Lessa informa ter uma pessoa disposta a exercer a função de professor entre os indígenas, caso a Igreja Presbiteriana se responsabilize por um salário mensal de 50\$000 (cinquenta mil-réis), completado com serviços pelos indígenas, cujo “capitão”, afirma, possivelmente iria a São Paulo se apresentar à cúpula administrativa com o fim de solicitar a fundação da escola em sua aldeia. Circunstâncias favoráveis ao estabelecimento em São Paulo de “uma Missão para evangelizar os indígenas, a qual poderá começar já o seu trabalho fundando a escola dos guaranys.”. Aludindo à opressão dos indígenas pelos fazendeiros da região, Themudo Lessa, num tom apelativo, questiona: “Deixaremos de fundar a escola? Não haverá em S. Paulo irmãos que se compromettam a arranjar os 50\$000 mensaes?”.

Dessa maneira, fica claro o interesse, por um lado, e o despreparo, por outro, no âmbito institucional, dos presbiterianos em arcar com as despesas da evangelização dos povos indígenas, mesmo em regiões onde o protestantismo havia se estabelecido primordialmente. Permanece o apelo de vozes independentes que tentam se unir a outras para levar a cabo a evangelização.

¹⁹⁷ Professor, pastor da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e considerado o primeiro historiador do presbiterianismo brasileiro.

¹⁹⁸ LESSA, V. T. Apelo em favor de uma escola para os indios. *O Estandarte*, São Paulo, junho de 1903, ano 11, n. 26, p. 3; julho de 1903, ano 11, n. 27; 02 de julho de 1903, ano 11, n. 28, p. 3; 09 de julho de 1903, ano 11, n. 29, p. 3.

Da mesma forma, em outras igrejas protestantes o cenário era o mesmo. Na Igreja Batista, por exemplo, em que pese seu posicionamento contrário ao ecumenismo defendido pelas igrejas e agências missionárias protestantes, pessoas que defendiam a evangelização dos povos indígenas começaram a publicar suas ideias n’*O Jornal Baptista*, no início da República.

Nesse periódico, a defesa da evangelização indígena surge em um período posterior ao encontrado n’*O Estandarte*, ou seja, já no final da primeira década republicana, em cartas escritas por Benedicto Odilon Propheta (1882-1960), um missionário batista, natural de Alagoinhas-BA. Casado com uma mulher do norte goiano, Benedicto Propheta realizava viagens interestaduais entre Goiás e Bahia desde pelo menos 1905, todavia ele aparece na documentação pesquisada a partir de meados de 1908.

Com residência em Natividade, no então norte goiano, o autor das cartas informa aos leitores d’*O Jornal Baptista* sobre a existência de pessoas interessadas em aderir ao protestantismo¹⁹⁹ no norte do então estado de Goiás e também às práticas proselitistas efetuadas por ele mesmo nas proximidades, como em Bonfim, por ocasião da festa religiosa do Senhor do Bonfim.²⁰⁰ Cuida também em escrever sobre os povos indígenas da região, motivados pelo interesse dos protestantes batistas em conhecê-los, especialmente aqueles do estado do Espírito Santo.

Propheta identifica em sua carta os povos indígenas que “infestam esta vasta região”, dando especial atenção àqueles considerados “mansos”, os Xerente. Cita ainda os Xavante e os povos considerados “semi-mansos”, como os “Carajá, Caraôs, Cayapós, etc. Os Canoeiros, Javayés, Botocudos, Gaviões e Apinagés”.

Relata que desde quando chegou a Porto Nacional, em 1905, ouviu falar de um povo “domesticado” pelos esforços de um frade dominicano, Antônio Ganges (Papae Grande, para os indígenas). Entretanto, desconsidera a evangelização católica ao afirmar que os indígenas ainda viviam num triste estado de atraso, caracterizado por analfabetismo, preguiça, ladroeira, glotonaria, bebedice etc.

Por outro lado, no contato com os indígenas, Propheta identifica neles o que avalia como bom: suas aspirações, costumes e sentimentos religiosos. Eles

querem ser civilizados, vestir boas roupas, usar bom chapéu, boas botinas, ensinar os filhos a ler, possuir bons apetrechos de pescaria, armas de fogo, etc. Estas aspirações são as sementes do estímulo para o trabalho, plantadas no coração dos índios; vivas, mas suffocadas entre os espinhos da inveja, que

¹⁹⁹ PROPHETA, B. O. Goyaz. In: *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 4 de junho de 1908, ano 8, n. 22, p. 5-6.

²⁰⁰ PROPHETA, B. O. Goyaz. In: *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 15 de outubro de 1908, ano 8, n. 39, p. 5-6.

removidos pela educação, darão livre desenvolvimento á planta, cujos productos hão de redundar na aquisição daquillo que desejam.²⁰¹

Também os considera apaixonados pela caça e pesca, o que executam com a maior perfeição, com o auxílio do arco e da flecha. Em relação aos não indígenas, Propheta estabelece analogias entre os costumes indígenas e os costumes das pessoas do lugar onde moram e cita, como exemplo, as mulheres do arraial de Piabanha (Xerente), quando essas furam as orelhas de suas filhas para colocar brincos de ouro. Propheta subentende ser esta uma prática imitada pelos indígenas, porém ignora tratar-se de um ritual de passagem para muitos povos, como o ritual de furação de orelha entre os Xavante, por ocasião da passagem da infância à fase adulta. Cabe lembrar que somente os meninos participam do ritual de furação das orelhas, um equívoco publicado no jornal por Propheta, que conclui o artigo com uma indagação: os “índios estão reclamando a actividade christã, [...]. Quem será o convidado?”

Propheta continua enviando cartas a serem publicadas n’*O Jornal Baptista*, mas não apenas eles. Outros escritores, dentre eles Simeão Ayres, também assinaram artigos contendo praticamente o mesmo conteúdo: a existência de

um campo vasto e rico para evangelização entre os habitantes dos sertões do norte do Brazil, que para ali affluem em demanda da industria extractiva da borracha, cautchou, bem como entre os indios d’aquella região, que são em milhares, dentre os quaes cito os carajás, cayapós, cherente, canoeiros, chavantes, tapirapés, etc.; e no rio Fresco, affluente do Xingú ou mesmo neste os jurunas, araras, caras pretas²⁰², etc.²⁰³

A publicação das cartas de Benedicto Odilon Propheta no principal órgão de comunicação da Igreja Batista no Brasil não significa atendimento às suas reivindicações pela liderança dessa instituição. Pelo contrário, o autor escreve de Vitória, estado do Espírito Santo,

²⁰¹ PROPHETA, B. O. Os índios do norte de Goyaz. In: *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 14 de janeiro de 1909, ano 9, n. 2, p. 3.

²⁰² Conhecidos até hoje como “Cara Preta”, essa expressão diz respeito aos Avá-Canoeiro, povo de língua tupi-guarani que se autodenomina *Āwa* e se dividem em duas famílias que habitam, respectivamente, a bacia do Rio Araguaia no estado do Tocantins, e outra, a bacia do Rio Tocantins no estado de Goiás (RODRIGUES, 2013; SILVA; LIMA; SOUZA, 2018). Cf também os seguintes trabalhos sobre os Avá-Canoeiro: SILVA, Lorraine Gomes da. Singrar rios, morar em cavernas e furar *Jatóka*: ressignificações culturais, socioespaciais e espaços de aprendizagens da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins. 331f. Tese (Doutorado). Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Sociambientais da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016 e SILVA, Lorraine Gomes da. Avá-Canoeiro, a resistência dos bravos no Cerrado do norte goiano: do Lugar ao Território. 146f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Sociambientais da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

²⁰³ PROPHETA, B. O. Goyaz. Os índios. In: *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 13 de maio de 1909, ano 9, n. 19, p. 6.

em agosto de 1910²⁰⁴, em um tom de lamentação: suas aspirações voltadas para a salvação e a civilização dos povos indígenas do norte goiano não foram atendidas.

A reunião administrativa da Convenção Batista em São Paulo e o encontro com T. B. Ray (da Junta de Richmond, Estados Unidos) teria o efeito de reanimá-lo nesse sentido, visto que Ray representava uma agência missionária estadunidense que estava disposta a colaborar com a evangelização indígena, necessitando apenas de organização e planejamento “afim de evitar dispêndios sem bons resultados”. Nesse sentido, Benedicto Propheta delineia “um methodo razoável” para os primeiros passos da evangelização dos povos indígenas do então estado de Goiás. Inicialmente deveria ocorrer uma visita de estudo com vistas a: (a) decidir o lugar apropriado; (b) determinar o número de trabalhadores indispensáveis; (c) estudar o melhor método de trabalho; (d) calcular o orçamento mensal ou permanente.

Em atendimento a cada um dos itens do método proposto, Propheta apresentou soluções: (a) o lugar apropriado para iniciar o trabalho deveria ser o arraial de Piabanha, por conter o maior número de Xerente reunidos; (b) dois trabalhadores, da localidade mesmo, seriam suficientes, sendo um professor que ensinasse as crianças indígenas e outro para atuar na evangelização; (c) o contato direto com os indígenas em suas aldeias, visando atraí-los para a sede missionária “por meios próprios e eficazes”, e o ensino das crianças seriam dois esteios do método de evangelização; (c) o orçamento provisório incluía compra de animais com equipamentos próprios de arreio, barraca, itens de redes, remédios, armas de fogo e munições, livros escolares, presentes, alimentação para o primeiro mês, alimentação dos animais, despesas eventuais, ordenado para dois arrieiros e para os trabalhadores. Por fim, Benedicto Propheta sugeria mecanismos para a arrecadação financeira entre os batistas brasileiros.

Chama a atenção a proximidade do método de evangelização proposto por Benedicto Propheta com a cristianização indígena, ao longo dos séculos, por meio do ensino às crianças indígenas. Não apenas no contexto brasileiro, este foi um método largamente usado também no contexto estadunidense. As crianças indígenas levadas para tais instituições sofriam violências no nível cultural e, no limite, no nível existencial e simbólico ao serem arrancadas de seus ambientes em nome de um projeto de salvação e de civilização²⁰⁵.

Publicada em setembro de 1910, as sugestões de Benedicto Propheta receberiam censura veiculada no próprio jornal batista, por João Borges da Rocha (-), pastor batista da cidade de

²⁰⁴ PROPHETA, B. O. Primeiros passos entre os Índios de Goyaz. In: *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 01 de setembro de 1910, ano 10, n. 33, p. 6.

²⁰⁵ Cf. Marin, 2009; Documentário “Os nossos espíritos não falam inglês”. Direção: Chip Richie, EUA, 2000, 52 min.

Recife-PE. Este questionava a inclusão do item “armas de fogo e munição” entre os elementos necessários para a primeira visita de estudo entre os indígenas, visto o debate em torno de seu uso na evangelização indígena ao longo dos séculos. Em sua defesa, estavam os editores do jornal. Eles deduziam que Propheta incluiu “armas de fogo e munição” para matar “fêras bravias” e não “gente”.²⁰⁶

Censurado e não atendido em suas reivindicações, Benedicto O. Propheta escreve uma série de quatro artigos – *Os selvícolas* – publicados entre novembro de 1910 e fevereiro de 1911, período que esteve fora do estado de Goiás.²⁰⁷ Até setembro de 1911, período de retorno às terras do então norte goiano,²⁰⁸ teria visitado Alagoinhas-BA, para ver os pais, o Rio de Janeiro e Vitória, no estado do Espírito Santo, lugar de onde assinava os artigos.

No primeiro artigo reconhece ter ficado um período em silêncio em relação à evangelização indígena. Sai de cena para se preparar melhor, afirma. Justifica, com suas palavras, o desinteresse e o indiferentismo em relação aos indígenas entre os batistas e ainda nas políticas governamentais dos presidentes da República, anteriores a Nilo Peçanha (1867-1924)²⁰⁹. Este, contudo, é bem visto por Propheta, por considerar que ele daria aos indígenas o verdadeiro valor com a fundação do SPILT. Dessa forma, constitui-se tarefa primordial, ele continua, que cada “crente” compreenda sua responsabilidade e coopere nesse sentido, dado que as vantagens da evangelização dos indígenas por eles (contesta a evangelização católica) possuem um triplo resultado: incide no bem estar individual (do indígena), no bem estar do povo em que este indivíduo está inserido e no bem estar da nação.

Um resultado totalmente voltado para as questões materiais e econômicas. Ao desenvolver a “actividade selvagem” para si e para os outros como fundamento da evangelização, os indígenas tornam-se “amantes das artes, officios, das industrias rural, pecuaria, etc. donde se conclue que os beneficos resultados para a nação, hão de ser maravilhosos e incalculaveis, com o lucro talvez de quatro milhões de braços aclimados, empregados em augmentar a riqueza do erario nacional.”²¹⁰

²⁰⁶ A catechese dos indios de Goyaz. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 01 de setembro de 1910, ano 10, p. 6, n. 33, p. 7.

²⁰⁷ PROPHETA, B. O. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 29 de julho de 1909, ano 9, n. 27, p. 6.

²⁰⁸ *Norte de Goyaz: Período Mensal* (GO). Porto Nacional, 15 de setembro de 1911, ano 6, edição 144, capa.

²⁰⁹ Nilo Procópio Peçanha assumiu cargos políticos no Rio de Janeiro, elegendo-se vice-presidente do Brasil na chapa de Afonso Pena em 1906, assumindo a presidência em 1909, com a morte deste, até 1911 para finalizar o mandato. É tido como o primeiro e único presidente afrodescendente do país. Disponível em: <http://www.museuafrobrasil.org.br/noticias/2014/07/17/nilo-pe%C3%A7anha>. Acesso em: 14/12/2018.

²¹⁰ PROPHETA, B. O. *Os selvícolas – Civilização – Vantagens de uma catechese genuinamente evangélica – Resultados previstos*. In: *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 24 de novembro de 1910, ano 10, n. 45, p. 6.

O posicionamento de Propheta denota a política governamental brasileira do período: a assimilação do indígena ao contexto nacional por meio da formação de mão de obra qualificada.

Pautado pela

visão evolucionista, o Estado pressupunha que os povos indígenas “não eram índios”, apenas “estavam índios”, o ser índio era uma situação passageira. [...] o objetivo da política indigenista seria a incorporação dos índios à comunidade nacional ou a sua nacionalização. Essa visão é originária da chamada “ideologia rondoniana”, que tem por base o pressuposto de que os índios viriam, num futuro distante, á custa de uma assistência tecnológica e médico-sanitária, alcançar os “benefícios” da civilização. Estava implícito que, mais cedo ou mais tarde, os índios viriam a ser incorporados à massa homogênea da nação brasileira em sua “marcha para o progresso”. Para tanto, deveria ser permitida aos índios – ou mesmo acelerados artificialmente por meio da assistência tecnológica – a realização de seu processo evolutivo (ROCHA, 2003, p. 84 e 87).

Seria a riqueza nacional, conforme ponderações de Propheta, a razão principal que levaria os “crentes” às “selvas bravias do interior” a fim de empreender a tarefa evangelizadora e civilizacional em conformidade à política indigenista do período, ou seja, “melhorar” os indígenas como garantia de sua incorporação à sociedade nacional. Um projeto não restrito puramente à vantagem prática e econômica, todavia esta, em último caso, reverteria em incentivo aos cooperadores protestantes. O auxílio à evangelização indígena deveria ser uma prática aprazível.

No segundo artigo, Propheta se ocupou de delinear os meios destinados a civilizar os indígenas. Insiste em repetir que é necessário um trabalhador para lecionar às crianças indígenas, pois “amansal-os e reduzil-os a uma obediência passiva é exploral-os simplesmente; é deshumanidade que os mesmos selvagens percebem e repellem.” Alcançar o “verde pensamento das creanças indígenas pela escola” era um sinal de triunfo na evangelização. Por isso, essa instituição cumpre uma função primordial na missão evangelizadora de Propheta, dado que sua ausência frustraria qualquer tentativa de civilização indígena. O enaltecimento da escola como significativo da civilização como um todo, podemos ler nas linhas seguintes:

Ella tem sido em todos os tempos o pharol que illuminou, que illumina e guiará sempre na estrada florida do *progresso* os povos e as nações do futuro. Onde não ha escola a civilisação não medra.

A escola é uma organização poderoso, como o simile de um empreza industrial ou rural onde se encontram todos os instrumentos proprios de preparar convenientemente o vasto campo da intelligencia humana e semea-

lo de principios beneficos, convertendo um campo esteril, cheio de cardos eervas damninhas, num sol uberrimo, capaz de produzir flores e trigo.²¹¹

Da escola deveria surgir o verdadeiro intérprete, o adulto que um dia foi “creança selvagem acostumada pela convivencia social, pelas lições do mestre e pela experiencia propria a provar das vantagens da civilização”. Como intérprete, este “selvícola domesticado” iria satisfazer a expectativa protestante ao transmitir favoravelmente os princípios civilizadores aos seus parentes, pontua Propheta.

Novamente observamos o alinhamento entre as intenções de Propheta e a política indigenista do SPILTN. Ambos tinham a escola como mecanismo civilizacional. Nos quadros de funcionários dos postos indígenas constava uma professora que, por meio da educação escolar, tinha por objetivo “inculcar nos índios hábitos e costumes civilizados” preparando-os gradualmente à integração nacional (ROCHA, 2003, p. 99), a partir de uma pedagogia alicerçada no bilinguismo de transição, que perdurou praticamente em todo o século XX, dado o forte “pensamento de que ser índio era uma condição transitória, acreditando-se que seriam extintos com o tempo” (DUNCK-CINTRA; BARRETOS; NAZÁRIO, 2016, p. 137).

No terceiro artigo, o missionário aludiu ao estudo da língua tupi ou o nheengatu como meio indispensável à comunicação das ideias protestantes aos indígenas. Sem ela, pondera, é impossível estreitar relações íntimas com os selvagens sem pronunciar uma palavra em tupi ou guarani. Alicerçado nos escritos de Couto de Magalhães (1837-1898), de quem era admirador, para Propheta, o estudo da língua indígena constituía-se um aliado à formação do intérprete. Contudo, para aprender a “linguagem dos selvagens” era preciso conviver com eles, estar em contato constante, além de ensinar às crianças a língua portuguesa. De imediato, estava o imperativo de estudá-la, “pois nos é mais difficil aprender o tupy, do que os selvicolas aprenderem a bella lingua de Camões.”²¹²

Embora as línguas gerais tenham sido faladas na costa brasileira (a do sul) no século XVI e no Maranhão (a do norte) no século XVII²¹³, até a segunda metade do século XVIII, em 1757, com o *Directório* instituído pelo Marquês de Pombal, elas foram proibidas em favor da

²¹¹ PROPHEA, B. O. Os selvícolas - parte II - Meios a empregar para civilisal-os. In: *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 1 de dezembro de 1910, ano 10, n. 46, p. 6.

²¹² PROPHEA, B. O. Os selvícolas – III - O estudo da lingua tupy ou nhenhengatu. In: *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 12 de janeiro de 1911, ano 11, n. 2, p. 5.

²¹³ A primeira língua geral foi difundida e modificada no contato com o português na Capitania de São Vicente (Província de São Paulo), posteriormente, levada pelos bandeirantes para Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso e províncias do Sul. A segunda foi difundida no interior da Amazônia e falada atualmente por grupos indígenas na área dos rios Tapajós, Madeira e Solimões, no alto do rio Negro e seus arredores (DUNCK-CINTRA; BARRETOS; NAZÁRIO, 2016, p. 135-6).

língua portuguesa. Promulgava-se a imposição política do monolinguismo oficial que perpassou todo o Império. A República, portanto, presenciou um tipo de bilinguismo, porém um bilinguismo de transição, amparado pelo ensino da Língua Portuguesa. Em que pese a tentativa secular de subalternizar as línguas indígenas e, no limite, de extingui-las como parte da pluridiversidade linguística brasileira, muitas resistiram ao monolinguismo oficial fazendo com que atualmente existam entre 181 e 274 línguas indígenas no Brasil (DUNCK-CINTRA; BARRETOS; NAZÁRIO, 2016, p. 130-133).

Em face dessas informações, é perceptível o desconhecimento de Benedicto Odilon Propheta concernente à diversidade linguística dos povos que habitavam as regiões interioranas do Brasil, em consonância com o desconhecimento em relação à cultura do povo Xerente, como mostrado anteriormente em relação à furação da orelha. Em sua maior parte, tais povos eram falantes de línguas pertencentes ao Tronco linguístico Macro-Jê (e não Tupi ou Nheengatu), do qual a família Karajá pertence e cuja língua *Iny rybè* se constitui na língua materna dos Javaé. A narrativa de Propheta corrobora a afirmação de Ronaldo Vainfas (2007, p. 37) ao reconhecer que a história indígena do Brasil é uma história de despovoamento, enganos e incompreensões.

Finalmente, no quarto artigo Benedicto Propheta foca na capacidade intelectual do indígena como fator colaborativo da constituição da riqueza nacional. Para ele, descrever o indígena como sendo um “typo sombrio, melancolico, incapaz de raciocinar” como o fez um “soberbo e injusto alemão” (Propheta não identifica a pessoa), além de injustiça, denota uma afirmação ousada e ignorante. Uma fatalidade, pois os indígenas constituem um elemento desinteressante no contexto brasileiro por “serem considerados quasi irracionais”. Uma concepção refutada por Propheta. Para o missionário, o “tino guerreiro [dos indígenas], a sua actividade e admiravel persistencia no desempenho de suas funcções selvagens - caçando ou pescando - manifestam capacidade intellectual.”²¹⁴

Propheta retoma essa concepção no seu livro *O indígena brasileiro*, publicado em 1926. Tal ideia complementa uma outra perspectiva refutada por ele: a do extermínio dos povos indígenas no início do século XX, considerada como uma “theoria macabra”:

A theoria que, se não preceitúa, concorda com o extermínio do selvagem, pelo abandono ou desprezo da raça, ante allegações da inaccessibilidade ou coisa equivalente, com a sua incompetencia para elaborar uma civilisação como a nossa –, é contraproducente, não só porque contraria sagrados principios de religião e humanidade, como porque se denuncia inepta em elocubrações aproveitaveis sobre o assumpto. Dizer que o indigena é incapaz de uma radical

²¹⁴ PROPHEA, B. O. Os selvícolas – IV - Notas históricas. In: *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 23 de fevereiro de 1911, ano 11, n. 8, p. 4-5.

transformação que o possa nivelar ao civilizado, sob todos os pontos de vista, é simplesmente revelar supina ignorância sobre a sua ethnologia. Quem o vê, quem o observa e o estuda devidamente, para de logo se convence do contrario. O selvagem brasileiro é manifestamente inteligente; os seus trabalhos o comprovam (PROPHETA, 1926, p. 63).

Ao se posicionar contra a concepção de extermínio dos povos indígenas, predominante na época, Propheta se distingue de muitos exploradores, botânicos, geográficos e etnólogos que percorreram as vastas regiões do interior do Brasil com vistas ao registro etnográfico e com o intuito de comprovar a existência de tais povos em algum momento da trajetória histórica brasileira. Por outro lado, ao visualizar, observar e estudar detidamente o indígena, o missionário revela na sua narrativa a pretensão de se posicionar em um lugar neutro, a fim de emitir juízos classificatórios e subalternizantes (o indígena é *selvagem*, mas pode alcançar o nível dos *civilizados*), trazendo à tona a percepção dualista do mundo como critérios explicativos da realidade.

No retorno para Natividade, a partir de setembro de 1911, os artigos publicados de Propheta versam sobre a evangelização dos não indígenas por ele, empreendida de forma autônoma nas cidades do então norte goiano como Porto Nacional,²¹⁵ Conceição do Araguaia²¹⁶ e até regiões mais distantes como Manaus, lugar onde foi por duas vezes.²¹⁷ Embora dê continuidade ao trabalho de evangelização dos goianos no então norte do estado de Goiás, iniciado em 1906, o número de pessoas que aderiram ao protestantismo por essas regiões é pequeno. Apenas vinte pessoas se tornaram protestantes, sendo batizadas apenas nove.²¹⁸ O missionário lamenta a distância geográfica existente entre um protestante e outro e também o desinteresse de missionários, que preferem atuar nas regiões mais centrais do Brasil do que em lugares mais longínquos do interior.

Como missionário autônomo, Benedicto Propheta reconhece a dificuldade da evangelização dos não indígenas em virtude do seu trabalho secular.²¹⁹ Continua seu tom de lamentação e desalento ao afirmar que a Convenção não teria cumprido a promessa de enviar um missionário para a região, fato que a desacredita perante à população e os opositores dominicanos.²²⁰ Sua expectativa é que essa situação seja revertida com o envio de um missionário.

²¹⁵ PROPHETA, B. O. Goyaz. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 7 de dezembro de 1911, ano 11, n. 49, p. 5.

²¹⁶ PROPHETA, B. O. Goyaz. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 7 de março de 1912, ano 12, n. 10, p. 5-6.

²¹⁷ Amazonas. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 31 de outubro de 1912, ano 12, n. 44, p. 5-6; Goyaz, *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 3 de abril de 1913, ano 13, n. 14, p. 10.

²¹⁸ Goyaz. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 5 de junho de 1913, ano 13, n. 23, p. 6.

²¹⁹ Goyaz. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 15 de janeiro de 1914, ano 14, n. 3, p. 7.

²²⁰ *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 13 de maio de 1914, ano 14, n. 20, p. 7.

Sobre a evangelização indígena especificamente, encontramos outros artigos pautados por perguntas retóricas (“E os pobres índios, os verdadeiros brasileiros, o que dirão eles de nós no dia final?”²²¹) como justificativa para o fato de os batistas não terem ainda empreendido uma missão entre os povos indígenas brasileiros. O artigo de Salomão Ginsburg, em junho de 1915, sinaliza para a possibilidade de tal empreendimento pautado pela experiência dos missionários ingleses entre os Terena, na aldeia Bananal, então estado de Mato Grosso, dois anos antes, em 1913. Uma missão que poderia ter sido iniciada pela Junta de Richmond dos Estados Unidos quinze anos antes, quando a ela apresentou um “Memorial com relação ao estabelecimento duma Missão entre os índios de Matto Grosso, tendo por base a capital do Estado, Cuyaba.” Porém, foi “recusado pela simples razão de que os índios nas Americas tendem a desaparecer e extinguir-se e que por isso seria um trabalho sem futuro”.²²²

Ginsburg relata os conhecimentos obtidos na visita à missão protestante em Mato Grosso e relembra as tentativas isoladas dos missionários batistas em tal empreendimento. Para ele, Francisco José da Silva, descendente indígena, apelou aos batistas, por intermédio da Convenção e da Junta de Missões Nacionais, para o auxiliar em uma missão entre os indígenas das margens do rio Doce, ao norte do Espírito Santo. O resultado desse esforço foi nulo. Pelos sertões de Goiás, Benedicto O. Propheta frequentemente apelava, nos moldes do anterior, buscando auxílio para a evangelização dos indígenas do norte de Goiás, sem nenhum resultado também. Finaliza afirmando que a Junta de Missões Nacionais anseia por iniciar um trabalho entre os índios brasileiros. Ordena que os batistas abram os bolsos e os corações para tal empreendimento.

Há um hiato de publicações de Benedicto O. Propheta, pelo menos no ano de 1915, fato justificado desde que assume, logo no início desse ano, a função de “professor da escola primaria do sexo masculino de Natividade”²²³, exercendo o cargo entre fevereiro e agosto de 1915.²²⁴ Exonerado do cargo de professor, Propheta retoma a escrita de seus artigos sobre a evangelização indígena.

Ainda em 1915, *O Jornal Baptista* publica *Missão entre os índios*. Nesse artigo, Propheta reproduz um diálogo que teria ocorrido entre ele e uma liderança Xerente, quando um grupo desse povo passou pela cidade em que morava a caminho do Rio de Janeiro com o

²²¹ *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 23 de abril de 1914, ano 14, n. 17, p. 3

²²² GINZBURG, S. Missão entre os índios de Matto Grosso. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 10 de junho de 1915, ano. 15, n. 23, p. 2-3.

²²³ *Correio Official de Goyaz* (GO), Capital de Goyaz, 30 janeiro de 1915, ano 58, n. 4, p. 3

²²⁴ *Correio Official de Goyaz* (GO), Capital de Goyaz, 22 de julho de 1916, ano 59, n. 76, p. 3.

objetivo de obter do presidente da República roupas, armas, ferramentas para a lavoura e, especialmente, um professor.

Propheta foi visitá-lo no seu acampamento sendo recebido gentilmente, afirma. As expectativas do missionário envolvem gradualmente a criação de “um ambiente favorável á idéa de missões baptistas entre os indios do Brazil, e esta convicção será caracterisada no interesse que todos os baptistas terão de nutrir em seus corações pela civilização e salvação dos primitivos donos da 'Terra de Santa Cruz'”.²²⁵

Apenas em meados de 1920, encontramos novamente n’*O Jornal Baptista* publicações voltadas para a evangelização dos povos indígenas brasileiros. Nesse ano, há informações que dão conta de que o SPI expediu instruções reguladoras das missões de qualquer denominação religiosa, “bases em que o governo permite o contacto de pessoas extranhas ao serviço official com os indigenas, para proteger a estes da extorsão contra elles exercida por uma certa casta de missionarios.”²²⁶ Uma alusão aos católicos, ferrenhamente combatidos pelos batistas.

Por volta desse período, evidencia o delineamento da prática missionária dos batistas no então estado de Goiás (afastado dos centros civilizados), sendo uma parte dos recursos humanos e financeiros destinados à região sul (Catalão e arredores) e outra parte destinada à região norte, onde habitam os *selvicolas*. “Nosso objectivo é alcançal-os com o Evangelho. De onde virão os meios?”, questiona Paschoal de Muzio. Ele continua: “O Brasil será grande quando tiver o evangelho no seu coração para a elevação do character nacional; e esta parte na causa de Jesus está imposta especialmente aos Baptistas”.²²⁷

Benedicto Odilon Propheta retoma a escrita de artigos versados na evangelização indígena sob solicitação de F. M. Edwards. Aproveita a ocasião e discorre sobre os seguintes pontos: o povo goiano, suas características e necessidades, e índios do Brasil, “o que se está fazendo pela evangelização delles e o que se poderá fazer”. Justifica que em 1910, quando elaborou um método de evangelização que não passou pelo crivo dos batistas, a Junta não “estava no caso de iniciar e muito menos de sustentar um trabalho dispendioso como este”. Afirma ter chegado o tempo de pensar novamente no caso, pois no “Brasil, segundo calculos approximados, a população selvagem attinge a dois milhões de individuos”.

Contudo, os indígenas *selvagens* são os preferidos por Propheta visto que “os indios mansos, do meu conhecimento, não são muito faceis de ser conquistados para o Evangelho, em

²²⁵ Missão entre os indios – Aspirações dos indios cherentes. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 23 de dezembro de 1915, ano 15, n. 48, p. 2-3.

²²⁶ Missões aos indigenas. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 29 de junho de 1920, ano 20, n. 30, p. 9.

²²⁷ MUZIO, Paschoal de. Echos de Goyaz. In: *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 26 de agosto de 1920, ano 20, n. 34, p. 6.

virtude dos habitos e modos de vida em que se acham, copiando vícios de embriaguez e de outras espécies, dos civilizados.” Propheta continua seu argumento alegando que onde houve a evangelização católica não se ouve notícias de indígenas cristãos. Um dado que corrobora com a exiguidade nos resultados das missões cristãs entre os povos indígenas, pelo menos na metade do século XX, conforme veremos na seção seguinte.

Especificamente os indígenas do então estado de Goiás, afirma, ouvem o discurso protestante, havendo uma facilidade, no seu modo de ver, de evangelizar os Karajá e os Xerente. Ele mesmo já havia evangelizado os Xerente de Piabanha, os Karajá da Ilha do Bananal e os Krahô do sul do Maranhão em 1906, 1908, 1915, 1916 e 1917. O resultado foi a simpatia que conquistou, principalmente dos Karajá. Afirma que eles têm inteira confiança no Governo do Rio de Janeiro, tem o General Rondon como o “home maiorá do Brazi” e ele mesmo como sendo “o home qui o governo do Ridizanêro (Rio de Janeiro), mandou bom pra nois.” Outros povos citados pelo missionário nas regiões goianas e maranhenses eram os “itapirapés, gaviões, apinagés, canoeiros, botocudos, etc.”.

A ênfase de Propheta está no perfil do candidato a evangelista. Este deve ter, entre outras qualidades, a tolerância e o altruísmo elevado, caso contrário, um ato considerado imprudente pode “destruir num instante tudo quanto se possa fazer em longos anos”. Exemplifica seus argumentos contando um caso ocorrido em Barra do Corda, estado do Maranhão, entre os Canela.

Os indios canéllas tinham alguns filhos (curumins) internados em um collegio de frades ali e, um bello dia, um dos professores deu alguns bôlos de palmatoria num dos taes. O pequeno guardou a afronta e queixou-se ao pae, logo á primeira occasião. Este voltou á *aldeia*, preveniu-se e numa linda manhã de domingo, quando o respectivo frade celebrava a missa na igreja, duzentos e tantos canéllas entraram na villa. Quando o inditoso frade suspendia o seu calix e a sua hostia, uma flexa envenenada penetrando-lhe, pelas costas, um pouco abaixo da omoplata, varou-lhe o coração. Coitado! Cahiu fulminado! Depois mataram todos os frades, excepto um que fugiu a tempo; e massacraram a população, victimando duzentas e tantas pessoas. (grifos no original)²²⁸

O relato descrito por Propheta demonstra a resistência dos Canela contra os castigos físicos usados para disciplinar as crianças indígenas na escola.

Propheta finaliza o artigo com uma afirmação: “Nenhum trabalho evangélico regular tem se feito entre os indios do Brasil, e até agora, nada estamos fazendo.” Propheta desconsidera

²²⁸ PROPHETA, B. O. A conquista evangélica do Brasil Central. Os indios em foco. *O Jornal Baptista*, 2 de fevereiro de 1922, Ano 22, n. 5, p. 10-11.

a missão inglesa citada no próprio Jornal Baptista, em 1914, entre os Terena do então estado de Mato Grosso.

5.3 Viagem de conhecimento de Benedicto Odilon Propheta e suas especificidades

Em 1922, B. O. Propheta participa da 13ª Convenção Batista Brasileira realizada no Rio de Janeiro-RJ, que contou com a presença de mais de quinhentos líderes da Igreja Batista, entre brasileiros e estrangeiros.

Junto com Salomão Ginsburg (1867-1927), ele compõe a Comissão (permanente) de Publicidade com vistas a “dar notícias, etc, aos jornaes seculares e cuidar da publicação de um boletim durante as reuniões da Convenção”. Compõe também a Comissão de Missões Nacionais, responsável por emitir parecer relativo às atividades missionárias da Igreja Batista no território brasileiro. No parecer, assinado por Almir S. Gonçalves (relator), D. F. Crosland e B. O. Propheta, em vista das circunstâncias difíceis pelas quais passava a Junta, não identificadas na Acta, são feitas as seguintes recomendações: (1) dar continuidade à evangelização do campo goiano, iniciada em 1920; (2) considerar positivamente o interesse de Salomão Ginsburg em se mudar para o estado de Goiás, desenvolvendo na região o seu trabalho e auxiliando a Junta de Missões Nacionais (JMN); (3) intensificar, tão logo fosse possível, a evangelização dos povos indígenas, dando início à essa “tão útil iniciativa” e (4) empregar homens com qualificações necessárias ao trabalho de evangelização no Brasil²²⁹.

Na mesma Convenção, Salomão Ginsburg apresentou o relatório da Junta de Missões Nacionais, no qual constava o trabalho desenvolvido no Brasil com ênfase para a evangelização do estado de Goiás, sobretudo de Catalão e Ipameri, iniciado em 1920, e as perspectivas futuras de evangelização dos indígenas do Vale do Araguaia. Destacamos o item “Planos para o futuro”, no qual Salomão discorreu justamente sobre a sugestão da Junta de Missões Nacionais (JMN) para atuação batista em Goiás, não apenas nas cidades mencionadas, mas também entre os povos indígenas do Vale do Araguaia, haja visto a presença de J. F. Love (Secretário Correspondente da Junta de Richmond) na Convenção.

Salomão Ginsburg soube aproveitar a presença de J. F. Love em benefício de suas solicitações. Ginsburg reivindicava à Junta de Richmond um missionário para atuar no sul goiano e também um empréstimo no valor de 50:000\$ (cinquenta mil-réis), dividido em cinco prestações, “para o estabelecimento de uma escola profissional e educativa á margem do rio

²²⁹ Actas e relatorios da Convenção Baptista Brasileira realisada com a Primeira Egreja Baptista do Rio em 21 a 25 de junho, 1922. Junta de Escolas Dominicaes e Mocidade Bapstista, Rio de Janeiro, 1922, p. 28.

Araguaya, em ponto previamente escolhido, e dedicado exclusivamente para o trabalho e educação entre os Índios.”²³⁰.

Pois, “para dar inicio a esta obra, construir edificios, adquirir machanismos, transporta-los e colloca-los no local escolhido será necessario bastante capital, que apesar dos nossos muitos appellos durante estes muitos anos, não nos tem sido possivel obter. É por isso que suggerimos solicitar um auxilio especial da nossa Junta de Richmond, na importancia sufficiente para estabelecer a escola em condições de funcionar”.

A expectativa da JMN era que o plano fosse apreciado pela Convenção, no sentido de adotar definitivamente um plano de evangelização dos indígenas, não que isso representasse o posicionamento de todos os participantes do evento. O próprio Ginsburg afirma ter ouvido de estrangeiros e até de brasileiros “que o trabalho entre os indígenas é sem grande importancia; que a raça indigena está prestes a desaparecer e amalgamar-se com os outros habitantes do paiz”.

A ideia do desaparecimento iminente dos indígenas, no início do século XX, concatena-se com as frentes de expansão que implementavam ações a fim de lançar mão dos territórios indígenas, configurando mais como um desejo do que realmente como realidade. Somente na primeira metade do século XX, desapareceram mais de mil povos (VAINFAS, 2007).

Contudo, em que pesem as determinações fatalistas de etnólogos, indigenistas ou missionários nesse período, ao asseverar o desaparecimento dos povos indígenas brasileiros, os dados dos censos demográficos de 1991, 2000 e 2010 apontam para um crescimento populacional deles no Brasil, significando, na verdade, um desconhecimento concernente à realidade dos povos indígenas na história do Brasil, sobretudo no período em questão, ao resistir às investidas civilizacionais de integração à sociedade nacional, como o demonstra o próprio povo Javaé.

De acordo com Ginsburg (1922), essas pessoas defendiam o desenvolvimento de um trabalho mais abrangente no Brasil por parte da JMN e não uma evangelização pontual, como o que estava sendo proposto. Mas para ele, a grandeza de uma missão não estava em sua expansão territorial e sim no fato de fazer o mais necessário. Naquele momento, segue Ginsburg,

[a] maior necessidade actual no Brasil é, sem duvida alguma, o trabalho entre os indigenas, os mais negligenciados, sim, podemos dize-lo, os mais necessitados da raça humana. A America do Sul, era conhecida, até bem pouco tempo como o Continente mais negligenciado no mundo, e não ha duvida, que

²³⁰ Actas e relatorios..., 1922, p. 54.

os indígenas do Brasil sob o ponto de vista espiritual, moral, etc., etc., são os mais negligenciados do Continente negligenciado, senão do mundo inteiro²³¹.

Abordar as necessidades missionárias do Brasil alinha-se, nas palavras de Ginsburg, à missão de J. F. Love. Este tinha vindo ao Brasil não como o objetivo específico de participar da Convenção, mas em “estudar os campos a fundo, descobrir as suas necessidades, para depois voltar aos Estados Unidos e informar os nossos irmãos do que elles necessitam fazer mais para desenvolverem o trabalho do Senhor”²³².

Para sustentar seu argumento, Ginsburg cita o interesse de determinadas igrejas, de diversas partes do mundo, nas quais missões foram organizadas com vistas à evangelização dos indígenas das regiões interioranas do continente sul americano, sendo que vários casais de missionários estrangeiros já atuavam em diversas partes da América do Sul e até mesmo no Brasil.

Ele acusava os batistas, porque desde 1882, quando haviam se instalado no país, nada havia feito em relação à evangelização dos indígenas. Tratava-se de

inercia e negligencia criminosa [ao dispenderem] forças admiráveis nos grandes centros, levantando templos majestosos, Collegios e escolas, [enquanto que] absolutamente nada se tem feito pelos verdadeiros brasileiros, os verdadeiros donos desta terra.

Rios de dinheiro estão sendo empregados na educação, na evangelização urbana e suburbana, na construção de edificios, mas, a favôr desta raça de caboclos, valentes e admirados, a favôr desses heroes, que povoam o centro inexplorado, os verdadeiros donos desta terra que pisamos e que nos sustenta, NADA.²³³

O discurso de Ginsburg contém uma indignação alimentada por quinze anos, período que se iniciaram as reivindicações por investimentos para começar o trabalho com os indígenas em 1907, ano da instituição da Junta de Missões Nacionais. Uma demora até então não sanada em virtude de uma resposta não dada, embora o empreendimento fosse, sob seu crivo, de alto valor. Três fatos ele apresentou, ao final, para comprová-lo: 1. o melhoramento material e espiritual adquirido pelos indígenas a partir do Evangelho; 2. o índice demográfico dos indígenas brasileiros, naquele momento possibilitando a abertura de um campo vasto para

²³¹ Actas e relatorios..., 1922, p. 55.

²³² 13ª Convenção Baptista Brasileira, Secção Editorial. *O Jornal Baptista*, 29 de junho de 1922, ano 22, n. 25, p. 3.

²³³ Actas e relatorios..., 1922, p. 56.

missões e 3. o resultado que poderia proporcionar à Pátria brasileira a evangelização “deste povo tão necessitado e tão atrasado” contribuindo para o “engrandecimento do Brasil”²³⁴.

Possivelmente, o retardo nas reivindicações de Ginsburg tenha respaldo na ideia de emancipação apregoada por Antônio Ernesto da Silva, na Seção Editorial d’*O Jornal Baptista*, em maio de 1922. Em seu artigo, o autor defendia a emancipação das igrejas batistas brasileiras no sentido prático e financeiro a fim de atuarem, de forma cooperativa, com os missionários estrangeiros, que deveriam ter apenas função consultiva e não impositiva.

Em seus argumentos, Antônio Ernesto evocava os princípios da Doutrina Monroe para demonstrar que a tarefa de evangelização do Brasil perpassava pelos brasileiros e não pelos estrangeiros. Na sua acepção, os protestantes batistas deveriam seguir fielmente as doutrinas políticas do quinto presidente dos Estados Unidos (1817-1852), Jayme Monroe (1758-1831), resumida da expressão: “A América é dos americanos”. Com isso, Antônio Ernesto queria dizer que “os continentes americanos, pela condição livre e independente que conquistaram e que mantêm, não devem ser considerados como susceptíveis de colonização por nenhuma potencia”²³⁵. Ou seja, os brasileiros deveriam tomar para si a tarefa de evangelizar o Brasil, auxiliados pelos estadunidenses.

Em abril de 1923, Profeta envia para publicação, por solicitação de Salomão Ginsburg, um artigo contendo *Informações necessárias á realização de uma viagem ás Selvas Goyanas*.²³⁶ Nele, o autor descreve “o itinerario e os presentes que se devem offerecer aos indios da majestosa Ilha do Bananal, no caso da realização de uma viagem evangelistica entre elles.” Indica vários itinerários,²³⁷ sendo o segundo, pela Bahia, o melhor indicado para tal viagem, lembrando que esse, provavelmente, seria o trajeto que ele mesmo fazia nas andanças entre os dois estados brasileiros (Goiás e Bahia).

Sobre os presentes, indica armas de fogo para caçadas e instrumentos de lavoura, embora estes pesem na carga e torna a condução difícil. Miçangas não são rejeitadas, pois podem se tornar “objectos indispensaveis para uma visita eficiente”. Dentre os presentes

²³⁴ Actas e relatorios..., 1922, p. 56-7.

²³⁵ Convenção Baptista Brasileira, Secção Editorial. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 25 de maio de 1922, ano 22, n. 21, p. 3.

²³⁶ PROFETA, B. O. *Informações necessárias á realização de uma viagem ás Selvas Goyanas*. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 19 de abril de 1923, ano 23, n. 16, p. 6-7.

²³⁷ Os itinerários indicados por B. O. Profeta são: 1. Rio de Janeiro-Pirapora-Rio São Francisco-Barra-Rio Grande e Rio Preto-Boqueirão-Santa Rita do Rio Preto-S. Marcello-Cabeceiras-Vila de S. José do Duro-Natividade-Porto Nacional-Conceição do Araguaia. 2. Bahia-Joazeiro-Barreiras-Natividade-Porto Nacional-Conceição do Araguaia. 3. Rio de Janeiro-Santa Leopoldina-Conceição do Araguaia ou Porto Franco-Natividade-São João do Araguaia-Rio Tocantins-Porto Nacional-Boa Vista-Carolina-Vila de Pedro Afonso-arraial de Piabanha-Porto Nacional.

preparados, foram comprados ou obtidos, inicialmente, uma dúzia de facões, duas dúzias de espelhos, cinco machados, duas dúzias de faquinhãs americanas, 24 peças de roupas feitas e duas peças de roupas feitas.²³⁸ Organização dos itens fundamentais, um pouco de dinheiro e boa vontade eram os requisitos oportunos para a visita, pondera Propheta.

Em junho de 1923, encontramos um artigo de Salomão L. Ginsburg.²³⁹ Neste, o autor informa que acaba de enviar a B. Propheta a quantia suficiente para dar início à viagem pelos sertões de Goiás, em demanda da Ilha do Bananal. O missionário e sua família precisam de recursos para sustento e para a viagem. Na mesma edição, encontramos uma carta de Propheta em resposta a Ginsburg.²⁴⁰

Na carta, Propheta deixa transparecer que Ginsburg não o acompanhará na viagem por prescrições médicas a fim de preservar a saúde, fato compreensível no seu entendimento. Discute questões financeiras e afirma sair no final de junho da cidade de Casca, estado da Bahia. Menciona ser interessante levar uma máquina fotográfica (conseguiu uma Kodac com 72 filmes) na viagem e se autodenomina “Primeiro missionário baptista aos índios de Goyaz”. Solicita o envio de *O Selvagem*, de Couto de Magalhães, ou “Methodo da Lingua Tupy-Guarany, segundo Olendorphe”.

Solicita que Salomão se entenda com Rondon para que este lhe conceda o título prometido em 1910, a pedido do dr. Paranaguá (?) – “Delegado Honorario dos Selvicolas Brasileiros” –, como medida de proteção contra “contra qualquer investida dos negociantes e outros que oprimem os índios no Araguaya.”. Por fim, afirma que Rondon o conhece pessoalmente, para o qual foi apresentado por Luiz Bueno Horta Barboza, à época, diretor do SPI.

No mês seguinte, julho de 1923, Propheta afirma ter-se inspirado em Couto de Magalhães para empreender a missão entre os indígenas. O outro inspirador de Propheta foi o próprio general Candido Mariano de Souza Rondon. Propheta distingue-se dos missionários anteriores por ser brasileiro e por ter convivido próximo aos indígenas do então norte de Goiás. Em função disso, sua escrita destoa dos viajantes e missionários protestantes europeus e estadunidenses ao refutar concepções arraigadas sobre os indígenas brasileiro, como pessoas preguiçosas, por exemplo. Convém ler sua própria narrativa:

²³⁸ PROPHETA, B. O. Cartas do nosso missionario aos indios, *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 27 de dezembro de 1923, ano 23, n. 52, p. 5.

²³⁹ GINSBURG, S. Junta de Missões Nacionaes da Convenção Baptista Brasileira. Notas e observações pelo Secretario Geral. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 28 de junho de 1923, ano 23, n. 26, p. 4-5.

²⁴⁰ PROPHETA, B. O. Carta do nosso missionário aos indios (escrita por Propheta em 12 de maio de 1923 e endereçada à Ginsburg) e Junta de Missões Nacionaes da Conveção Baptista Brasileira. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 28 de junho de 1923, ano 23, n. 26, p. 4-5.

Todos os desbravadores das selvas brasiliensis, sabem que os índios são accessíveis á nossa civilização e que elles não são **féras bravias**, como julgam alguns. É triste pensar no juízo que a maioria dos brasileiros fazem do selvagem. Posso garantir, sem receio de contestação, que o índio não é o que a ignorância faz circular a respeito delle.

Que o índio seja desconfiado, vingativo e indolente é innegavel; todavia não tanto como se diz, e a razão delle ter esses caraterísticos; não milita contra o facto da possibilidade e o geito indispensável.

Mas eu provo que o índio não é mais desconfiado, vingativo e indolente do que qualquer typo de genuino brasileiro; e para essa prova basta lembrar que a desconfiança é um traço característico de nossa raça. Quanto á vingança, isto não comporta nem comentarios, porque a propria palavra explica. Hoje em dia só não se querem vingar do mal que recebem, as almas peregrinas e christãs.

Quanto á indolencia, se não fosse esta má qualidade uma condição commum dos brasileiros, poder-se-ia estranhar que o selvagem a cultivasse, ainda que o erro daquelles não justificasse cousa alguma em relação ao erro do selvagem. Mas o selvagem não é “indolente”, como dizem os civilizados; o que acontece é facultar-lhe a natureza tudo de que elle tem necessidade; o peixe, a caça, os frutos e as raízes que lhes servem de alimento. A energia o acção do selvagem só se desenvolve na razão directa de suas necessidades; e não é quasi isso mesmo entre nós? Salvos os casos de desvairadas ambições ou manifesta avareza, o civilizado não faz mais em nosso país do que – **trabalhar para comer**. Até o apóstolo S. Paulo restringiu as nossas aspirações: “Tendo o que comer e com que nos abrigarmos do frio, com isso estejamos contentes”. Ahi está que o selvagem não tendo lei, com a natural, cumpre a lei de conservação. Façamos, pois, alguma coisa a bem do selvagem brasileiro²⁴¹ (grifos no original).

A partida de Casca, cidade onde estava residindo no estado da Bahia, para empreendimento da viagem em direção aos indígenas do norte do então estado de Goiás, deu-se em 29 de junho de 1923. Seguindo pela Bahia, no percurso traçado no segundo itinerário, as notícias de Propheta veiculadas n’*O Jornal Baptista* atestavam sua estadia, em dezembro do mesmo ano, em Porto Nacional, lugar em que se encontrava em contato com os Xerente, considerados por Ginsburg de “nossos patricios, ha tantos seculos negligenciados”²⁴².

Em breve, atesta, os batistas em todo o território nacional teriam notícias deles. Nessa localidade, Propheta teria adquirido mais presentes e aconselha a Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista a fundar o trabalho de evangelização dos indígenas em Piabanha, em virtude da existência de projetos futuros para a navegação do Tocantins. Já haviam conseguido o prédio para funcionar como colégio evangélico por dois anos.

Em relação à viagem, Propheta entrou no território goiano, como sempre fazia, por Natividade e seguiu rumo a Piabanha, passando por Porto Nacional. Antes de chegar a

²⁴¹ PROPHETA, B. O. O selvagem Brasileiro. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 19 de julho de 1923, ano 23, n. 29, p. 6.

²⁴² GINSBURG, S. Junta de Missões Nacionaes da Convenção Baptista Brasileira. Notas e informações do Secretario Geral. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 27 de dezembro de 1923, ano 23, n. 52, p. 4.

Piabanha, visitou a aldeia “Boqueirão do Funil” dos Xerente, povo “domesticado” pela evangelização capuchinha, porém vivendo “em pleno estado de selvageria, mais perigosa do que a que vivem as tribus bravias, porque já adquiriram dos *civilizados* da região hábitos e costumes condenáveis como o furtar, o mentir, o beber, etc., etc.”²⁴³

Em janeiro de 1924, Salomão L. Ginsburg explica que há mais de trinta anos se fala da necessidade de evangelizar “os mais negligenciados do Continente Negligenciado.”²⁴⁴ Desde que se organizou a Convenção Batista, em 1907, quando foi estabelecida a Junta das Missões Nacionais, a evangelização dos indígenas foi apontada como objetivo principal. Finalmente, chegou a ocasião com a viagem de Profeta.

No final do mesmo mês, o missionário escreve de Casca, em 14 de janeiro de 1924. Após seis meses e meio, em sua perspectiva um período longo, retorna “são e salvo”. Afirma que ainda fará o relatório da viagem, cujo percurso foi além da Ilha do Bananal, no então estado de Goiás, até os indígenas do norte do Mato Grosso, um dos lugares onde vivenciaria uma experiência intercultural.

Dentro dessa fertilíssima região, completamente deserta, alimentei-me de peixe sem sal, passei quatro dias de fome, porque não me acostumei depressa com a alimentação selvagem, dormi uma noite só com os índios (visto os camaradas terem voltado ao acampamento acossados pela fome), levando, porém, todas as adversidades como motivo de hilaridade entre a camaradagem que eu acompanhava.²⁴⁵

A viagem resultou em visita a três povos: Xerente, à margem direita do Tocantins, Karajá, na Ilha do Bananal, entre os rios Araguaia e Javaés, e Tapirapé, próximo ao rio Tapirapé. Seu relatório foi apresentado na reunião da Junta de Missões Nacionais e publicado parcialmente em duas edições d’*O Jornal Baptista*²⁴⁶, veiculadas em março e abril de 1924.

²⁴³ PROFETA, Benedicto O. *Uma viagem memorável*. Relatório da viagem planejada e custeada pela Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira e effectuada pelo abnegado missionário, Rev. Benedicto O. Profeta, pastor da Igreja Batista, Casca, Bahia. 1924, p. 21.

²⁴⁴ GINSBURG, S. O. Junta de Missões Nacionais. Notas e informações do Secretario Geral. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 03 de janeiro de 1924, ano 24, n. 1, p. 6.

²⁴⁵ PROFETA, B. O. Junta de Missões Nacionais. Carta do nosso missionario. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 31 de janeiro de 1924, ano 24, n. 5, p. 7.

²⁴⁶ PROFETA, B. O. Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira. Uma palavra necessaria. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 27 de março de 1924, ano 24, n. 13, p. 6-8; Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira. Uma palavra necessária [continuação]. *O Jornal Baptista*, Rio de Janeiro, 3 de abril de 1924, ano 24, n. 14, p. 6-7.

Depois, em outubro do mesmo ano, foi publicado²⁴⁷ o relatório de B. O. Propheta, sob o título *Uma viagem memorável. Relatório da viagem planejada e custeada pela Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira e effectuada pelo abnegado missionário, Rev. Benedicto O. Propheta, pastor da Igreja Batista, Casca, Bahia*. Trata-se de um relatório relativamente pequeno. A escrita de Propheta abrange trinta e quatro páginas, com os acréscimos de Ginsburg, o relatório contém, no total, quarenta e sete páginas.

O relatório foi distribuído em todo o território nacional, principalmente aos interessados na evangelização dos povos indígenas brasileiros. Replica a pequena explicação que Salomão Ginsburg redigiu para a edição do jornal, afirmando que até então (outubro de 1924), nenhum casal teria se apresentado para o trabalho de evangelização nem dispunham dos recursos financeiros necessários para tal empreendimento, dois requisitos básicos para dar início à evangelização dos povos indígenas do então estado goiano.

Até aquele momento, subteve-se que a publicação do relatório não havia reverberado entre os batistas brasileiros, visto não ter havido nenhum tipo de manifestação em relação a ele. Pelo contrário, permanecia a necessidade da mudança de dois casais de missionários para a Ilha do Bananal e uma quantia de dez contos de reis para o pagamento de salários, transporte e instalação dos missionários (construção de casas para moradia e outros edifícios como escola e local de reuniões religiosas), fabricação de mobília escolar, compra de utensílios para a escola industrial, sustento dos alunos, dentre outras despesas.

O silêncio reinava entre os batistas, pois ninguém teria aceitado o desafio, ocasião favorável para Ginsburg apelar aos mesmos oferecendo um argumento que abrangia as outras missões protestantes oriundas da Inglaterra, Estados Unidos e Austrália, cujos agentes visitavam a região do Vale do Araguaia com intenções evangelizadoras.

Partindo dessa perspectiva, Ginsburg inquiria: “Será possível que nós, crentes brasileiros, façamos menos pelos nossos patrícios do que estes que vêm de tão longe?”²⁴⁸ Como parte da liderança batista, Ginsburg e os outros aguardavam a reunião da Convenção para decidir a questão definitivamente.

O molde do relatório de Propheta também distingue dos relatórios anteriores porque evita a descrição memorialística de alguns povos encontrados (Xerente e Tapirapé), privilegiando a narrativa dos Karajá, para quem havia sido enviado pela Junta de Missões

²⁴⁷ PROPHETA, Benedicto O. *Uma viagem memorável*. Relatório da viagem planejada e custeada pela Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira e effectuada pelo abnegado missionário, Rev. Benedicto O. Propheta, pastor da Igreja Batista, Casca, Bahia. 1924.

²⁴⁸ PROPHETA, B. O. *Uma viagem memorável...* 1924, p. 8.

Nacionais da Igreja Batista²⁴⁹. Não obstante, anos depois, por ocasião da excursão de Elizabeth Steen (1886-1938) entre os rios Araguaia e Xingu, em agosto de 1930, ele tenha priorizado o conhecimento que obteve sobre os Tapirapé.

A narrativa de Propheta pauta-se pela descrição da viagem com precisão de datas, espaços de tempo e até mesmo horários dos acontecimentos vividos. De Piabanha, o missionário rumou em direção à Ilha do Bananal, pousando em Altamira para visitar a aldeia “Lago do Javahé”, situada a dois quilômetros da Ilha. Antes das minúcias em relação à visita, Propheta rebateu algumas concepções cristalizadas no período, muitas delas persistindo até a atualidade: a indolência e inconstância dos Karajá.

Perdão; os carajás não são indolentes e, se nalguma cousa revelam essa qualidade, o que aliás não contesto como facto circumstantial, nem por isso adquirimos o direito de generalisá-lo, como se a indolencia fosse o traço característico dos nossos selvicolas, como em geral se pensa. Observei justamente o contrario, pelo menos quanto sahiu debaixo de minha observação entre os por mim visitados. Lamentam-se que os carajás sejam inconstantes no trabalho, em razão de levarem uma vida toda dedicada á caça e á pesca. Não vejo, porém, em que isto peze ao criterio de expressivas exclamações. Ora, os carajás são cellulas da humanidade, e eu não vejo razão para censurar no selvagem aquillo que se encontra nas outras creaturas em todos os tempos e em todo lugar. Se é tendencia humana a lei do menor esforço, e essa tendencia é accentuada tanto mais entre as sociedades civilisadas quanto é certo que essas sociedades, na actualidade, desfructam mais da actividade mechanica, do que da actividade physica propulsionada pelo braço do homem de modo directo –, naturalmente que não ha razão para descobrirmos no selvagem, como stygma aviltante, o traço caracteristico da humanidade em peso. E, cousa estranha, tanto são “indolentes” os carajás, que este anno é a única gente abastada da melhor lavoura na bacia do Araguaya, pelo menos, repito, entre as aldeias que frequentei.²⁵⁰

A longa citação nos permite pontuar diversas questões a partir da interculturalidade crítica e da decolonialidade. Inicialmente, convém lembrar que Propheta é baiano, casado com uma goiana do Norte do então estado de Goiás, que convivia com as demandas constantes dos povos indígenas, especialmente os Xerente, nas primeiras décadas do século XX. Sua narrativa contesta a concepção de indolência do indígena brasileiro, uma concepção forjada no contexto da colonialidade, quando os povos indígenas resistiram às imposições e violências do trabalho escravo.

Propheta posiciona-se a partir uma perspectiva pretensamente neutra, portanto, imbuída do critério hierarquizante ao utilizar termos como *selvagem* e *civilizado*, projetando para todos

²⁴⁹ PROPHEA, B. O. *Uma viagem memorável...* 1924, p. 30.

²⁵⁰ PROPHEA, B. O. *Uma viagem memorável...* 1924, p. 24-5.

uma realidade que julga universal: o caráter indolente da humanidade e, mais especificamente, do povo brasileiro. Ou seja, não é aceitável que os Karajá sejam taxados por uma característica que é peculiar a todos os homens, em todos os tempos e em todos os lugares apenas em virtude da dedicação destes à caça e à pesca, resultando em inconstância na dedicação à lavoura.

Assim, continua, este “stygmata aviltante” não deve ser imputado aos Karajá tendo em vista que a tendência humana é seguir a lei do menor esforço, algo mais acentuado nas sociedades *civilizadas*, mais adaptadas à atividade mecânica que a atividade física. Destarte, conclui ironicamente: “tanto são ‘indolentes’ os carajás, que este anno é a única gente abastada da melhor lavoura na bacia do Araguaia, pelo menos, repito, entre as aldeias que frequentei.”²⁵¹

Propheta chegou à Ilha do Bananal em 5 de outubro de 1923 e navegou pelo Rio Javaés ou Furo do Bananal no dia 10, aportando no dia 19 em Furo de Pedra, onde tinha em frente uma aldeia Karajá de mesmo nome.

Após descrever os *Iny*, retoma o caminho de volta, visto ter cumprido o objetivo da visita, mas dado o êxito da viagem, segue em direção aos Tapirapé. Após seis meses e meio de excursão, Propheta retorna para o estado baiano (após passar um período no Rio de Janeiro hospedado na casa de Ginsburg)²⁵², em Casca, e redige suas considerações sobre a evangelização dos povos indígenas. Ele deixa claro, em sua narrativa, que os batistas intencionam incorporar os povos indígenas à civilização por meio de dois caminhos: pela evangelização (para ele, já iniciada conforme atesta o relatório em questão) e pela educação, um projeto, diga-se de passagem, similar ao desenvolvido pela Igreja Católica desde o início da colonização.

A edição de 18 de dezembro de 1923 d’*O Jornal*, periódico diário editado no estado do Rio de Janeiro, trazia como objetivo principal da excursão desse missionário “descobrir local apropriado para estabelecer um instituto educacional para os nossos aborígenes que povoam o centro goyano” e destacava ser tal feito um “empreendimento absolutamente nacional, ideado e subvencionado pelos batistas brasileiros” no qual B. O. Propheta figurava como “Bandeirante Baptista”.²⁵³ Objetivo reiterado na edição do mesmo periódico, em março de 1924.²⁵⁴

Importante salientar a fundação do Instituto Baptista Industrial Correntino (ou Colégio Agrícola), em 1920, na cidade de Corrente, no sul do estado do Piauí, pela Junta de Missões

²⁵¹ PROPHETA, B. O. *Uma viagem memorável...* 1924, p. 24-5.

²⁵² Religião. Evangelismo. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 9 de março de 1924, ano 6, n. 1590, p. 10.

²⁵³ Religião. Evangelismo. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 18 de dezembro de 1923, ano 5, n. 1518, p. 7.

²⁵⁴ Religião. Evangelismo. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 9 de março de 1924, ano 6, n. 1590, p. 10. Evangelismo.

Estrangeiras da Comissão Batista do Sul dos Estados Unidos. O caráter “industrial” dessa instituição educativa pautava-se inicialmente pelo método pedagógico intuitivo, isto é, em “atividades desenvolvidas/aplicadas no contexto da região”, voltadas para a vida prática dos estudantes com o ensino de técnicas agropecuaristas para os meninos e curso doméstico para as meninas, compondo assim, o quadro de uma formação “simples” (para uso cotidiano) e de uma formação “complexa” em torno de um currículo diversificado (para atender quem quisesse continuar os estudos em outro lugar) (NOGUEIRA, 2014, p. 208-209).

Abarcando atividades educativas, industriais e médicas, o Instituto Batista Industrial pretendia “dar ao sertão os homens preparados para as possibilidades econômicas e sociais futuras”, além de auxiliar a educação dos protestantes, descobrir e treinar missionários, enviando-os, posteriormente, à Recife, no estado de Pernambuco (MESQUISTA, 1962, p. 112). Para essa instituição, Benedicto Odilon Propheta (1926, p. 66) afirma ter encaminhado um indígena *Iny*, em 1923.

Nesse sentido, ele elabora cinco tópicos problematizadores e procura neles abordar os dois caminhos de assimilação do indígena ao contexto nacional.²⁵⁵

I. Que devem fazer os baptistas?

Há uma perspectiva particular e uma perspectiva geral relacionada ao assunto. Na primeira, os batistas devem cultivar a concepção de que os *selvagens* fazem parte da Humanidade e como tal são “dignos do Evangelho que o Senhor Jesus manda pregar a toda creatura.”. Em decorrência da perspectiva individual, ocorre “uma união geral de vistas e um interesse mútuo pela felicidade dos índios. Com todas as vistas evangélicas” (engloba todos os protestantes) convergindo para os indígenas no sentido de observá-los nas “condições em que vivem como criaturas dignas de melhor sorte,” o resultado é um “trabalho efficaz” entre os indígenas.

II. O que poderão fazer os baptistas?

“Despertar para a vida e para a civilização um povo novo que dorme ha quatro seculos o somno fatal da selvageria, velado sob o manto lívido da indiferença criminosa de nossa Patria.”. Propheta acredita na simpatia do povo brasileiro para tal empreendimento, por isso, seria interessante, ele pondera, conceder tanto ao povo brasileiro quanto ao Estado “a oportunidade de tomar parte no nosso trabalho de civilização dos selvicolas.”. Para distinguir os interesses de cada parte no projeto de civilização proposto por Propheta, basta que se afirme, segundo ele, que ela já tenha iniciado com os batistas. Tal posicionamento

²⁵⁵ PROPHETA, B. O. *Uma viagem memorável...* 1924, p. 42-7.

é refutado por Salomão Ginsburg, à época, Secretário Geral da Junta de Missões Nacionais. Para Ginsburg, provavelmente Propheta tenha se equivocado, visto que conceder permissão ao Governo para atuar no trabalho de evangelização contraria os princípios batistas de separação entre Igreja e Estado.²⁵⁶ Propheta estima em aproximadamente quatro milhões de indígenas no Brasil, no período. Com vistas à integração dos mesmos à *civilização* brasileira, pode-se “começar com uma escola para a educação das creanças selvagens”.

III. *Como conseguir a civilização dos indios?*

Obstáculos precisam ser removidos, Propheta deixa claro. O maior deles é a “deficiencia de transporte”, todavia, sendo resolvido esse problema por meio de “um bom ‘Rebocador’, ou de uma lancha de boa capacidade mecânica”, pode-se diminuir o tempo de viagem entre os locais indicados para instalação de uma base missionária – Piabanha e “Presídio”, na Ilha do Bananal, e as cidades portuárias como Santa Leopoldina (ponto inicial de descida sul-norte do rio Araguaia) e Rio de Janeiro (sede da Convenção Batista), por exemplo. Consequentemente, abre-se a oportunidade de fundação de dois institutos industriais nos lugares citados acima, superando o outro obstáculo.

IV. *Quando os batistas devem curar [cuidar] dos indios?*

O quanto antes os batistas deveriam agir em benefício “daquelles desfavorecidos selvagens, quasi considerados irracionais ainda por muita gente”. Propheta assegura “que os selvagens querem adquirir educação”, pois manifestaram-se favoravelmente quando ele lhes comunicou que desejava implantar em algumas aldeias um instituto educacional.

V. *Por que curar [cuidar] dos selvagens?*

Porque “[s]ão elles creaturas racionais, como nós, e algumas tribus, como os itapirapés, por exemplo, dispõem de intelligencia superior, revelada nas suas manifestações ethnologicas.”

Encerrado o relatório, também cessou as contribuições de B. O. Propheta a *O Jornal Baptista*. Consta no relatório, a queixa da Junta em função de seu desligamento do projeto de evangelização dos povos indígenas do então norte goiano. As justificativas para tal atitude por parte do missionário estavam nas necessidades em torno de sua família: educação dos oito filhos e cuidados para com a saúde da esposa.

²⁵⁶ PROPHETA, B. O. *Uma viagem memorável...* 1924, p. 42.

5.4 A atuação e as polêmicas de Propheta

Se B. O. Propheta põe fim à sua participação n' *O Jornal Baptista*, em 1926 é publicada na Bahia sua obra *O indígena brasileiro (Expedição entre as tribus selvagens da Ilha do Bananal e norte de Matto Grosso)*, livro de 363 páginas e estruturado em duas partes: na primeira, dividida em treze capítulos, estabelece uma visão panorâmica em relação aos indígenas brasileiros à época, a evangelização jesuíta, as origens do homem sul-americano e o início de sua jornada rumo à região central do Brasil; na segunda, totalizando nove capítulos, retrata a viagem em si, já no lugar pretendido (Ilha do Bananal e norte do estado de Mato Grosso) e em contato com os indígenas da região (Xerente, Karajá e Tapirapé). Nessa obra, o autor amplia e defende mais arduamente suas concepções, publicizadas ao longo dos anos n' *O Jornal Baptista*, no relatório e agora no último livro publicado.

B. Propheta dedica dez páginas (251-261) à descrição da viagem pelo rio Javaés, entre 10 e 19 de outubro de 1923, em que se denota o encantamento do autor pela paisagem “da interminável ténia da bacia do Araguaia” e também as “nuvens embotadas de dificuldades” em virtude do encalhe da embarcação nos bancos de areia do rio, o tempo gasto na solução do problema e as febres altas oriundas da exposição demorada aos “raios de um sol ardente”. Todavia, é interessante observar – e o próprio autor deixa bem explícito – a ausência dos Javaé em todo o período de nove dias em que B. Propheta e sua tripulação sobem o rio Javaés com o objetivo de chegar à Aldeia Furo de Pedra, até porque, historicamente, eles habitavam o interior da Ilha do Bananal (RODRIGUES, 2008). Por ocasião da visita de D. Eduardo Duarte Silva, aludimos a toda uma gama de estratégias de ocultamento dos Javaé em relação ao contato com o não indígena (Cf. Item 4.3 Isolamento e visibilidade Javaé), situação reiterada na narrativa de Propheta ao ponderar que

Ao subir o Araguaya, tem o navegante a impressão de que vai encontrar uma região fartamente povoada, a julgar pelo aspecto topographico do solo apropriado a um povoamento compacto e laborioso. Mas a desilusão é completa. Numa extensão de cento de vinte léguas, mais ou menos, no médio Araguaya, extremam-se, para baixo a Villa da Conceição do Araguaya, e para cima, Santa Leopoldina
Dentro desse trecho de verdadeiro deserto, encontram-se pequenos núcleos de moradores de Barreira de Santana e Furo de Pedra.
É só. Os demais são aldeamentos selvagens (PROPHETA, 1926, p. 261).

É na Aldeia Furo de Pedra que B. Propheta teve “ocasião de estudar melhor os carajás” (PROPHETA, 1926, p. 261), ou seja, “summarizar habitos e costumes” desse povo como

“referencia aos carajás de todas as tribos que habitam as regiões araguayanas.”²⁵⁷ Possivelmente, o missionário incluía nessa descrição o povo Javaé, à época tido como povo Karajá também, conforme analisamos anteriormente.

Após deixar a Convenção Batista Brasileira e publicar o livro *O indígena brasileiro*, em 1926, a documentação do Museu do Índio referente ao SPI revela que o interesse de Benedicto Propheta em relação aos indígenas da região do Vale do Araguaia permanece. Em 1930, por ocasião da excursão de cunho antropológico de Elizabeth Kilgore Steen (1886-1938)²⁵⁸, que busca dados do povo Tapirapé para compor sua tese de doutorado em Filosofia e Antropologia, a ser defendida na Universidade da Califórnia, nos Estados Unidos, Propheta se oferece para acompanhá-la.²⁵⁹

Além dos documentos do SPI, regional de Goiás, encontramos referências sobre E. Steen no livro *Lágrimas de Boas Vindas* de Charles Wagley (1988) e na tese de doutoramento *O indígena e a mensagem do segundo advento: missionários adventistas e povos indígenas na primeira metade do século XX*, de Ubirajara de Farias Prestes Filho, defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da USP, em 2006. Em nota de rodapé, Prestes Filho escreveu sobre a antropóloga estadunidense:

Elisabeth Steen nasceu em 1886, filha de uma recém convertida ao adventismo nos Estados Unidos. Foi professora no *Emanuel Missionary College*, que se tornou a *Andrews University*, uma das mais importantes universidades adventistas. Ao que tudo indica, ela nunca teve uma ligação formal com a IASD [Igreja Adventista do Sétimo Dia], mas seu irmão, Thomas Steen, se tornou pastor e missionário, sendo enviado ao Brasil para dirigir o CAB [Colégio Adventista Brasileiro]. Em 1925, Elisabeth viajou ao Brasil, com auxílio de seu irmão, e conheceu grupos indígenas no Espírito Santo e em Minas Gerais, como os Botocudo. Retornou aos Estados Unidos, e ingressou na Universidade da Califórnia, para preparar uma tese em Antropologia. A partir de então, dialoga com grandes expoentes da Antropologia, como Franz Boas. Em 1930, Elisabeth retornou ao Brasil, novamente com ajuda de seu irmão, com o propósito de viajar ao Araguaia. [...] Em 1931, ela retornou aos Estados Unidos, para desenvolver sua tese sobre os Tapirapé, tendo inclusive aula com Radcliffe-Brown na Universidade de Chicago. Mas em 1932, Elisabeth teve sérios problemas de saúde, que impediram a continuidade de seus estudos. Em 1938, ela faleceu no Sanatório Adventista de Loma Linda, deixando apenas um pequeno livro para crianças, chamado “*Red Jungle Boy*”, com apresentação de Franz Boas, onde conta aspectos da infância Karajá (PRESTES FILHO, 2006, p. 267-268, grifos no original).

²⁵⁷ PROPHETA, B. O. *Uma viagem memorável...* 1924, p. 27.

²⁵⁸ Para mais informações sobre o trabalho de Elizabeth K. Steen, consultar o site: <http://karenmcintyre.com/steenindex.htm>. Acesso em: 25/10/2018.

²⁵⁹ Relatório do Tenente Coronel Alencarliense Fernandes da Costa, Encarregado do Serviço de Proteção aos Índios em Goiás, em 5 de janeiro de 1931. SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. Relatório. Museu do Índio, Rio de Janeiro, 1930. Filme380. Fot.10-79 doc.2.

Periódicos da época também publicizaram a visita e o interesse dessa estadunidense em relação aos “aborígenes” do Brasil, desde sua saída de Nova Iorque, a chegada no Rio de Janeiro²⁶⁰, sua viagem deste ponto até a Cidade de Goiás²⁶¹ e de lá até a Ilha do Bananal²⁶². Consta, na *Gazeta de Notícias*²⁶³, que era diplomada em Belas Artes pela Universidade de New York e professora graduada em Arte e em Antropologia, pela Universidade de Columbia. “Afim de aperfeiçoar os seus estudos de arte, realizou interessantes excursões pela Europa e pelo Mexico, onde fez um curso de Arte Azteca com os índios daquele paiz. Antes de partir para o Brasil, diplomou-se em doutora em moléstias tropicaes, na Universidade de S. Francisco da California.”. Havia feito, em 1926, uma expedição nas cabeceiras do rio Doce, no estado do Espírito Santo, divisa com o estado de Minas Gerais²⁶⁴.

Por outro lado, tal publicidade resultou em “protestos” por parte de Propheta. Estes se originaram das notícias veiculadas de que Steen teria vindo ao país para “descobrir” um determinado povo situado na região do rio Araguaia e Xingu, os Tapirapé, com os quais Propheta alegava ter entrado em contato durante sua excursão de 1923, reivindicando para si a primazia nesta “descoberta”. Por isso, apresentou a disponibilidade em acompanhar Steen durante sua viagem de conhecimento, pedido que lhe fora negado pela pesquisadora, da mesma forma que ela havia declinado outras solicitações, fossem de conterrâneos (pessoas estadunidenses interessadas em estudar os povos indígenas brasileiros) fossem de brasileiros (como Maria Eliza de Barros, de Piracicaba-SP²⁶⁵).

Com a recusa da antropóloga estadunidense, Propheta se manifesta por meio de cartas enviadas ao Chefe do SPI em Goiás, o Tenente Coronel Alencarliense Fernandes da Costa, em que considera uma manobra da antropóloga estadunidense, pois a exemplo da atitude da pesquisadora, os estrangeiros julgavam que no Brasil o povo Tapirapé era “cientificamente”

²⁶⁰ Uma exploradora americana que vem ao Brasil, *Correio da Manhã*, 28 de março de 1930, ano 29, n. 10.797, p. 1; Uma exploradora americana que vem ao Brasil. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 28 de março de 1930, ano 12, n. 3469, p. 4; Uma exploradora americana que vem ao Brasil. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 29 de março de 1930, ano 46, n. 16.596, p. 7; O “Western World” de passagem pelo Rio. Uma alumna da Universidade da California que vem ficar em contato com os nossos índios. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 21 de março de 1930, ano 12, n. 3.480, capa.

²⁶¹ Federação Brasileira pelo progresso feminino. A expedição da anthropologista Elisabeth Steen. *Correio da Manhã*, 28 de março de 1930, ano 29, n. 10.814, p. 3; *Gazeta de Notícias* (RJ), 28 de março de 1930, ano, 55, n. 73, p. 8; A anthropologista Miss Elisabeth Steen vae fazer estudos de sua especialidade no Oeste brasileiro. *Diário Nacional*: a democracia em marcha. São Paulo, 30 de março de 1930, ano 3, n. 844, p. 2; Chegou a Goyaz a missão de miss Steen. *Correio da Manhã*, 22 de abril de 1930, ano 29, n. 10.835, p. 2.

²⁶² Em excursão científica, *Gazeta de Notícias*, 16 de abril de 1930, ano 55, n. 90, p. 5.; *O Paiz*, 21 e 22 de abril de 1930, ano 46, n. 16.619-16.620, p. 7.

²⁶³ Em excursão científica. *Gazeta de Notícias*, 16 de abril de 1930, ano 55, n. 90, p. 5.

²⁶⁴ A expedição da anthropologista Elisabeth Steen. *O Paiz*, 28 e 29 de abril de 1930, ano 46, n. 16.626-16.627, p. 8.

²⁶⁵ Relatório do Tenente Coronel Alencarliense Fernandes da Costa, ... 1930, p. 19.

desconhecido²⁶⁶, reivindicando para si o fato de ter sido o primeiro a sumariar algo sobre os Tapirapé, argumentos que veiculou também por meio de periódicos da época. Para sustentar suas argumentações, ele alega ter recebido, ainda em 1910, o título de Delegado Honorário do Serviço de Proteção aos Selvícolas do Brasil.

Desde 1910, pelo menos, os Tapirapé passaram a ter contato com os não indígenas. Charles Wagley (1988, p. 55-59) informa que nesse ano uma expedição brasileira entrou em contato com eles, fato que resultou em muitas mortes por gripe ou outro resfriado. Nos anos seguintes, eles seriam contactados por um grupo de cearenses liderados por Alfredo Olímpio de Oliveira (1911), pelo então inspetor do SPI, Francisco Mandacaru (1912), pelos missionários dominicanos (1914), pelo próprio B. O. Propheta (1923), por Josiah Wilding, da União Evangélica Sul Americana (UESA) e Elizabeth K. Steen (1930). Portanto, as alegações de Propheta, nesse sentido, eram infundadas.

Em resposta a Propheta, Alencarliense justificou que o “problema indígena brasileiro” se constituía em campo aberto para qualquer iniciativa, particular ou coletiva, desde que, para estudo ou evangelização, tais iniciativas agissem por conta própria e se submetessem à fiscalização do SPI²⁶⁷.

De certa maneira, sob os auspícios da fiscalização oficial, abriam-se caminhos para os interessados nos povos indígenas brasileiros, fossem eles brasileiros ou não. Um posicionamento questionado por Propheta ao reivindicar para si a capacidade de “estudar cientificamente” o Tapirapé, algo que, em sua perspectiva, alguns estrangeiros julgavam ser uma prática incapaz a um brasileiro. Junto a esse questionamento, Propheta acusava um antropólogo alemão, descrito por ele como “Schauder”, de se apropriar indevidamente das ideias por ele publicadas n’*O indígena brasileiro* “sem a hombridade precisa de citar o autor.”²⁶⁸.

Atitude desaprovada por Alencarliense, designado pelo SPI o responsável por acompanhar Steen, pela insistência e publicização de seu desprestígio em relação à sua referida expedição, que para o chefe, se revestiu de pleno êxito em que pesem as hostilidades de Propheta para com o SPI, que o havia incluído entre seus colaboradores²⁶⁹.

As correspondências trocadas entre Propheta e Alencarliense foram replicadas por José Mattos, jornalista representante da Agência Americana²⁷⁰. Sua estadia na Cidade de Goiás,

²⁶⁶ Relatório do Tenente Coronel Alencarliense Fernandes da Costa, ... 1930, p. 23.

²⁶⁷ Relatório do Tenente Coronel Alencarliense Fernandes da Costa, ... 1930, p. 22.

²⁶⁸ Relatório do Tenente Coronel Alencarliense Fernandes da Costa, ... 1930, p. 23-24.

²⁶⁹ Relatório do Tenente Coronel Alencarliense Fernandes da Costa, ... 1930, p. 37-38.

²⁷⁰ *Gazeta de Notícias*, 8 de junho de 1930, ano 45, n. 135, p. 3.

junto com Steen²⁷¹, lhe possibilitou entrar em contato com tais correspondências. Ao reproduzir os telegramas e as cartas com o intuito de refutar as opiniões de Propheta, nas edições de junho e julho de 1930, dos periódicos *Gazeta de Notícias* e *Correio da Manhã*, do Rio de Janeiro, Mattos concluiu: “Tal visita foi de tres dias apenas, e, na exposição dele, não há nada que se pareça com estudos de ethologia, ethnologia, tudo ao alcance de um homem, que ameaça “protestar” contra a “pretenção” de uma cientista a estudar uma tribo indigena.”²⁷² Repercutia, dessa maneira, o posicionamento de Alencarliense, até então restrito apenas a Propheta, em âmbito nacional e internacional.

Em meio a polêmicas, Steen realizou sua viagem ao Vale do Araguaia. Sem muitos dados sobre esse evento, consta n’*O Estado*, periódico de Florianópolis, Santa Catarina, que “Miss Elisabeth Steen estabeleceu o seu centro de estudos no interior da ilha do Bananal, onde uma tribo de índios ‘Javahés’, inteiramente inofensiva aos civilizados, ocupa nada menos de sete aldeias, regularmente povoadas. Os índios ‘Javahés’ vivem exclusivamente de agricultura e de suas industrias selvicolas.”²⁷³ Nessa única menção sobre a atividade investigativa de Steen no Vale do Araguaia e sobre os Tapirapé, consideramos que a estadunidense entrou em contato também com os Javaé, porém a ausência de dados não nos permite maiores considerações sobre isso.

Para Viviane Luiza da Silva (2013), E. Steen foi a única antropóloga do período a efetuar um trabalho independente, ou seja, “sem ter o pretexto de acompanhar alguém do gênero masculino”, algo que causava estranheza no meio acadêmico da época. Em entrevista concedida à Maria Amália de Faria, diretora de propaganda da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, publicada em abril no jornal *O Paiz*, no estado do Rio de Janeiro²⁷⁴, Steen afirmou que todos aos quais expôs seu intento a dissuadiram principalmente pelo fato de ser mulher, inclusive o diretor da instituição à qual estava vinculada.

Porém, esse fato e a crise financeira que assolou os EUA, após 1929, lhes foram desfavoráveis, pois explicam, parcialmente, o fracasso do seu trabalho mesmo tendo recebido apoio dos antropólogos Franz Boas e Alfred Kroeber. Por isso, “ela nunca foi capaz de terminar

²⁷¹ Goyaz. *O Paiz*, 21 e 22 de abril de 1930, ano 46, n. 16.619-16.620, p. 7.

²⁷² MATTOS, J. Um caso na excursão científica de miss Steen. O “protesto” extemporaneo de um professor. Comunicado epistolar para a Agencia Americana. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 15 de julho de 1930, ano 30, n. 10.908, p. 6.

²⁷³ Estudos anthropologicos de uma cientista norte-americana. *O Estado* (Florianópolis, SC), 28 de junho de 1930, ano 16, n. 5026, p. 10.

²⁷⁴ A expedição da anthropologista Elisabeth Steen. *O Paiz*, 28 e 29 de abril de 1930, ano 46, n. 16.626-16.627, p. 8.

a sua dissertação e suas publicações só são conhecidas num livro infantil [*Red Jungle Boy*] e num artigo na revista feminina *Good Housekeeping*”, afirma Silva (2013, p. 144).

As reivindicações de cunho nacionalistas de Propheta tem respaldo nas atividades que exercia para além da prática missionária. Em 1922, com vários trabalhos escritos, dentre eles *O Brasil Central (viagens e explorações)*, Propheta se inscreve para o II Congresso Internacional de História da América, realizado no Rio de Janeiro, por iniciativa do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro²⁷⁵.

Mas ainda, prevalecia seu perfil missionário conforme notícias veiculadas n’*O Jornal*, periódico do Rio de Janeiro, em dezembro de 1923²⁷⁶ e março de 1924²⁷⁷, sobre a viagem de conhecimento de Propheta ao Vale do Araguaia a serviço da Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira.

Anos depois, em 1930, suas aparições públicas se intensificaram em virtude da viagem de Steen, configurando parte do “protesto” de Propheta diante do ocorrido. Essas atividades se propunham a contrapor à concepção de que Steen estudaria um povo indígena desconhecido²⁷⁸ e, como resultado disso, a divulgação das ideias contidas no livro *O selvagem brasileiro* e não mais a evangelização dos indígenas, embora o interesse de cristianização desses povos fosse algo implícito em suas concepções ao projetar nos indígenas suas próprias convicções religiosas em afirmações do tipo: eles “[c]rêem em Deus e chamam O Biutcan, isto é, papae grande de cima”²⁷⁹.

Os periódicos *Jornal do Commercio*, *Diário da Noite* e *Correio da Manhã* apontam para o outro perfil assumido por Propheta, o de professor atuante na Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro²⁸⁰ ao apresentar “comunicações geográficas” durante o ano de 1930²⁸¹, mais especificamente entre maio e outubro, quando as notícias sobre a viagem de Steen se intensificaram nos jornais brasileiros.

²⁷⁵ *O Paiz*, Rio de Janeiro, 1 de julho de 1922, ano 38, n. 13.768, p. 8; *América Brasileira*: resenha da atividade nacional. 1922, RJ, Ano 1, n. 9-12, edição do centenário, p. 91.

²⁷⁶ Religião. Evangelismo. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 18 de dezembro de 1923, ano v, n. 1518, p. 7; Religião. O Bandeirante Baptista. *O Jornal*, 25 de dezembro de 1923, ano 5, n. 1524, p. 10.

²⁷⁷ Religião – Missionario aos indios. *O Jornal*, 9 de março de 1924, ano 6, n. 1590, p. 10.

²⁷⁸ O descobrimento da tribu Tapirapé nas regiões do Norte de Matto Grosso. Como o professor Benedicto Propheta descreve ao DIÁRIO DA NOITE o seu encontro com os selvagens que miss Steen pretende descobrir ... – Existem ou não os indios tapirapés? *Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 18 de junho de 1930, ano 2, n. 216, p. 8.

²⁷⁹ O selvagem brasileiro. Conferência realizada na Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro, em 7 de maio de 1930, pelo professor Benedicto Propheta. Expedição de 29 de junho de 1923 a 12 de janeiro de 1924. *Ilustração Brasileira*, Paris, França agosto de 1930, ano 11, n. 120, p. 27-29, p. 29.

²⁸⁰ Sociedade de Geographia. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 5-6 de maio de 1930, ano 103, n. 107, p. 7.

²⁸¹ Sociedade de Geographia. *Jornal do Commercio*, 16 de maio de 1930, ano 103, n. 116, p. 5; *Ilustração Brasileira*. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 3 de outubro de 1930, ano 103, n. 236, p. 6; *Jornal do Commercio*, 27 de fevereiro de 1931, ano 104, n. 49, p. 4; Sociedade de Geographia. *Correio da Manhã*, 6 de maio de 1930, ano 29, n. 10.847, p. 5.

Em meio às tentativas de reconhecimento pelo feito que acreditava possuir, Propheta fez solicitações à referida Sociedade, um empenho maior de esforços no sentido de conseguir do Governo Federal duas coisas fundamentais: “a conversão da Ilha do Bananal num Parque Nacional e uma Expedição Científica para estudar aquella região e a tribo Tapirapé em particular”²⁸².

Entretanto, em que pesem os posicionamentos de Propheta e as polêmicas em que se envolveu, Baldus (1954, p. 560), na *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*, não reconheceu seus escritos como contributos ao conhecimento sobre os povos indígenas brasileiros, sobretudo, os Tapirapé, ainda que aponte para a coleta de dados da língua Tapirapé por parte do missionário.

Em 1923 teve o autor, ministro batista, ligeiro contacto com os Cherente, Karajá e Tapirapé, não chegando, porém, à aldeia dêstes últimos. O pouco que, com grande verbosidade, comunica a respeito das três tribos mencionadas, é confuso e errado demais para ter valor científico. Nas pequenas listas de palavras dêsses índios (pp.353-363) há, ao lado de enganos, alguns vocábulos bem ouvidos.

As manifestações de cunho individual e nacionalistas de Propheta isentaram-se de mencionar a atuação dos missionários protestantes no Vale do Araguaia. Se em 1923 eles não haviam se instalado ainda na Ilha do Bananal, algo que justifica a ausência deles na escrita e na atuação do missionário, em 1930, tanto a Missão protestante inglesa quando a estadunidense buscava evangelizar os povos indígenas da região. A omissão revela um indício que corrobora o interesse dos protestantes brasileiros nos projetos de salvação e civilização por meio do cristianismo.

²⁸² O selvagem brasileiro. Conferência realizada na Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro, em 7 de maio de 1930, pelo professor Benedicto Propheta. Expedição de 29 de junho de 1923 a 12 de janeiro de 1924. *Ilustração Brasileira*, Paris, França agosto de 1930, ano 11, n. 120, p. 27-29, p. 67. A Ilha do Bananal tornou-se Parque Nacional do Araguaia pelo Decreto nº 47.570, instituído pelo Presidente Juscelino Kubitschek, em 1959. Em 1971, ela foi dividida entre Parque Nacional do Araguaia (ao Norte) e Parque Indígena do Araguaia (incluindo o território do povo *Iny*). Em 1998, o Parque Indígena do Araguaia passou a ser conhecido como Terra Indígena Parque do Araguaia (RODRIGUES, 2008, p. 171).

6 EVANGELIZAÇÃO E RESISTÊNCIA: IMPLANTAÇÃO DAS MISSÕES PROTESTANTES NO VALE DO ARAGUAIA

No contexto dos debates sobre missões protestantes em âmbito nacional e internacional houve a efetivação das duas missões que se estabeleceram no Vale do Araguaia (a britânica, em 1925, e a estadunidense, em 1928). Enquanto a primeira contou com apoio de missionários estadunidenses, a segunda agiu de modo exclusivo, em razão do posicionamento institucional da Igreja Adventista do Sétimo Dia que a financiava, embora seus missionários participassem das conferências de cunho ecumênico.

A missão inglesa (UESA) à qual pertenciam Frederick Charles Glass e Archibald Macintyre mantinha um direto interesse no estabelecimento de missões entre os povos indígenas do Vale do Araguaia, desde 1909, quando seus agentes incursionavam pela região, observando o lugar e as pessoas, fazendo anotações e elaborando relatórios com considerações sobre o que e como fazer para evangelizar os indígenas. Em um período posterior, após 1924, agentes da missão estadunidense começaram a visitar e a olhar para a região com os mesmos propósitos. O resultado foi a instalação dessas agências na região nas décadas de 1920 e 1930.

Nesta seção, a análise se dá em torno da efetivação da missões inglesa e estadunidense na região do Vale do Rio Araguaia, sobretudo em relação à forma como ocorreu a implantação, as práticas realizadas entre os povos indígenas, as disputas entre os agentes cristãos católicos e protestantes e o encerramento delas, apontando para a sua pouca influência concernente à evangelização dos povos indígenas, principalmente entre os Javaé, naquele momento, configurando a resistência indígena em relação a esses projetos de salvação e de civilização.

Instaladas as missões protestantes no Vale do Rio Araguaia, percebemos as relações conflitivas que se estabeleceram no lugar em função da concorrência entre vertentes cristãs que se opunham na busca e evangelização dos povos ali existentes. Como representantes de interesses externos e até colonizadores, os missionários davam continuidade a uma prática realizada desde os tempos coloniais, possibilitar a conquista dos indígenas pela evangelização.

Não sendo eles os responsáveis diretos pela expulsão dos indígenas de suas terras, visto que, desde a segunda metade do século XVIII, a política indigenista dos aldeamentos instituía um “espaço vazio”, liberando o livre curso para as frentes²⁸³ de expansão pecuarista com a

²⁸³ A “frente é constituída por bandos móveis de homens que tendem a desalojar qualquer grupo indígena que por acaso venham a encontrar, tratando de aproveitar suas mulheres como amásias ou produtoras de alimentos, enquanto atraem os homens para o trabalho de remeiros, carregadores e outros. Como os bandos de trabalhadores civilizados são pequenos e muito espalhados, é possível a uma sociedade aguerrida resistir à sua penetração” (RIBEIRO, 1957, p. 23 apud MELATTI, 2014, p. 246).

criação de gado (QUEIROZ, 1999), os missionários católicos e protestantes passaram a envidar esforços no sentido de alcançar um maior número possível de indígenas, buscando atuar de acordo com uma “nova” estratégia de evangelização (a política oficial dos aldeamentos já havia se extinguido): reuni-los no espaço circunscrito da missão – também designada base ou estação missionária – ou viver entre eles em suas aldeias.

Ambas as formas tinham como premissa a influência do discurso evangelizador sobre os indígenas, para o que era preciso entrar em contato direto com eles. Assim, preceitua-se a prática alusiva à constituição de uma territorialidade por parte dos dominicanos que, em virtude de terem se instalado primeiro na região do então norte de Goiás, no novo regime político, o republicano, visam não só proteger, mas também exercer o controle sobre esse lugar, eximindo-o da influência e presença dos concorrentes.

Para além da efetivação das missões em si, esta seção, tomando por base a constituição da territorialidade, enseja uma análise elucidativa sobre as disputas em torno do domínio da região por parte dos missionários cristãos em relação à evangelização dos indígenas. Territorialidade entendida, nos limites desta pesquisa, no sentido dado por Sack (1986, p. 19 apud SANTOS, 2009) como

um comportamento humano espacial. Uma expressão de poder que não é nem instintiva e nem agressiva, apenas se constitui em uma estratégia humana para afetar, influenciar e controlar o uso social do espaço, abarcando escalas que vão do nível individual ao quadro internacional. Ou seja, a tentativa de um indivíduo ou grupo para afetar, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relações, e para delimitar e impor controle sobre uma área geográfica. Essa área será chamada de território (grifos no original).

Para os dominicanos, a presença protestante no norte da Ilha do Bananal caracterizava-se como invasão do “território eclesiástico” que cumpriam proteger e controlar. Supostamente alijados do Estado desde 1890, as lideranças católicas reivindicavam providências da representatividade oficial, no sentido de expulsar os concorrentes da região, lançando mão de um discurso que apontava para o perigo de uma invasão imperialista de agentes anglo-saxões no Brasil, personificados na figura dos missionários protestantes.

Estes, por sua vez, estabeleceram seus campos missionários sobrepondo-o ao “território eclesiástico” dominicano, configurando assim, as disputas de ordem religiosa. Tanto o “território eclesiástico” como o “campo missionário” traduzem a “área geográfica de ação de determinado grupo de missionários, enquanto a estação [ou base] missionária era o local onde residia um ou mais missionários.

Cada campo estava sob a responsabilidade de pelo menos um missionário” (NASCIMENTO, 2005, p. 47-8) assumidos, no caso das missões protestantes, por Archie Macintyre e Alvin Nathan Allen. Responsáveis pelas questões administrativas que envolviam a prática missionária na região, Macintyre e Allen eram auxiliados por inúmeros outros missionários que “[v]iam-se como os homens de Deus, seus mensageiros, enviados por Ele para difundirem Sua Palavra não somente em seu país como em outras partes do mundo, procurando cumprir a ordem divina de ir ‘por todo o mundo’ pregando ‘o evangelho a toda a criatura’” (NASCIMENTO, 2005, p. 47-8).

Esta análise se sustenta na narrativa memorialística de Rettie Wilding (1899-?), *Semeando em lágrimas*, escrita aproximadamente três décadas depois do encerramento da Missão Inglesa, e em periódicos oficiais da Igreja Adventista do Sétimo Dia, disponíveis em arquivos online dessa instituição, sendo eles: *Revista Mensal* (1920-1930) e *Revista Adventista* (1931-1940) e *Review and Herald* (?-?), cuja finalidade “é a publicação de textos doutrinários, de aconselhamento e de notícias do avanço do adventismo em território nacional” (PRESTES FILHO, 2006, p. 24) e internacional, dentre eles assuntos relativos à Missão Indígena do Araguaia.

6.1 Missão Indígena Inglesa: lugares em disputa

Como vimos, em 1911, a UESA se constitui do amálgama de agências missionárias menores que já atuavam no Brasil – como a SAEM²⁸⁴ (a quem estavam vinculados Frederick Charles Glass e Archibald Macintyre) e a *Help for Brazil Mission*²⁸⁵ - ou em outros países da América Latina, como a *Regions Beyond Missionary Union (RBMU)*²⁸⁶ (CAVALCANTE, 2014; FANSTONE, 2017; PIEDRO, 2006). Desse período em diante, a UESA (União Evangélica Sul-Americana), por meio de seus missionários, esteve diretamente ligada às intenções evangelizadoras dos povos indígenas do Vale do Araguaia.

²⁸⁴ Criada em 1885 na Inglaterra, seus correligionários atuaram inicialmente na Argentina e depois nos estados de São Paulo e Goiás.

²⁸⁵ Criada em 1892, por James Fanstone, na Inglaterra, para atuar em Pernambuco. James Fanstone era pai do médico-missionário de mesmo nome responsável pela fundação do Hospital Evangélico de Anápolis-GO, em 1927 e também de núcleos protestantes nesta e em outras cidades do interior do estado de Goiás. Cf. CARVALHO, Heliel Gomes de. *James Fanstone: protestantismo, medicina como vocação e legado social na fronteira Goiás na primeira metade do século XX*. Anápolis: Centro Universitário de Anápolis – UniEvangélica, 2015. 115p. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Tecnologia e Meio Ambiente; Centro Universitário de Anápolis, UniEvangélica, 2015. Atualmente Heliel Gomes de Carvalho é doutorando do Programa de Pós-Graduação em História-UFG e desenvolve pesquisas sobre esse médico.

²⁸⁶ Criada em 1873, também na Inglaterra por Grattan e Fanny Guinness com atuação na Argentina e no Peru.

As viagens de conhecimento de Glass e Macintyre desembocaram na fundação da Missão Protestante Inglesa, fundada em 1925, no lugar conhecido como Furo de Pedra e onde depois surgiria a aldeia Karajá de Macaúbas. É dessa missão que nos ocuparemos nesta seção, pautados basicamente nas fontes memorialísticas de Rettie Wilding, médica-missionária que nela atuou entre 1930 a 1937, e nos registros do próprio SPI a respeito do assunto.

Quem dá conta desse interesse é a médica-missionária Rettie Wilding, em seu livro *Semeando em lágrimas* (1979). Trata-se de uma escrita memorialística marcada pela cronologia em que a autora remonta à época em que atuou no Vale do Araguaia, aproximadamente três décadas depois. O livro todo contém 91 páginas. Nele, Rettie Wilding narra sua história e a de outros missionários da missão, como o inglês Josiah Bailay Wilding (1896-1933), com quem se casou em 1932.

Com intenções de chegar aos indígenas do Vale do Araguaia, Josiah Wilding saiu da Inglaterra em outubro de 1924. Na cidade de Goiás, passou um breve período dedicado ao estudo da Língua Portuguesa e, em junho de 1925, rumava em direção à Leopoldina, na companhia de Archie Macintyre, até chegar à Ilha do Bananal em 22 de julho, onde se estabeleceram em um lugar, posteriormente denominado de Macaúbas, no extremo norte da Ilha do Bananal, região fronteiriça ao vilarejo de Santa Terezinha, já no estado do Mato Grosso.

Marielys Siqueira Bueno (1975, p. 10) considerou Macaúbas (*Heriri Hawã*, em *Iny rybè*) como uma aldeia “artificial” por se constituir de grupos indígenas Karajá de aldeias menores como consequência da ação persuasiva dos missionários protestantes que os convenceram a se estabelecerem naquele lugar “previamente selecionado como sede da ação missionária”²⁸⁷.

Provavelmente, a constatação de Bueno se refere ao período posterior a 1935, pois em sua narrativa, Rettie Wilding alude à grande movimentação dos Karajá que “na estação da seca viviam nas praias, e durante a época das chuvas subiam para terra firme”. Ela se referia ao costume dos *Iny* que no verão (maio a setembro) mudam-se para as praias dos rio Araguaia e seu tributário, o rio Javaés, configurando, assim, um movimento de concentração “em menos aldeias na estação cheia” e de dispersão “em um número maior de aldeias nas praias da estação

²⁸⁷ Na etapa presencial do Curso de Educação Intercultural Indígena de Janeiro/Fevereiro de 2019, durante o Tema Contextual Tempo, Espaço e Interculturalidade, coordenado pelo Prof. Dr. Elias Nazareno, conversamos com o estudante Karajá William Lawauri Tapirapé que atualmente mora na aldeia Hawalorá, no estado do Mato Grosso. Segundo suas informações a aldeia Macaúba sofre com o alto índice de alcoolismo, situação que acarreta o aumento no índice de violência, uso de drogas e suicídio. Com vinte e quatro anos, William Lawauri Tapirapé diz estar preocupado com a influência negativa que o uso excessivo da internet pelos jovens da aldeia pode produzir.

seca” (RODRIGUES, 2008, p. 137). Um fator correspondente ao fracasso em “induzi-los a fazer sua aldeia do nosso lado do rio”, ponderava Rettie (1979, p. 75).

Os dois missionários britânicos deram início à evangelização protestante ao “[d]errubar árvores, limpar e plantar a área onde construiriam uma cabana” sob os olhares observadores dos Karajá, que “logo começaram a chegar”. Contudo, a comunicação era precária, pois Joe Wilding (como era conhecido) desconhecia o *Iny rybè*, a língua materna dos *Iny*.

Ao final do ano de 1925, os dois retornaram para a Cidade de Goiás e, em maio de 1926, Joe Wilding voltou para a Ilha acompanhado de Guilherme Cook. Sozinhos, à mercê dos mosquitos, “propagadores de febres” (TOURNIER, 1946, p. 141) ambos contraíram malária, também conhecida como febre intermitente, perniciosa, sezões, maleitas, periódicas, terças e quartãs (SILVA, 2013; MAGALHÃES, 2014).

Além do tratamento de si mesmos, eles eram solicitados para curar pessoas da região e até indígenas que se queixavam, principalmente, de febres como a malária, “originária das emanções deletérias dos pântanos” (MAGALHÃES, 2014, p. 117), tratada com o quinino.

Esse fato levou Joe Wilding a trabalhar por “uma escola, um hospital e um médico”, pois desde o século XIX, “por causa da grande incidência de febres letais o norte era o pior lugar para se viver (MAGALHÃES, 2014, p. 95). Muitos missionários como William Azel Cook e Archibald Macintyre transportavam remédios em suas bagagens para uso em eventuais contatos com pessoas doentes, incluindo os indígenas, e possíveis prescrições de tratamentos. Isso não era tudo, na escrita memorialística missionária, tanto católica quanto protestante, a carência de médicos na região e a dupla função (“pastores das almas e médicos dos corpos”, AUDRIN, 1946, p. 81) se revelam de forma explícita.

Ao percorrer a região em 1897, William Azel Cook, após um período convalescendo de febre, passou a ser chamado pelas pessoas de Pedro Afonso, nas proximidades de Rio do Sono, por indicar remédios para todos os tipos de doenças que as afligiam, embora ele não estivesse preparado ao exercício dessa função, algo lamentado por ele em virtude da carência na região em profissionais desse tipo (COOK, 1909, p. 190-92).

Macintyre (2000) também relata dispor e prescrever tratamento para as pessoas doentes em 1920, embora não fosse médico. Tais fatos aludem à precariedade em relação à presença de profissionais da medicina no então norte goiano como realidade a sustentar a postura de Joe Wilding durante sua prática missionária no Vale do Araguaia.

Em 1927, Macintyre visitou a missão acompanhado dos Canton (um casal de missionários) e assim, Joe Wilding e Guilherme Cook puderam seguir para Anápolis, onde seriam tratados no Hospital Evangélico, fundado por James Fanstone, médico-missionário

também pertencente à UESA²⁸⁸. Se antes, a casa da Missão era uma cabana de folhas de buriti, durante a visita do casal Canton, “uma casa maior e melhor foi construída, feita de tijolos e telhas fabricadas ali mesmo.” (WILDING, 1979, p. 13).

Na intenção de permanecer mais tempo no Vale do Araguaia, os missionários construíram edifícios de alvenaria, conforme indica a Figura 3. A casa da Missão Protestante Inglesa, provavelmente destinada a abrigar os missionários, integrava o conjunto de edifícios erigidos nas proximidades de Furo de Pedra, por volta de 1930. Ladeada por árvores, a nova construção distinguia-se da anterior não apenas em relação ao tipo de material utilizado, mas também por ser mais ampla e por representar a atuação dos missionários no espaço delimitado.

Provavelmente, a cabana, primeira edificação da missão, representava um caráter de rusticidade segundo os padrões europeus, mas peculiar ao ambiente dos *Iny*, que construíam suas casas de “grandes esteiras de fibras de buriti distendidas sobre armações de varas” (EHRENREICH, 1948, p. 34).

Construir uma casa de alvenaria, significava, à época, a negação dos padrões de construção de casas dos *Iny*, como se estivessem negando, simultaneamente, os conhecimentos indígenas forjados pela enação naquele ambiente, pois o material utilizado (folhas de buriti) cumpria o papel de amenizar a elevada temperatura da região, como mostra a figura 3.

²⁸⁸ James Fanstone (1890-1987), um médico missionário nascido no Brasil, mas com nacionalidade inglesa, enviado pela União Evangélica Sul Americana (UESA), se estabeleceu em Anápolis em 1925 por considerá-la uma importante “cidade de futuro”. Foi o responsável pela fundação do Hospital Evangélico de Anápolis em 1927, história narrada no livro *Aventura Missionária no Brasil e a incrível história do Hospital de Anápolis*, editado por Baird Fanstone (2017).

Figura 3: Edifício novo da Missão protestante de Furo de Pedra²⁸⁹.



Fonte: Acervo Arquivístico do Museu do Índio.

Somente Joe Wilding retornou à Ilha do Bananal. Sozinho na Missão, após a saída do casal Canton e de Macintyre, ele deu início à escola. De manhã ensinava e à tarde seu tempo era gasto no tratamento de doentes: “fazia curativos, extraía dentes e com o que sabia usava os medicamentos que possuía” (WILDING, 1979, p. 14).

Praticamente todos os dias chegavam pessoas doentes que eram colocadas por Joe Wilding em “camas simples de varas e ramos de palmeiras”. Além das atividades na escola e do tratamento aos doentes, Wilding dedicava, sempre que possível, um tempo às visitas em outras aldeias e também às visitas aos doentes de lugares distantes.

Em julho de 1928, Joe Wilding receberia a visita de Geraldo Golden e do casal João e Ana Kirkwood. Enfraquecido pelos frequentes ataques da malária, Geraldo Golden achou por bem leva-lo à Inglaterra, onde chegariam em novembro do mesmo ano. Recuperado, Joe retornou para a Ilha do Bananal, em 1930, mesmo ano em que Rettie chegou ao Brasil para atuar como médica-missionária.

Formada em Medicina na Universidade de Glasgow, Escócia em 1923, antes de vir ao Brasil, passou seis meses em atuação missionária na Índia, entre setembro de 1929 a março de 1930, pela UESA. Provavelmente, Joe e Rettie tenham viajados juntos rumo à Ilha do Bananal no ano de 1930, acompanhados de outros missionários (João e Ana Kirkwood com a filha

²⁸⁹ O povoado Furo de Pedra (futura aldeia Macaúbas) situava-se abaixo da aldeia Santa Isabel, no extremo norte da Ilha do Bananal, região fronteira ao povoado de Santa Terezinha, MT.

pequena). Em todos os lugares que passavam, as ações se compunham de doação de medicamentos, tratamento de doentes e difusão do protestantismo. O período de duas semanas para se chegar ao norte do rio Araguaia onde estava instalada a missão foi descrito por Rettie:

Todos os dias da viagem rio abaixo, por volta das onze horas da manhã, descíamos numa praia para preparar uma refeição. A primeira coisa a fazer era achar lenha para fazer o fogo, em seguida cozinhávamos arroz e carne seca. Às vezes éramos felizes e conseguíamos uma tartaruga ou um pato selvagem, e muitos ovos de tartaruga dos Carajás. Nosso “chá da tarde” consistia de ovos de tartaruga, rapadura e farinha de mandioca. Parávamos às tardes, antes do pôr do sol, para jantar, armávamos nossas barracas, estendíamos nossos cobertores e íamos dormir (WILDING, 1979, p. 24-25).

Altamente influenciados pela cultura indígena, desde o início, os missionários, em alguns dias, foram seguidos por duas canoas de Karajá. A observação sempre fez parte das relações de contato estabelecidas entre missionários e indígenas, não apenas nas viagens, mas também quando os missionários estavam em atuação. Rettie relata que homens, mulheres e crianças Karajá visitavam a Missão demoradamente.

Eles ficavam o dia inteiro, quando “[s]implesmente entravam na casa sem a menor cerimônia, e se punham em todos os cantos. Quantas vezes, ao entrar no meu quarto encontrei um Carajá – todo pintado – deitado na minha cama! Eles eram simples como crianças.” (WILDING, 1979, p. 26). Ocasão em que observavam a médica-missionária enquanto ela tratava doentes não indígenas. Ao observá-la, eles a procuravam para “toda espécie de curativo” (p. 25).

Dado o atendimento aos doentes ter ficado cada vez mais frequente, mais reformas na velha casa foram necessárias “remendando, caiando as paredes por dentro e por fora, remendando o piso e o teto” até que o hospital fosse construído. Com a ajuda de indígenas e não indígenas, várias construções faziam parte da Missão: casas, dispensário, escola, quarto para os indígenas e igreja.

De passagem pela Missão em 1932, Hermano Ribeiro da Silva (1948, p. 150) afirma que o vilarejo continha três casas e dezenas de ranchos de hóspedes, além de “um acampamento de morféticos” a uma certa distância. Tal estrutura tinha a função de atender “comitivas transportando doentes em busca de tratamento” oriundas de regiões do estado do Maranhão e das margens do rio Tocantins. O tratamento era gratuito e cobrava-se, de quem podia pagar, apenas os remédios. Geralmente, essas comitivas compunham-se de famílias que hospedavam por ali e somente partiam mediante a melhora do doente (WILDING, 1979, p. 47).

A atuação de Rettie não se limitava à Missão. Era seu costume visitar a aldeia Karajá, situada próximo do lugar onde estava. Interpretada, ora pelo chefe ora por outra pessoa que conhecia razoavelmente a Língua Portuguesa, Rettie difundia o discurso cristão calcado na concepção paternalista de um Deus que enviou seu Filho para morrer pela humanidade.

Dispondo basicamente da oralidade, Rettie dividia sua atuação em dois momentos: primeiro, a explicação e depois a prática religiosa ou oração, uma maneira de “falar com Deus todos os dias” (p. 45). Exercida por Rettie com intuito pedagógico, a missionária pretendia que os Karajá exercessem a prática da oração cotidianamente, estimulando-os nesse sentido. Isso significava a assimilação do discurso protestante por parte do chefe e de outros Karajá da aldeia.

Para eles, a prática da oração somente tinha pertinência após a confirmação de que o Deus apresentado por Rettie entendia a língua Karajá. Diante da afirmativa, a oração de três indígenas Karajá envolvia uma solicitação: que Deus “viesse busca-los quando estivessem morrendo e os levassem para o Céu” (p. 45). Além da prática religiosa, Rettie afirma que os Karajá procuravam os missionários protestantes para outro tipo de confirmação: “saber a verdade acerca das coisas que lhes haviam sido ditas por pessoas do outro lado do rio” (p. 46).

Provavelmente, tais coisas diziam respeito à prática evangelizadora dos padres dominicanos instalados do outro lado do rio, como que a dizer que o assédio cristão aos povos indígenas do Vale do Araguaia havia se estabelecido na região.

Semanalmente, ela e Ana Kirkwood atravessavam o rio Araguaia até atingir as margens do lado direito, no estado de Mato Grosso, para se reunirem com mulheres brasileiras e doar medicamentos. A atuação de Rettie conflitava diretamente com as ações dos dominicanos que já atuavam na região do norte do Vale do Araguaia, desde 1896. EM uma dessas visitas, Rettie conta que

Algumas mulheres pareciam estar com medo e percebemos que elas estavam aguardando a visita de um padre e temiam que ele chegasse e as encontrassem ouvindo nossa mensagem, pois elas estavam proibidas de assistir nossas reuniões.

Ouvimos dizer que havia mais pessoas enfermas no interior da mata, e por isso partimos a pé a fim de visita-las. Ao chegarmos numa casa, a família veio à porta, olharam desconfiadamente e ficaram sem saber se convidavam a entrar ou não. Dissemos ter vindo para ajudar o homem da casa que se encontrava doente, foi então que eles permitiram que entrasse, e examinasse o doente e lhe ministramos remédios; mesmo assim sentimos que não éramos bem-vindas (WILDING, 1979, p. 28).

Em 1930, a intenção de Rettie seria passar um período de estudos intensivos da Língua Portuguesa na Cidade de Goiás. Seu intento logrou êxito por causa da passagem da Comitiva do Coronel Alencarliense, em nome do SPI no Vale do Araguaia, a quem se juntou Rettie rumo

a Leopoldina. Ouvir o Coronel falar sobre outros povos indígenas da região, tais como os Javaé, Tapirapé e Xavante, e os projetos para civilizá-los, produziu na médica-missionária a vontade de evangelizá-los, ela conta.

Seguia na comitiva a estadunidense Elizabeth Kilgore Steen, que fez companhia para Rettie durante a viagem de duas semanas até chegarem a Leopoldina. Em cada lugarejo que passavam, Rettie narra a demanda existente de doentes que a aguardavam para receber tratamentos e remédios (WILDING, 1979, p. 33)

No trajeto passaram pelo Posto Indígena do SPI, criado em 1928, em Santa Isabel, onde viviam aproximadamente duzentos Karajá. “Eles ainda conservavam seus costumes, embora fossem parcialmente civilizados”, ela conta.

Nesse lugar, assistiu uma dança de Aruanã. Já nas proximidades de Leopoldina, receberam notícias sobre a Revolução de 1930, impossibilitando os serviços de correios, pois nenhum trem trafegava para São Paulo. Ainda assim, Rettie, Steen e outras pessoas seguiram de caminhão para a Cidade de Goiás. O período era de muita apreensão conforme sua narrativa:

Antes de chegarmos à cidade, tivemos de continuar a pé, porque todos os veículos estavam sendo confiscados. Encontramos soldados a postos em todos os lugares, e ninguém era permitido deixar a cidade sem licença especial. Circulava toda espécie de boatos – os rebeldes iam atacar a cidade e outros mais. Que alívio quando chegamos à casa dos missionários em Goiás.

[...]

A revolução foi rápida e terminou logo. (WILDING, 1979, p. 35).

No início de 1931, Rettie seguiu para Anápolis para trabalhar no Hospital Evangélico como anestesista e laboratorista. Seria uma ótima oportunidade para treinar o português, além de ter encontrado uma companheira para atuar juntas na Ilha do Bananal, a enfermeira estadunidense Esther Blowers. Em junho de 1931, Rettie, Esther Blowers e uma cozinheira brasileira partiram rumo à Ilha com uma bagagem específica, composta de “equipamento hospitalar, para a montagem de um hospital” (p. 41). Enquanto aguardavam para descer o rio em Leopoldina, elas visitavam as mulheres da cidade, as convidando para as reuniões protestantes realizadas à noite.

A espera durou cinco semanas, período utilizado no tratamento de doentes e difusão do protestantismo. Em 5 de agosto de 1931, depois de oito dias viajando de lancha-motor, chegaram à Missão. Foi preciso a construção de mais dois quartos atrás do dispensário para uso dos doentes que sempre chegavam, desde febres como malária a doenças como cataratas e lepra, até porque, já existia junto à Missão, o atendimento aos leprosos desde 1925, sob a responsabilidade de Josiah Wilding e Archibald Macintyre, fato que resultou no surgimento do

primeiro leprosário filantrópico de Goiás, o Leprosário Macaúbas (também conhecido como Colônia de Leprosos), no qual Rettie atuou até 1937, quando, enfim, seria transferida para o Hospital Evangélico em Anápolis. Para Leicy Francisca da Silva (2013, p. 172),

[a] carência de assistência médica e a presença de um grande número de atingidos pela lepra, divulgada pelos discursos dos médicos sanitaristas que visitaram a região, podem ter sido, junto à expansão do trabalho da Missão Evangélica Sul Americana, os propulsores da construção do primeiro leprosário filantrópico de Goiás. [...] Os pacientes atendidos recebiam como tratamento a aplicação do óleo de chaulmoogra, que representava o que havia de mais moderno no cuidado das chagas causadas pela doença.

Além do hospital, Rettie cuidava de um coral e de um grupo de mulheres. Em seus dias de folga, visitava as aldeias Karajá, pessoas que haviam recebido tratamento na Missão e Santa Terezinha, um povoado católico situado à margem direita do rio Araguaia, no lado do estado do Mato Grosso. Ela mesma narra essa visita:

“Depois disso fui à aldeia Católica Romana, do outro lado do rio visitei muitas pessoas, mas fui advertida a não voltar, o que fiz na semana seguinte. Tendo levado um bandolim cantei e isto as atraía.
[...]
Ao voltar novamente à aldeia Católica Romana, no outro lado do rio, o padre veio encontrar-me com espingarda na mão proibindo-me de descer da canoa. Diante disto achei mais prudente deixar de ir lá por algum tempo” (WILDING, 1979, p. 45, 46).

De acordo com a narrativa de Rettie, os dominicanos planejavam expulsá-los da Ilha do Bananal, planos mudados após um deles ser atendido no hospital da Missão: “Ele que tinha sido nosso inimigo, tornou-se nosso amigo, e contou às pessoas do outro lado que ele tinha recebido de nós só demonstrações de bondade e carinho” (p. 46). Em que pesem tais circunstâncias, as resistências por parte dos dominicanos continuaram.

De passagem por Conceição do Araguaia, onde desde 1896 havia se estabelecido uma missão dominicana liderada por Frei Gil Vilanova, em direção ao Pará, Rettie afirma que “os padres viviam gabando que jamais consentiriam que um missionário ficasse ali” (p. 53) dado “que o bispo de Conceição tinha comprado a Ilha do Bananal” (p. 62).

Havia uma estratégia discursiva utilizada pelos dominicanos, no intuito de manter o domínio sobre o “território eclesiástico” por eles delimitado, exposta na narrativa da médica-missionária, que se constituía em fazer com que as pessoas rejeitassem seu tratamento apelando para a autoridade religiosa: “Um dos homens que viajava conosco, disse que o padre de

Conceição havia espalhado entre o povo panfletos dizendo-lhes que não nos procurassem para tratamento, porque embora meus remédios curassem o corpo, condenava a alma!” (WILDING, 1979, p. 59).

Havia um entendimento à época que os protestantes eram considerados hereges pelos padres católicos, sendo assim, todos os que com eles compartilhassem concepções ou fossem por eles beneficiados com tratamentos médicos também seriam. Contudo, Rettie se firmava na carência de médicos naquele período, em todo o Vale do Araguaia, para certificar-se de que ela não seria expulsa daquele lugar.

Para Rettie, tudo isso compunha atitudes persecutórias em relação ao trabalho protestante e assumia uma feição diferente a cada dia, já que até o encarregado do serviço dos correios fora proibido pelo padre de Santa Terezinha de entregar as cartas do pessoal da missão protestante. Isso porque tal serviço era executado pelos padres dominicanos. Mensalmente, as canoas levavam 20 ou 22 dias para subir aproximadamente 1.300 quilômetros em busca das malas postais, em Leopoldina (TOURNIER, 1942, p. 24).

Diante do fato, a própria Rettie teve que ir falar pessoalmente com o padre que lhe mostrou “os prédios que estavam construindo e disse que planejava um hospital e que teria uma médica para dirigi-lo” (p. 63). Algo que nunca aconteceu, afirma. Entretanto, em 1932, ao pernoitar na casa de frei Gabriel, Hermano Ribeiro da Silva (1948, p. 147) se refere à construção de uma igreja e de um colégio de alvenaria, além das construções já existentes: a residência do padre e os ranchos destinados à hospedagem dos mais de cento e sessenta empregados. Não há menção de que os dominicanos pretendessem construir um hospital, tal como preconizado para Rettie.

O padre persistia em sua estratégia de resistência, continua Rettie, por meio de cartas enviadas à Missão Protestante, nas quais insinuava tratar-se de uma religião falsa em virtude das “muitas seitas” existentes. Muitas dessas cartas não eram respondidas. O fato de não as responder, levou o padre a ameaçá-los.

Caso não respondessem, iria denunciá-la ao “Governador do Estado e ao Presidente do Brasil, por prática de Medicina sem a devida licença” (p. 63). De acordo com a médica-missionária, ela havia recebido permissão do Governador para clinicar (p. 64). Também é mencionada na narrativa de Rettie a expulsão de Frederick Kegel, missionário protestante escocês, que havia se estabelecido entre os Tapirapé, em 1932, por dois freis e alguns homens indígenas e não indígenas (p. 68)²⁹⁰.

²⁹⁰ Charles Wagley (1988, p. 59) afirma que F. S. Kegel morou com os Tapirapé entre 1932 e 35, durante as estações da seca. Sua permanência durava um mês ou mais vivendo numa pequena casa próximo da aldeia, quase

Situação semelhante enfrentaram os missionários protestantes que atuavam entre os Terena, em 1920, quando Alexander Rattray-Hay, da ISAMU (*Inland South American Mission Union*), foi expulso da Reserva de Taunay pelos “católicos” e seus aliados “sob a acusação de instigar os índios contra o órgão protetor [SPI]”. Com a mesma estratégia jurídico-política, apelar para os direitos constitucionais de liberdade de culto, os missionários retomaram suas atividades em 1925, já não mais com a ISAMU, esfacelada com o conflito, mas com a SAIM (*South American Indian Mission*) (MOURA, 2001, p. 42).

A Missão Protestante estabelecida em Macaúbas, nas proximidades de Furo de Pedra, abrangia, por volta de julho de 1932, “mais de cem pessoas na sede da Missão para tratamento, além de vinte e seis crianças na Escola e vinte e oito leprosos” (p. 65). O Leprosário Macaúbas, como era conhecido, passou a ter, no ano seguinte, cinquenta e três pessoas. Com a saída dos missionários protestantes da região da Ilha do Bananal, ele passou a ser subvencionado pelo Estado e pelo Município (SILVA, 2015, p. 47), sendo extinto em 1943. Parte dos leprosos seria enviada para o estado do Pará e parte para a Colônia Santa Marta, em Goiânia.

Um trabalho bem visto para a região do Vale do Araguaia, principalmente para os moradores da região do então norte de Goiás, dado seu caráter filantrópico, porém não atendia as expectativas da UESA: a evangelização dos povos indígenas, não obstante as tentativas de Josiah Wilding em evangelizar os Karajá e de João e Ana Kirkwood em buscar estabelecer contatos com os Javaé (SILVA, 1948, p. 150-151).

O resultado desta não correspondência entre trabalho e expectativa foi o encerramento das atividades dos missionários estrangeiros. Segundo Rettie: “A Missão em Londres, reuniu-se e decidiu encerrar o trabalho na Ilha do Bananal, porque estava se tornando cada dia mais brasileiro o trabalho, enquanto nosso objetivo era alcançar os índios. Os crentes brasileiros ficariam responsável pelo trabalho” (p. 80).

Não foi possível obter os dados desse trabalho após 1935. Nossas fontes se constituíram, basicamente, na escrita memorialística da médica-missionária, fato que impossibilitou a identificação de quem seriam os “crentes brasileiros” destinados conduzir a evangelização de outros brasileiros da região, porém, deduzimos tratar-se de missionários vinculados à Junta de Missões Nacionais da Igreja Batista, pois muitos estudantes Karajá do curso de Educação Intercultural Indígena da UFG afirmaram – na etapa de 2019 (entre 11 e 15 de fevereiro) nas

sempre acompanhado por um guia brasileiro. Em 1935, Kegel foi o responsável por apresentar Herbert Baldus aos Tapirapé, período em que os ambos permaneceram dois meses entre esse povo. Muitas das informações que Baldus cita em *Tapirapé – tribo Tupi no Brasil Central* (1970) tem como fonte as informações repassadas por Kegel. Para Wagley, até 1952, período da chegada das Irmãzinhas de Jesus para atuar entre os Tapirapé, Kegel foi o não indígena mais influente entre eles, atraindo para si relações de amabilidade e de repulsa.

aulas do Tema Contextual *Tempo, Espaço e Interculturalidade*, coordenadas pelo professor Dr. Elias Nazareno – que a Igreja Batista atua entre eles, embora não tenham indicado o período de quando teria iniciado essa evangelização.

Informação que, ao ser cotejada com os estudos de Paulo Julião da Silva (2016, p. 25-26), nos leva a ponderar sobre a possibilidade de que a continuidade do trabalho da missão inglesa, no sentido religioso, tenha ficado a cargo dos missionários da Igreja Batista. Para o pesquisador mencionado, a Convenção Batista Brasileira (CBB) iniciou seu trabalho de evangelização das regiões interioranas do Brasil após 1925.

Rememorando o interesse demonstrado por essa instituição protestante na evangelização do então norte de Goiás, desde 1905, interesse personificado em Benedicto Odilon Propheta (até 1923) e Zacharias Campello (até 1939), é bem provável que a presença batista entre os *Iny* corresponda ao período da saída da Missão Inglesa da Ilha do Bananal.

As resistências à evangelização protestante por parte dos padres dominicanos na região do Vale do Araguaia antecederiam o período em que Rettie esteve na Missão. De acordo com Maria Fátima Roberto (1983, p. 90), em 1924, a revista católica “Salvemos nossos índios” noticiou pela primeira vez a inserção protestante no território “aberto e desbastado” pelos dominicanos de Conceição e de Porto Nacional, em referência aos missionários batistas que procuravam invadir a região, assim pensavam, por meio do trabalho de Zacharias Campello, missionário batista que atuou entre os povos indígenas Krahô e Xerente, entre 1926 e 1939.

Esse conjunto de estratégias de resistência à atuação protestante pelos dominicanos procurava atingir desde o público católico às instâncias de poder. De acordo com José M. Audrin, frei Alberto, em 1925,

vendo os Protestantes ingleses iniciarem sua propaganda na Ilha do Bananal, bem em frente ao nosso posto de Santa Terezinha, atravessou o braço do Araguaia que separava as duas missões, e abrindo o chão que não queria ver invadido e conquistado pelos inimigos de Maria, enterrou nele uma garrafa em que colocara uma prece fervorosa, junto com uma estampa da Virgem Imaculada (1946, p. 170).

Mesmo com recursos oriundos das agências missionárias norte-americanas e britânicas, Audrin relata que protestantes, e também os espíritas, não consolidaram seus trabalhos na Ilha do Bananal (p. 128), fato creditado às táticas utilizadas por frei Alberto, antes de morrer, em 25 de outubro de 1925.

Poucos anos depois, os herejes do Bananal, desanimados pela indiferença dos moradores e dos índios, vencidos pelas dificuldades de uma existência sem conforto, renunciavam à sua infeliz catequese. Era certamente nosso Frei

Alberto que do Céu conseguira, enfim, o milagre por ele tão desejado na terra (AUDRIN, 1946, p. 170)

Para além das estratégias religiosas de frei Alberto, Audrin ainda relata que, após Dom Domingos Carrerot visitar os Javaé por pelo menos três vezes (a primeira foi em 1922, a segunda em 1924 e a terceira em 1925), ele redigiu um relatório, em 1925, endereçado ao Presidente do Estado de Goiás. Dentre outras coisas, por meio desse documento, Dom Domingos

[a]visava energeticamente o Governo Goiano, e por seu intermédio o Governo Federal, a respeito do perigo da invasão norte-americana, nesse torrão magnífico do Brasil. Pedia providências urgentes para se opôr à ação dos ministros protestantes, que experimentavam localizar-se, sob pretexto de evangelização, nos pontos melhores da Ilha (AUDRIN, 1946, p. 220).

Certamente, era nessa postura de Dom Carrerot que o padre que resistia às intenções de Rettie, nos anos 1930, se baseava ao argumentar que os protestantes seriam expulsos da Ilha ou que a mesma seria comprada pelos dominicanos. Não chegou a tanto. “Os protestantes Ingleses, os Adventistas Americanos empreenderam muito na Ilha do Bananal; chegaram com muitos recursos e... tudo finalmente abandonaram”, concluiu Audrin a respeito desse assunto.

O fato é que viajantes como Hermano Ribeiro da Silva, que passou pela Missão Inglesa, em 1932, percebia o caráter concorrencial entre as duas agências evangelizadoras, embora, na sua visão, elas não entrassem em disputa direta, até porque, não se avistavam. Em sua narrativa, Hermano questiona o motivo de tais missões se estabelecerem tão próximas, “havendo tão dilatadas distâncias”. Para ele, a resposta estava nas divergências entre os princípios religiosos defendidos por elas e também pela intenção de abarcar o maior número possível de adeptos (RIBEIRO, 1948, p. 149).

Uma década depois da primeira publicação contestando a presença protestante no “território eclesiástico” dominicano, a revista “Mensageiro do Santo Rosário” fazia referências aos batistas, metodistas e adventistas como invasores, não apenas no sentido religioso, mas também no tocante à soberania nacional, havendo a necessidade de alertar o Estado nos seguintes termos: “Não se iludam certas autoridades fracas ou complacentes diante dessas investidas de adventícios insidiosos, ambiciosos e audazes. O bem público, a união nacional, a paz, tanto os bons costumes e a Religião estão em jogo e em perigo” (Revista Mensageiro do Santo Rosário apud Roberto, 1983, p. 90).

Nesses confrontos estavam em jogo a disputa pela atuação em regiões onde havia maior concentração de indígenas, sobretudo na Ilha do Bananal e arredores, incluindo os Javaé. Ainda

a revista “Mensageiro do Santo Rosário” noticiou dois conflitos entre dominicanos e protestantes, em 1934 e 1936. O primeiro deles, já mencionado por Rettie, envolvia Frederick Kegel, que missionou entre os Tapirapé de 1932 a 1935. O outro envolvia Zacharias Campello, cuja atuação ocorria entre os Xerente, em Piabanha, atual Tocantínia, no estado do Tocantins (ROBERTO, 1983, p. 91-94).

Sob acusações de roubo de duas crianças Tapirapé para serem evangelizadas e educadas na Missão Protestante Inglesa, em Macaúbas, os dominicanos solicitaram ao governo do Pará a abertura de inquérito para averiguar as denúncias contra Frederick Kegel. Ao final, ele foi absolvido, contrariando as intenções dos freis dominicanos, os quais, com a ajuda de indígenas e não indígenas, acabaram por expulsá-lo no ano seguinte, em 1935.

Em relação ao episódio envolvendo Zacharias Campello, ele relata em sua memória autobiográfica, “o encontro Padre-Pastor”, em Porto Nacional, no início de maio de 1936, em pleno “território eclesiástico” dominicano. O tal encontro, segundo Campello, teria sido uma estratégia articulada pelos políticos locais, na qual eles lançavam mão da prática missionária de propagação do protestantismo em praça pública para se contraporem aos dominicanos (CAMPELO, 1970, p. 215-217). Alegando liberdade religiosa, a Campello foi garantido, pelo Governo de Goiás, a liberdade de culto.

Com retornos esporádicos à Ilha do Bananal, até 1937, Rettie declara que após esse período não havia mais nenhum missionário estrangeiro atuando na região. Em síntese, três fatores concorreram para o fim da Missão Protestante Inglesa de Macaúbas: o decréscimo no montante financeiro destinado a custeá-la, com a morte do patrocinador escocês, “doador do dinheiro para a construção do Hospital” (WILDING, 1979, p. 70), em 1932; o combate dos padres dominicanos à prática protestante exercida em seu “território eclesiástico”, em nome da primazia e da exclusividade da evangelização dos povos indígenas do Vale do Araguaia; e, por fim, a exiguidade das adesões dos indígenas desse lugar à cosmovisão protestante, fato anunciado nas narrativas memorialísticas dos missionários e na historiografia regional, referente ao período delimitado.

6.2 Missão Indígena Estadunidense: um plano continental de evangelização

O interesse dos missionários vinculados à Igreja Adventista do Sétimo Dia foi posterior ao das agências anteriormente mencionadas. Tem início em 1925, quando Carlos Heinrich

(1886-1962) passou a residir próximo aos indígenas do então Norte de Goiás para, junto com a assistência médica, evangelizá-los.²⁹¹

Carlos Heinrich era de Hannover, Alemanha, onde estudou medicina e teologia. Veio para o Brasil em 1909, começando, de maneira autônoma, a atuação missionária a partir de meados de 1920, tendo como aliada a medicina. Seu discurso causava estranheza aos ouvintes, mas nem as pessoas nem as lideranças religiosas católicas o questionavam, com receio de que fosse embora, tal era a necessidade de médico na região.²⁹² Foi pioneiro na propagação do adventismo no então norte goiano, especificamente, em São José do Tocantins, atual Niquelândia, onde se estabeleceu e manteve contato com povos indígenas da região, como os Xerente.

Seu interesse nos povos indígenas representava uma resposta aos apelos missionários veiculados pelos líderes adventistas nos periódicos dessa igreja, na década de 1920. Embasados nas atividades missionárias entre os indígenas que viviam nos arredores do Lago Titicaca e entre os Campa, em Chanchamayo, na bacia superior do Amazonas, no Peru,²⁹³ os líderes adventistas elaboravam planejamentos financeiros para dar início à evangelização propriamente dita.

Os argumentos postos por eles para estabelecer fundos monetários eram que os povos indígenas reivindicavam a presença de professores com vistas à compreensão do cristianismo. Nesse sentido, o professor estava sempre vinculado aos ensinamentos religiosos e não laicos, como percebeu tempos antes a professora Leolinda Daltro. Por isso, além das 221 línguas em que o adventismo era propagado, seria oportuno começar a evangelização dos povos indígenas da região central do Brasil: “os Charentes às margens do Rio do Somno; os Carajás na grande Ilha do Bananal; no interior do estado, os Chavantes no Rio Araguaya, na região do Rio das Mortes; e outros.”²⁹⁴

A área de abrangência desses povos, argumentava Carlos Heinrich, circunscrevia a região entre o lugar em que Stahl e Davis – missionários adventistas – atuavam,²⁹⁵ uma região para além do ponto terminal da estrada de ferro e de “todas as conveniências modernas, sim,

²⁹¹ NEILSEN, N. P. *Revista Mensal*. São Paulo, dezembro, 1925, V. 20, n. 12, p. 7.

²⁹² Indian work in Goyaz. *Review and Herald*. Takoma Park, Washington, DC., April 28, 1927. V. 104, n. 17, p. 17-19.

²⁹³ SPIES, F. W. Nossos Selvícolas. *Revista Mensal*, São Paulo, julho 1926, v. 21, n. 7, p. 9.

²⁹⁴ SPIES, F. W. Nossos Selvícolas. *Revista Mensal*, São Paulo, julho 1926, v. 21, n. 7, p. 10-11.

²⁹⁵ Stahl atuava no Peru e Davis no extremo norte do Brasil, região de fronteira com a Venezuela.

para além da civilização”²⁹⁶ onde não havia nenhum missionário, ele afirma. Tal argumento seria reiterado por Alvin Nathan Allen, pouco tempo depois:

Emquanto o pastor Stahl e seus coobreiros estão rompendo caminho para o oriente, através das grandes florestas do Amazonas, nós temos de avançar para o occidente, levando esta mensagem através das densas florestas do Brasil, dando a ultima mensagem de misericórdia às muitas tribus de selvicolas que jamais a ouviram. Existe entre nós uma distancia de uns tres mil kilometros, onde nunca tivemos um obreiro; mas este território tem de ser atravessado.²⁹⁷

Assim, em 1927, todos os recursos financeiros adquiridos pela Sociedade de Missionários Voluntários seriam destinados ao início da evangelização dos indígenas em Goiás, como parte de um plano continental voltado para a América do Sul e não apenas para a região central do Brasil,²⁹⁸ porém, dado a consolidação missionária em outras regiões latino-americanas, a prioridade era iniciar a evangelização dos indígenas goianos. A intenção de Carlos Heinrich era de atuar entre os Xavante, visto que constituíam “uma grande tribu, e todos teem medo delles.” Dessa forma, a adesão desse povo ao cristianismo iria despertar a atenção de outros povos indígenas, pois eram temidos por eles.²⁹⁹

Embora atuando de maneira isolada e autônoma entre os indígenas no norte de Goiás, Carlos Heinrich sempre remetia solicitações à União Sul-Brasileira³⁰⁰, administrada na época

²⁹⁶ Neilsen, N. P. Relatório do Presidente da União Sul-Brasileira. O Trabalho Entre os Indígenas de Goyaz. *Revista Mensal*, março 1927, V. 22, n. 3, p. 2.

²⁹⁷ NEILSEN, N. P. Episodios da viagem para os indios Chervantes. *Revista Mensal*, setembro 1927, v. 22, n. 9, p. 1-2.

²⁹⁸ “No correr de 1927 penetrou-se em cinco novas regiões da America do Sul. O território da bacia superior do Amazonas foi penetrado pelo pastor F. A. Stahl e seus companheiros. O pastor J. L. Brown iniciou o trabalho no Pará e em Manaus. O pastor A. N. Allen fez uma viagem de exploração ao longo do rio Araguaya, dispondo-se para estabelecer alli uma missão permanente. Elle e seus auxiliares acham-se agora em caminho para a missão. O irmão Pedro Kalbermatter começou o trabalho em Huanta, perto do centro da grande tribu de indios Quechua, na região andina.” *Revista Mensal*, São Paulo, agosto de 1928, v. 23, n. 8, p. 16. Já em 1929, no país as missões adventistas atuavam “entre os Índios, no extremo norte do Brasil, assim como no Baixo e no Alto Amazonas, e no centro deste vasto Brasil.” NEILSEN, N. P. A casa de Deus. *Revista Mensal*, São Paulo, julho de 1929, v. 24, n. 7, p. 3 – “Temos nossas missões estabelecidas em pontos estratégicos dos quaes avançamo s para o centro. Estamos trabalhando no oeste, entre as tribus selvagens da região do alto amazonas, perto de Iquitos—a uns tres mil kilometros da desembocadura desse grande rio. Trabalhamos também no extremo norte do Brasil, entre os chamados “índios Davis”. Trabalhamos, ainda, na região do baixo Amazonas, ao leste. Trabalhamos entre os Índios maués, ao sul de Manaus, mais de 1.600 kilometros para o interior, e também entre os carajás, junto ao rio Araguaya.” NEILSEN, N. P. Nas selvas brasileiras. *Revista Mensal*, São Paulo, novembro de 1929, v. 24, n. 11, p. 11.

²⁹⁹ Indian work in Goyaz. *Review and Herald*. Washington, DC., April 28, 1927. V. 104, n. 17, p. 19.; NEILSEN, N. P. Nossos Missionários Voluntários e os Indígenas, *Revista Mensal*, São Paulo, maio 1927, v. 22, n. 5, p. 13.

³⁰⁰ A União Sul-Brasileira, com sede em São Paulo, foi organizada em 1920, sob a liderança de F. W. Spies. Em 1922, sua administração passou para J. W. Westphal e em 1923 para N. P. Neilsen, o responsável por publicar inúmeras correspondências de Allen na *Revista Mensal*. Em 1931, ele foi substituído por Wilcox. Na gestão desse último, houve um redirecionamento na Missão Indígena do Araguaya tanto no remanejamento de Allen para atuar em outra região de Goiás, como na transferência da Missão de Piedade para Fontoura. WILCOX, E. H. Oito Anos de Progresso. *Revista Adventista*, São Paulo, v. 34, outubro 1939, n. 10, p. 8-9.

por N. P. Neilsen, para enviar um missionário que atendesse as reivindicações dos indígenas. O convidado para tal empreendimento foi Alvin Nathan Allen, um missionário experiente no trato com os indígenas, pois ele teria sido “um dos primeiros missionários a iniciar o trabalho entre os Índios do Peru,”³⁰¹ trabalhando ao lado de F. A. Stahl. Com ele, o objetivo da União Sul-Brasileira seria averiguar um lugar para construir uma base missionária com vistas a atingir vários povos indígenas.³⁰²

Saindo de São Paulo rumo a Goiás em 11 de abril de 1927, já no final do mês, Allen se encontrava em Pires do Rio e, em 6 de maio, na cidade de Vianópolis, então ponto terminal da linha férrea. Nessa cidade, Allen faria “seus últimos preparativos para a longa e perigosa viagem em demanda dos índios” com o intuito de contatar os Xavante, no rio das Mortes.³⁰³ Em função disso, teria como companhia o mecânico Rubens Anderson e o cargueiro Antônio Pereira de Macedo. Pretendiam encontrar-se com Carlos Heinrich em São José do Tocantins, atual Niquelândia, de onde seguiriam para Leopoldina.

Enquanto aguardava em Leopoldina para descer o rio Araguaia em direção ao norte, Allen praticava a evangelização, além de medicar aquelas pessoas que se encontravam doentes, dentre elas, alguns Karajá. A despeito de não ser médico³⁰⁴, seus conhecimentos concernentes a tratamentos de doenças o favoreceram para a concessão, pelo governo estadual, de licença para praticar a medicina. Além de remédios, ele obteve autorização para realizar pequenas cirurgias, em casos de emergência, dado o distanciamento geográfico em que se encontravam em relação ao médico mais próximo do Vale do Araguaia, por volta de uma semana de viagem, caso houvesse transporte disponível. Tais circunstâncias contribuíam para o apelo de Charles Rentfro aos leitores da *Review and Herald*: diante de um lugar carente de cura do corpo e da alma, a necessidade de voluntários, sobretudo, pessoas que atendessem ao perfil de missionários e de profissionais da saúde (médicos e enfermeiros), era evidente³⁰⁵.

Segundo o diagnóstico de Allen, os Karajá sofriam de influenza³⁰⁶, uma febre trazida pelos não indígenas que, segundo notícias que lhe chegavam, estavam propagando entre os

³⁰¹ MONTGOMERY, O. Visiting South America. *Review and Herald*, Washington, D. C, 21 de abril de 1927, v. 104, n. 16, p. 11; Revista Mensal, São Paulo, agosto de 1928, v. 23, n. 8, p. 16.

³⁰² ALLEN, A. N. Penetrating the Interior of Brazil. *Review and Herald*, Washington, D. C, v. 104, 22 de setembro de 1927 n. 38, p. 10-11

³⁰³ *Revista Mensal*, São Paulo, agosto de 1928, v. 23, n. 8, p. 12.

³⁰⁴ Quando esteve em Honduras, Allen cursou Odontologia. Posteriormente, no *Washington Missionary College*, fez cursos de aperfeiçoamento na área de saúde (PRESTES FILHO, 2006, p. 2008).

³⁰⁵ RENTFRO, C. A. Needy Field. *Review and Herald*, Washington, D. C, 19 de novembro de 1936, v. 113, n. 57, p. 13.

³⁰⁶ “[D]oença infecciosa aguda de origem viral que acomete o trato respiratório, ocorrendo em epidemias ou pandemias e frequentemente se complicando pela associação com outras infecções bacterianas” (MAGALHÃES, 2004, p. 257).

indígenas. Em seu diário de viagem, escrito em 1947, o médico Haroldo Cândido de Oliveira, comissionado pelo SPI “para inspecionar as tribos indígenas do Araguaia” (1950, p. 5), asseverou que nas últimas duas décadas nenhum médico era visto na região.

Essa ausência implicava em uma população majoritariamente doente de “malária, verminose, carências alimentares, sífilis...” (p. 35-36). Provavelmente, Haroldo Cândido de Oliveira fazia referências aos médicos brasileiros, tendo em vista a atuação de Rettie Buchan Wilding, a médica escocesa, na região desde 1930. Em relação às epidemias propriamente ditas, para ele, as gripes entre os indígenas eram levadas pelos “civilizados”, desembocando em índices de mortandade catastróficos que, junto a outros fatores, contribuíam para a diminuição populacional dos povos indígenas (p. 43, 61).

Nesse sentido, o tratamento médico dos indígenas, proposto por Allen, se constituía em um mecanismo de aproximação a eles, tentando assim, o estabelecimento de relações de confiança e amizade.³⁰⁷

Enfrentando os perigos durante a descida do Araguaia, iniciada em julho de 1927, Allen cita os ventos fortes que ameaçavam naufragar a embarcação, os animais e os insetos que os impediam de pernoitar nas margens do rio e a própria presença dos indígenas “muitas vezes feroz e vingativo, com sua flecha envenenada”.³⁰⁸

Se Carlos Heinrich pretendia uma atuação missionária entre os Xavante, foi entre os Karajá que Allen manteve sua prática missionária. Notícias veiculadas na *Revista Mensal* e na *Review and Herald* apontam para a presença de um Karajá, chamado Alfredo, entre os estudantes do Colégio Adventista de São Paulo, acompanhado por Antônio Pereira de Macedo, o ajudante de Allen.³⁰⁹ A intenção de Alfredo, segundo os periódicos, era a de constatar a veracidade do discurso do missionário estadunidense.³¹⁰ Em São Paulo, se gerou uma alta expectativa em relação a sua presença, a de que ele se tornasse um missionário entre seu próprio povo.

Provavelmente, Alfredo e Antônio Pereira de Macedo partiram para o estado de São Paulo antes mesmo de Allen. Este voltaria para o sudeste em 26 de outubro de 1927, após pouco mais de um semestre envolvido na viagem de conhecimento pelas regiões centrais do Brasil, na qual encontrou o lugar ideal para o estabelecimento da base missionária: na aldeia Karajá de

³⁰⁷ ALLEN, A. N. A Semana Grande e os Índios do Rio Araguaia. *Revista Mensal*, São Paulo, abril de 1928, v. 23, n. 4, p. 4-5.

³⁰⁸ RUF, G. F. Noticias de Goyaz. *Revista Mensal*, São Paulo, setembro de 1927, v. 22, n. 9, p. 12-13.

³⁰⁹ *Revista Mensal*, São Paulo, novembro, 1927, v. 22, n. 11, p. 8 – 9.

³¹⁰ NEILSEN, N. P. From the heart of South America. *Review and Herald*. Takoma Park, Washington, D. C., December 8, 1927, V. 104, n. 49, p. 24.

Santa Isabel, em virtude da “boa concentração populacional, e [d]as possibilidades para agricultura [que] eram promissoras” (PRESTES FILHO, 2006, p. 250).

Nesse momento, Allen ouviria a respeito dos Javaé e arquitetou conhecê-los. Em companhia de Rubens Anderson e cinco Karajá, viajaram pelo interior da Ilha do Bananal entre 31 de julho a 03 de agosto de 1927, “[n]uma viagem extremamente cansativa”. Todavia, em que pesem os esforços para encontrar os Javaé, a viagem não logrou êxito e o missionário retornou sem vê-los.

Em sua viagem de conhecimento, Allen teria passado pela Missão Inglesa, situada logo abaixo do afluente do rio Araguaia, o rio Tapirapés. Coordenada por Archibald Macintyre, Allen não o encontrou ali, apenas um de seus auxiliares, provavelmente Josiah Wilding, que estava muito doente, ocasião em que, posteriormente, seria levado por Geraldo Golden para tratar-se na Inglaterra (WILDING, 1979, p. 14-15).

Nas observações do missionário estadunidense, a missão britânica surge de maneira paradoxal: por um lado, assumia o estatuto de “um lugar de pessoas pouco preparadas para a vida nas áreas de ‘fronteira’”, mas por outro, representava uma oportunidade de aprendizado “sobre as dificuldades de estar numa missão no Araguaia” (PRESTES FILHO, 2006, p. 254).

Para o missionário, a “grande falta de mantimento, febre, selvagens nús, terríveis corredeiras, ameaçaram repetidas vezes levar a viagem a um termo infeliz.”³¹¹ Todavia, não foi isso que se evidenciou. O retorno de Allen teria como objetivo delinear finalmente a missão dado que, para ele, o tempo para tal já havia chegado.³¹²

Pude localizar definidamente doze tribus á margem dos rios do longínquo interior, eh a muitas mais. Escolhemos um bello sitio para a sede da missão, num planalto que domina o Rio Araguaya, justamente na desembocadura do Rio Tapirapé. Dahi teremos accesso a varias tribus poderosas. A maior parte de meu tempo, entretanto, passei-o entre os Índios Carajás. Pude ver continuamente a mão de Deus sobre nós, e mediante tratamentos ministrados a doentes, firmámos boa amisade com o mais adiantado chefe indigena que encontrámos á margem do rio. Disse elle que si eu não voltasse, havia de vir até S. Paulo para me procurar. Muitas e muitas vezes me perguntavam si eu voltava de facto, ou si eu faria como o governo, os padres e outros que lhes haviam promettido escolas, mas que nunca voltaram. Alguns estavam certos de que eu não havia de voltar, dizendo que todos os christãos são mentirosos, e que portanto eu também nunca voltaria. Que lastima, si suas palavras se confirmassem! Mas não devem confirmar-se.³¹³

³¹¹ ALLEN, A. N. Subamos e possuamos a terra. *Revista Mensal*, São Paulo, janeiro 1928, v. 23, n. 1, p. 3.

³¹² NEILSEN, N. P. Notas da União Sul-Brasileira. *Revista Mensal*, São Paulo, dezembro, 1927, v. 22, n. 12, p. 8.

³¹³ ALLEN, A. N. Subamos e possuamos a Terra. *Revista Mensal*, São Paulo, janeiro 1928, v. 23, n. 1, p. 3.

Enquanto se organizavam as questões administrativas e financeiras da Missão, Allen se ocupava, dentre outras coisas, de publicizar no periódico adventista sobre o povo Karajá e as relações de contato estabelecidas com ele, em contraposição ao esperado por Carlos Heinrich, a evangelização do povo Xavante.³¹⁴

Para Allen, os Karajá se constituíam em um povo fisicamente superior aos outros em função de seus hábitos higiênicos e ausência de vícios, possuíam costumes rigidamente observados pela comunidade e elevados padrões morais³¹⁵. Sua narrativa transmite os processos enactivos ocorridos entre ele e os Karajá: “Alguns de seus costumes nos parecem estranhos, assim como os nossos parecem estranhos aos olhos deles.”

Surge também a auto percepção dos Karajá, com quem travou contato sobre os “christãos”, ou seja, sobre todos os não indígenas, incluindo o próprio Allen. Os Karajá insistiam firmemente que eram melhores que os cristãos em virtude das experiências anteriores, pautadas por engano e abuso de confiança, razões pelas quais eles evitavam adotar os costumes “civilizados”: usar roupas e educar os filhos.

Era taxativa a observação que os Karajá faziam dos estrangeiros que atravessavam suas terras, vistas como lugar de passagem ou lugar de missão: “os carajás são melhores que os christãos. Os christãos mentem, os christãos roubam, os christãos commettem adultério, os christãos não teem vergonha. Os carajás não fazem estas coisas. Os carajás são melhores que os christãos.”³¹⁶

No entendimento de Allen, essa percepção negativa dos Karajá em relação aos não indígenas se originava nas promessas não cumpridas, feitas pelo governo, pelos padres e outros, como o estabelecimento de escolas para eles. A espera se prolongava por anos sem que realmente algo do tipo se efetivasse.

Ouvir do missionário algo parecido remontava a essa expectativa frustrada, motivo pelo qual eram categóricos: “Todos os christãos são mentirosos, e o senhor também nunca mais voltará.” Porém, ao perceberem seus preparativos para retornar ao Vale do Araguaia com professores para ensiná-los, ouviu de um velho cacique Karajá a promessa de se mudar com seu povo para qualquer local escolhido por Allen para se estabelecer, de modo a estar sempre próximo dele.

³¹⁴ ALLEN, A. N. Entre os índios Carajás. *Revista Mensal*, São Paulo, fevereiro de 1928, v. 23, n. 2, p. 7.

³¹⁵ Esta constatação relaciona atualmente com o uso abusivo de drogas e o alto índice de alcoolismo e suicídio entre os Karajá. Cf. VARGAS, Rodrigo. Cresce suicídio entre índios carajás em MT. Folha de São Paulo, 27 de fevereiro de 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/02/cresce-suicidio-entre-indios-carajas-em-mt.shtml>. Acesso em: 05/02/2019.

³¹⁶ ALLEN, A. N. Entre os índios Carajás. *Revista Mensal*, São Paulo, fevereiro de 1928, v. 23, n. 2, p. 7.

E mais: faria viagens com o missionário conduzindo-o aos diversos povos indígenas que conhecia, entre eles os Tapirapé e os Javaé. Especificamente em relação aos últimos, o diálogo estabelecido entre o velho cacique Karajá e Allen corrobora os estudos de André Egidio Pin (2014, p. 36-7) de que o povo Karajá, até meados do século XX, “realizou um trabalho de ‘diplomacia’ entre não indígenas e Javaé”, mediado, muitas vezes, por uma “liderança ou por um intérprete Karajá que acompanhava as expedições dos não indígenas”.

Ubirajara de Farias Prestes Filho, em análise da missão adventista no Vale do Araguaia, pondera a respeito da situação posta por Allen. Para ele

[n]os discursos dos índios, tal como apareceram no diário [de Allen], havia uma incredulidade nas promessas de escola e assistência à saúde. Na verdade, Allen estava fazendo promessas em todas as aldeias por onde passava, e certamente não haveria condições de cumpri-las. Os eventos dos anos seguintes confirmaram o suposto questionamento do cacique, de que muitos prometiam, mas não apareciam novamente. Em sua primeira viagem, Allen parecia subestimar as dificuldades para formar missões.” (PRESTES FILHO, 2006, p. 250).

É recorrente na escrita missionária, desde Cook até Allen, o enaltecimento dos Karajá em detrimento de outros povos indígenas da região do Vale do Araguaia. Nossa hipótese é que isso ocorra em virtude da maior proximidade dos Karajá com os missionários em suas excursões de conhecimento do lugar.

Muitas funções assumiam os Karajá nesses contatos, fossem como guias, como fornecedores de alimentos, como intérpretes nas conversações com as pessoas encontradas nas aldeias ou até mesmo como companhia nestas paragens desconhecidas para eles. Na narrativa de Allen, os *chavahés* e os Tapirapé surgem como povos conhecidos dos Karajá, sendo que estes poderiam se tornar um elo de contato entre eles e o missionário, caso retornasse de São Paulo para estabelecer sua missão³¹⁷.

Contudo, em São Paulo, o empreendimento missionário no Vale do Araguaia estaria ameaçado em virtude da alta “quantia requerida para o aparelhamento e manutenção da obra tão distante da civilização”.³¹⁸

Superada tal dificuldade, os planos para estabelecer e manter uma missão no Vale do Araguaia foram elaborados a partir da definição das seguintes resoluções: (1) o retorno de Allen para a região com vistas à continuidade do trabalho missionário, (2) a identificação do trabalho

³¹⁷ ALLEN, A. N. Among Brazilian Wilds. *Review and Herald*. Takoma Park, Washington, D. C., janeiro de 1928, v. 105, No. 3, p. 13.

³¹⁸ ALLEN, A. N. A Missão dos índios do Araguaya. *Revista Mensal*, março de 1928, v. 23, n. 3, p. 6.

como “Missão dos índios do Araguaya”, (3) o convite a Allen para ser seu superintendente. N. P. Neilsen, responsável pela Junta da União Sul-Brasileira, apresentou um plano de trabalho calcado em dois princípios: o ideal missionário e o regulamento financeiro.

Por este último, Neilsen ressaltava que a missão no Araguaia, “assim como em todas as terras, é preparar o povo para um desenvolvimento independente e a manutenção própria, em vez de dependerem de obreiros e dinheiro da missão.”³¹⁹

Nesse ponto, Ubirajara Farias Preste Filho (2006, p. 262) elucida a intenção da liderança adventista responsável pelo continente sul-americano em promover missões independentes em termos financeiros, uma tendência que surgiu a partir de 1927 e se intensificou no contexto da crise econômica de 1929, nos Estados Unidos. Algo que afetou não apenas os missionários protestantes em missão pelas várias regiões da América do Sul, mas também antropólogos como Elizabeth Kilgore Steen, que às suas expensas promoveu a viagem de conhecimento dos Tapirapé, em 1930.

Esclarecido tal ponto, o próximo passo seria “adquirir terra em lugar apropriado, de modo a alcançar o maior numero possível de índios, e onde a saúde de nossos obreiros esteja mais ou menos garantida. Deve igualmente ser considerada a fertilidade do solo e o haver nesse terreno madeira de construcção.”³²⁰

Com a intenção de conseguir tais terras, Allen dirigir-se-ia até o Rio de Janeiro visando obter uma concessão de terras do governo. Enviou uma seleção de fotografias ao então presidente Washington Luís (1926-30) com a finalidade de que este tivesse ciência do caráter da missão. Estratégia que lhe possibilitou o encaminhamento para a repartição do Serviço de Proteção ao Índio, onde se encontrou com o General Rondon³²¹ e lhe detalhou a atividade missionária adventista no Peru e suas visitas pelo Vale do Araguaia. “A relação com o SPI naquele momento foi bastante amistosa, mas no Araguaia Allen recebeu críticas do encarregado do Posto Indígena da Ilha do Bananal, Manuel Silvino Bandeira de Mello” (PRESTES FILHO, 2006, p. 263).

Allen conseguiu cartas de recomendação destinadas aos governadores de Goiás e Mato Grosso. Suas expectativas eram que conseguisse as terras para sua base missionária.

Passados os contratempos necessários aos preparativos da Missão, Allen e sua comitiva, composta pela esposa, o filho Alvino, Emílio e Elza Gutzeit, Ophelia Marques, Antonio Pereira

³¹⁹ ALLEN, A. N. A Missão dos índios do Araguaya. *Revista Mensal*, março de 1928, v. 23, n. 3, p. 6.

³²⁰ ALLEN, A. N. A Missão dos índios do Araguaya. *Revista Mensal*, março de 1928, v. 23, n. 3, p. 6.

³²¹ On the way into interior Brazil. *Review and Herald*. Takoma Park, Washington, D. C., v. 105, 18 de outubro de 1928, n. 42, p. 24,

e Alfredo, o indígena Karajá, deixaram São Paulo em direção ao Vale do Araguaia em 7 de maio de 1928.³²²

Nessa comitiva, cada um tinha uma função: Allen supervisionava a Missão, o casal Gutzeit estaria a cargo da educação, Alfredo iria comprovar a veracidade do discurso do missionário e os outros auxiliariam no que fosse necessário. Segundo consta, Alfredo, o indígena Karajá, se tornaria o intérprete de Allen, em 1932, mesmo ano em que se preparava para o batismo.³²³ Tal acontecimento seria, na perspectiva das lideranças missionárias, um auxílio adicional ao interesse do cristianismo de vertente protestante pelos Karajá, visto que uma possível barreira seria superada com a atitude de Alfredo.

No dia 25 do mesmo mês, Allen escrevia da Cidade de Goiás, onde aguardava para continuar viagem até Leopoldina, atual cidade de Aruanã. Nesse período, ele visitou o chefe do SPI em Goiás, Alencarliense Fernandes da Costa, e o Presidente do Estado, Brasil Caiado (1925-1929), obtendo, deste último, promessas de auxílio para o necessário e “passe livre para as estradas”, algo que o poupava do gasto de “muitos mil réis de imposto de barreira.”³²⁴

Em relatório publicado na *Review and Herald*, Allen afirmava o desejo de manter um bom relacionamento com as autoridades oficiais, responsáveis por fiscalizar o trabalho missionário. No tocante à missão, pretendia construir casas temporárias e limpar o terreno, atividades que ele considerava realizar com a ajuda dos indígenas, dividindo o tempo destes entre trabalho e ensino.

Para Allen, tais indígenas, após o período de permanência na missão, poderiam se tornar replicadores do discurso protestante em suas aldeias, uma vez que a vida nas selvas, em períodos prolongados, tornava-se insuportável para o não indígena. Este poderia estar a determinada distância, apenas dirigindo e orientando as operações missionárias e, ocasionalmente, visitando as aldeias, porém, o trabalho em si deveria ser feito por indígenas bem preparados.³²⁵

Ao chegar em Leopoldina, além da prática religiosa, Allen tratava pessoas doentes, por isso tinha sempre a mão medicamentos e apetrechos médicos.³²⁶

³²² NEILSEN, N. P. Em caminho para os índios. *Revista Mensal*, São Paulo, junho de 1928, v. 23, n. 6, p. 12; J. B. J. Rumo ao Araguaya, *Revista Mensal*, São Paulo, junho de 1928, v. 23, n. 6, p. 16.

³²³ *Revista Mensal*, São Paulo, junho de 1932, v. 27, n. 6, p. 14.

³²⁴ ALLEN, A. N. Notícias de Goyaz, *Revista Mensal*, São Paulo, julho de 1928, v. 23, n. 7, p. 9.

³²⁵ ALLEN, A. N. The Araguaya Indian Mission. *Review and Herald*. Takoma Park, Washington, D. C., v. 105, december, 1928, n. 49. p. 14.

³²⁶ NEILSEN, N. P. *Revista Mensal*, São Paulo, setembro de 1928, v. 23, n. 9, p. 9.

Em novembro de 1928, a *Revista Mensal*³²⁷ publicou novas notícias da Missão, já instalada “numa bella collina, á margem goyana do Araguaya, 36 léguas abaixo de Leopoldina”. A localização exata seria em Piedade, ao sul da Ilha do Bananal, parte do Rio Araguaia pertencente ao estado de Goiás, situada a mais de duzentos quilômetros abaixo de Leopoldina e, conseqüentemente, da agência do correio; cerca de quatrocentos quilômetros de telefones, farmácias ou médicos mais próximos; e, provavelmente, distante uns seiscentos e cinquenta quilômetros da estrada de ferro, ou seja, à *Revista* interessava repassar aos leitores a concepção de que o missionário e seus auxiliares encontravam-se “segregados do mundo com seu atarefamento e sua precipitação, longe da civilização com seus cuidados e afflicções.”³²⁸

Por isso, a ênfase ao lugar em que se encontravam: “entre os Índios carajás, onde não ha jornaes, nem telephones, nem automóveis, nem carroças, nem mesmo estradas transitaveis para carroças”,³²⁹ em uma região que provavelmente no passado teria sido habitada pelos Xavante, dado a quantidade de “cacos de louça de barro” encontrados quando da construção da escola.³³⁰

Nesse lugar elevado, o terreno foi preparado para plantar e construir as moradias temporárias com seus “tectos de sapé, chão batido, e paredes de taipa” e a escola. Na Figura 4, observamos o início da edificação da Missão Estadunidense em Piedade, no final de 1928, a partir da apropriação de conhecimentos indígenas para a construção de casas, ou seja, lançando mão das folhas de buriti para se abrigarem. Por outro lado, na imagem inferior, visualizamos o uso de barracas apoiadas em árvores, para providenciar acampamentos provisórios até que a construção definitiva ficasse pronta. Pelo menos quatro pessoas posam na imagem superior, uma delas provavelmente é a esposa de Allen, que aparece sozinha da imagem inferior, como mostra a figura 4.

³²⁷ ALLEN, A. N. Nossa Missão no Araguaya. *Revista Mensal*, São Paulo, novembro de 1928, v. 23, n. 11. p. 6-7.

³²⁸ NEILSEN, N. P. No Rio Araguaya. *Revista Mensal*, São Paulo, janeiro de 1929, v. 24, n. 1, p. 11-12.

³²⁹ NEILSEN, N. P. Para Além da Civilização. *Revista Mensal*, São Paulo, setembro 1929, v. 24, n. 9, p. 7.

³³⁰ NEILSEN, N. P. *Revista Mensal*, São Paulo, fevereiro de 1929, v. 24, n. 2, p. 14.

Figura 4: Início da Missão Estadunidense em Piedade³³¹.



Fonte: Revista Mensal, dezembro de 1928, v. 23, n. 12, capa.

Todo o trabalho foi feito por Allen e seus auxiliares, que contavam também, nesta fase inicial, com a ajuda dos indígenas. Estes se dispunham ainda a levar Allen ao contato com outros povos da região, como os próprios Javaé e os Tapirapé. Além dos indígenas, a procura dos missionários pelos não indígenas de Leopoldina e de regiões ao longo do rio Araguaia era frequente, tanto para fins religiosos como para tratamento médico.

A narrativa de Allen, nessa fase, remonta à experiência missionária no Peru quando, na década de 1910, muitos indígenas teriam aderido ao protestantismo por meio do trabalho missionário adventista de Fernando Stahl (1847-1950), acreditando que o mesmo ocorreria também no Vale do Araguaia (PRESTES FILHO, 2006). Embasado nesses acontecimentos, ele elaborava argumentos para conseguir recursos financeiros com vistas ao sustento da Missão,

³³¹ Piedade estava distante de Leopoldina, atual Aruanã, mais de duzentos quilômetros. Ainda assim, se localizava mais ao sul da Ilha do Bananal.

solicitava donativos (roupas) para doarem aos indígenas e sementes para serem cultivadas.³³² Desses, o primordial eram os recursos financeiros. Na visão de Allen, a missão indígena dependia inteiramente da voluntariedade monetária daqueles que eram mais favorecidos.³³³

A consolidação da Missão de Allen no Araguaia perpassava pela conquista da amizade dos indígenas, com quem o missionário estabelecia relações de troca. Os indígenas traziam seus utensílios e trocavam por rapadura e farinha na “venda” que o missionário mantinha. Para além das transações comerciais, os indígenas levavam peixe e mel para os missionários, atitudes que estes viam como demonstração de amizade, fazendo-o acreditar que eles estavam interessados não apenas na presença deles ali, mas também no discurso que propagavam.³³⁴

A aquisição do terreno para o projeto missionário de Allen teria aprovação apenas no início de 1929, junto com planos definitivos de construções e melhoramentos da Missão, embora a sede ainda fosse construída com folhas de buriti, conforme visualização da imagem abaixo, em que aparecem a mulher de Allen e sua ajudante em frente à casa do casal, que funcionava como sede missionária, como mostra a figura 5.

Figura 5: Esposa de Allen e ajudante em frente à casa da Missão.



Fonte: Revista Mensal, julho de 1929, v. 24, n. 7, p. 7.

Enquanto trabalhava para consolidar a Missão, Allen dispendia esforços também para tratar as pessoas doentes que vinham até ele, fossem indígenas ou não indígenas. Todavia, para Allen, o tratamento médico do Karajá seria uma maneira eficaz de angariar a confiança e

³³² ALLEN, A. N. Nossa Missão no Araguaia. *Revista Mensal*, São Paulo, novembro de 1928, v. 23, n. 11, p. 6-7.

³³³ ALLEN, A. N. O Progresso de Nossa Missão Indígena. *Revista Mensal*, São Paulo, junho de 1929, v. 24, n. 6, p. 2.

³³⁴ ALLEN, A. N. O Progresso de Nossa Missão Indígena. *Revista Mensal*, São Paulo, junho de 1929, v. 24, n. 6, p. 2.

amizade desse povo e, conseqüentemente, a adesão ao protestantismo visto que, na sua perspectiva, a influência dos pajés diminuiria tanto no quesito físico como no espiritual. Encontrando espaço de atuação entre os Karajá, os outros povos indígenas da região também seriam alcançados, esse era o raciocínio da época. Para isso, Allen solicitava, nas cartas que enviava para São Paulo, a presença constante de um médico para tratar os casos de doenças graves dos indígenas. Diante dessa solicitação de Allen, Neilsen questionava: “Valerá a pena fazer essa espécie de trabalho?”³³⁵

Ainda assim, em setembro desse mesmo ano, a Missão seria reforçada pela presença de mais quatro pessoas: as duas filhas de Allen (Esther e Lulita), Carlos Rentfro e Ernesto Bergold. Com a construção da escola e da capela, parcialmente finalizadas, e a chegada de mais auxiliares para a Missão, as aulas não seriam mais adiadas posto que, sob a narrativa de Allen, os Karajá aguardavam o início do funcionamento da escola.

Crianças e adultos eram atendidos na escola, de seis por nove metros, em turnos distintos. Ainda sem portas, janelas, bancos e carteiras, a escola funcionava de manhã com Esther, filha de Allen, ensinando os menores e à tarde, Carlos Rentfro lecionava aos jovens. À noite, Ernesto Bergold atendia os trabalhadores no aprendizado da leitura e da escrita. Havia ainda aulas da língua materna Karajá, administrada por um professor indígena.

Os estudantes eram os próprios missionários que buscavam compreender a língua indígena para comunicarem-se melhor com os Karajá, todavia “nenhum dos missionários conseguiu efetivamente se aprofundar na língua indígena, e o objetivo da escola missionária era a alfabetização na língua portuguesa” (PRESTES FILHO, 2006, p. 284).

Quanto à capela, também sem portas nem janelas, como mostra a figura 6, funcionava como um hospital improvisado no atendimento médico a indígenas e não indígenas.³³⁶

³³⁵ NEILSEN, N. P. Nas selvas brasileiras. *Revista Mensal*, novembro de 1929, v. 24, n. 11, p. 11.

³³⁶ NEILSEN, N. P. Nas Mattas. *Revista Mensal*, São Paulo, janeiro de 1930, v. 25, n. 1, p. 6.

Figura 6: Capela-Hospital da Missão Estadunidense



Fonte: Revista Mensal, fevereiro de 1930, v. 25, n. 2, p. 11.

Além da prática educativa e médica, a Missão cuidava de plantar milho, feijão, mandioca, amendoim, batata doce e gergelim. Auxiliados por indígenas e não indígenas no tocante às atividades de roça, Allen construiu casas de taipa com teto de palha e piso de terra para abrigar os trabalhadores, fossem famílias indígenas ou não. Apesar de todas essas atividades, a Missão progredia morosamente. Doenças, de especial modo as febres, atacavam constantemente os missionários, incidindo diretamente sobre a aparência física deles. Nesse ano, ainda estava por construir a casa de moradia fixa dos missionários com quatro compartimentos e uma varanda ao redor.³³⁷

No relatório final de 1929, Allen calculou que centenas de pessoas teriam passado pela Missão, entre indígenas, não indígenas, brasileiros e europeus. Dentre os visitantes, estava o próprio general Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958)³³⁸. A visita à Missão, prometida ainda no Rio de Janeiro, dois anos antes quando Allen se encontrara com Rondon, foi realizada em 8 de novembro de 1929, sendo narrada por Carlos Rentfro na *Revista Mensal* e na *Review and Herald*, em março e junho de 1930, respectivamente.³³⁹

O General Cândido Rondon, o Coronel Lauro de Alencar Castello Branco, irmão do marechal Humberto de Alencar Castelo Branco (BORGES, 1986, p. 359; PRESTES FILHO, 2006, p. 266) – primeiro presidente após o golpe militar de 1964 – e membro da família de José de Alencar³⁴⁰, e comitiva “inspeccionaram as dependências da Missão Indígena, interessando-

³³⁷ NEILSEN, N. P. A situação no Rio Araguaia. *Revista Mensal*, São Paulo, março de 1930, v. 25, n. 3, p. 9-10.

³³⁸ Sobre o general Rondon e sua relação com os povos indígenas ver: BIGIO, Elias dos Santos. *Linhas telegráficas e integração de povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889-1930)*. Dissertação, UnB, 1996. Programa de Pós-Graduação em História Política e Social do Brasil.

³³⁹ RENTFRO, C. A. *Review and Herald*. Takoma Park, Washington, D. C., v. 107, n. 37, June 26, 1930, p. 32.

³⁴⁰ De acordo com dados investigados pelo orientador prof. Dr. Elias Nazareno.

se o general particularmente no edifício da escola indígena dos carajás”, pois que o plano de conquistar o coração do indígena somente seria “possível mediante o ensino eficaz proporcionado às meninas indígenas”, uma orientação seguida pela Missão que já “trabalhara neste mesmo sentido promovendo aulas em que além do ensino intellectual, apparece o ensino manual, ou seja o de costura em que a menina indígena mostra grande perícia e esforço”.

Sustentado pelo “parecer” de Cândido Rondon, Rentfro defendia ser necessário a transformação dos hábitos e costumes indígenas concernentes (1) às “moradias pittorescas de folhas de palmeira [que] devem ser substituídas por construcções de character mais permanente”; (2) à alimentação à base de “ovos de tartaruga e melancias, alimento pouco desejável, já que o indio deve desenvolver-se physica e moralmente para que tome seu logar na feliz tarefa de viver industriosamente” e (3) à própria religião, pois “á primeira vista [parece ser o Karajá] algo irreligioso pela ausência quasi completa de seus deuses familiares, mas este facto apenas nos prova que elle crê de modo diferente”. Seria uma transformação com ênfase na moral proporcionada pelo cristianismo para se integrar à civilização e à sociedade nacional:

Chegue ao indio a civilização sem a moralidade, e elle cãe da sua virtude primitiva, mas mostre-se-lhe um caminho em que o christianismo lhe aponta melhores destinos, e eis um novo cidadão da republica, capaz de sustentar a flammula da justiça, da moralidade e do amor, nestas bellas paragens do torrão brasileiro.

Rentfro concluía suas ideias com divagações sobre as expectativas missionárias e civilizacionais voltadas ao Vale do Araguaia. Para ele, felicidade e beleza adviriam à região a partir do momento em que as margens do Araguaia fossem ocupadas por fazendas, igrejas e outros edifícios. Todavia, isso fazia parte de uma imaginação incerta, embora as impressões fossem profundas³⁴¹.

Estabelecida a Missão, o passo seguinte seria contatar outros povos. Para Allen, a base territorial em meio ao habitat de diferentes povos indígenas continha uma vantagem: as visitas periódicas que ele poderia fazer às aldeias da região e a possibilidade de receber, na própria Missão, os indígenas contatados. Entre fevereiro e março de 1930, Allen gastou seis semanas em uma excursão em busca dos Javaés, na região inferior do “furo” direito do rio Javaés.

Ao guia Karajá e Antônio Gomes foi-lhes dada a tarefa de encontrar a aldeia Javaé no interior da Ilha, enquanto Allen esperava no lado oposto dela. Dois dias depois, eles voltaram acompanhados de quatro *grandes Javahés*. Allen descreveu este momento:

³⁴¹ RENTFRO, C. A. o Genereal Rondon em visita á Missão Indigena do Araguayá. *Revista Mensal*, São Paulo, março de 1930, v. 25, n. 3, p. 9-10.

Durante a estação chuvosa elles se retiram para suas aldeias, no interior da Ilha; mas agora, sabendo elles que os visitávamos, os chefes e povo de duas aldeias reuniram-se para receber-nos. Receberam-nos amavelmente, offerecendo-nos milho verde, canna, batata doce e bananas. Demos-lhes alguns presentes—alguns objectos que muito apreciam. A cada um dos chefes demos um machado e uma foice. Aos demais demos anzões, pequenos espelhos, e bonequinhas ás crianças. Isto os faz bastante felizes.³⁴²

Ao final, o missionário os convidou a ir até à Missão, fato que realmente aconteceu, mas com indígenas Javaé de outra aldeia, além de outros Karajá também. Tempos depois, no mês de agosto de 1930, Allen iria em busca dos Tapirapé nas proximidades do rio de mesmo nome. Suas intenções missionárias eram amplas. Ansiava estabelecer escolas ao longo do rio Araguaia, tanto em suas margens como no interior, para atender a todos, indígenas e não indígenas, tendo como base de formação de professores, a Missão em Piedade.³⁴³

Além da notícia do batismo de Alfredo nas páginas da *Revista Mensal*, em 1932, consta que a escassez de informações sobre a Missão do Araguaia justifica-se em virtude da distância da “civilização”. Assinada por E. H. Wilcox, a *Revista* replica informes sobre a escola na qual os “índios estão aprendendo a ler, escrever e a se vestirem.” Ernesto Bergold e sua mulher ensinavam aproximadamente vinte estudantes, crianças em sua maior parte, pois em razão da “superstição pagã que domina rapazes e moças indígenas, é-lhes difficil decidirem-se a ir para a escola.”

Foi o casal Bergold quem recepcionou Hermano Ribeiro da Silva e seus companheiros enquanto excursionavam pelo Vale do Araguaia, em julho de 1932. A Missão se compunha de um conjunto de construções composto de “seis casinhas de adobe destinadas à moradia dos sectários da religião”, um “amplo prédio da família do diretor” [Allen], “o edificio da escola e culto e a residência do professor” e ainda “as benfeitorias do pequeno sítio e as plantações cuidadas, reunindo tudo uma fisionomia de trabalho rarissimamente encontrada no Araguaia.” (SILVA, 1948, p. 68).

Hermano Ribeiro da Silva, em sua narrativa, personifica a longa herança epistêmica pautada pelo dualismo cartesiano de polarização entre cultura e natureza, trabalho e indolência, civilização e barbárie. Para ele, a estruturação da missão feita por Allen, cuja experiência no Peru o teria qualificado, materializava “um oásis de progresso fincado no abandono das solidões” (p. 68). Um progresso que interessava mais aos estrangeiros que aos próprios

³⁴² ALLEN, A. N. Outra Tribu Indígena Visitada. *Revista Mensal*, São Paulo, setembro de 1930, v. 25, n. 9. p. 12-13.

³⁴³ ALLEN, A. N. Noticias do Campo Goyano. *Revista Adventista*, São Paulo, dezembro de 1931, v. 26, n. 12, p. 23-24.

indígenas, um fator que concorre fortemente para a argumentação central desta tese: a resistência indígena aos processos de evangelização protestante. Ele observa um número pequeno de Karajá na Missão Adventista por conta da época da seca, quando eles se movimentam nas praias, em acampamentos provisórios a pescar, ajuntar ovos de tracajás e tartarugas e a caça-las.

No período das aulas, nos meses de outubro a junho, os Karajá se submetem ao sedentarismo “por fôrça das chuvas e do flagelo dos mosquitos que por amor à nossa civilização, coisa que não lhes importa, aliás com algumas carradas de razão” (p. 69), atesta Hermano Ribeiro. Para além da resistência dos *Iny* em relação aos projetos de salvação e de civilização, as notas desse viajante apontam para as assimetrias entre os modos de vida indígena e não indígena, sobretudo a assimetria na condução dos hábitos alimentares proibitivos – “não admitem o fumo, o álcool, o café, carnes gordurosas, peixes de couro” – como mecanismos de manutenção da “sanidade do corpo afim de favorecer os atos espirituais”.

Para o autor, tais “normas constroem seguramente os hábitos dos selvagens. E é necessária farta resignação dos catequistas, que se obrigam a fazer muitas concessões ao rebanho impenitente e anarquizado.” (p. 69). Outra assimetria posta por Hermano Ribeiro estava nas distintas maneiras de se relacionar com os marcos e as convenções temporais prescritas pela determinação de um calendário escolar.

Posicionamento semelhante em relação às restrições alimentares impostas aos Karajá pelos adventistas é compartilhado por José M. Audrin, frei dominicano. Para ele

[q]uando os adventistas tentaram fundar no Araguaia sua Missão protestante, com auxílios americanos, impuseram, entre outras prescrições a seus adeptos, a abstenção absoluta desses peixes [“de couro”]. Não duvidamos ter sido essa proibição, inspirada certamente por motivos higiênicos, assim como a lei que lhes interditava a carne de porco e de tartaruga, uma das causas de seus insucessos entre sertanejos e índios (AUDRIN, 1963, p. 34).

Entre as interdições, Audrin ainda cita o uso do fumo. Para ele, em que pesem os “admiráveis exemplos de trabalho e de ótimos conselhos e auxílios no plano da higiene”, nada conseguiram entre os indígenas, nem entre os sertanejos (p. 121). Escritas entre 1947 e 1951, todavia, as ponderações desse padre dominicano devem ser problematizadas a partir de dados compulsados por Prestes Filho (2006), em sua tese de doutorado, ao mostrar a presença dos adventistas entre indígenas e não indígenas da região do Vale do Araguaia após os anos de 1950.

Além do atendimento aos indígenas visando sua evangelização, a escola, de acordo com a *Revista Adventista*,³⁴⁴ também assumia a função de preparar pessoas para atender a frequente demanda dos indígenas por professores em suas aldeias. Tal foi o caso de Antônio Pereira,³⁴⁵ cujas atividades eram ressaltadas nesse periódico desde julho de 1932, ao noticiar a expansão missionária levada a cabo por ele em outro lugar “mais adiante, abaixo do rio,”³⁴⁶ mais especificamente em Fontoura, aldeia Karajá, que se situa rio abaixo, após a aldeia Santa Isabel.

Em meio aos indígenas, Antônio Pereira pretendia estabelecer uma missão afiliada à base em Piedade, pautada no mesmo modelo: construção de escola, plantação de roça para subsistência e tratamento de doenças comuns. Interessante era a proximidade com duas aldeias Javaé.³⁴⁷

De acordo com Allen, os Javaé haviam solicitado anteriormente um professor, todavia, por habitarem em um lugar baixo e insalubre, esta pessoa só poderia permanecer entre eles durante a estação da seca. A mesma solicitação teria sido feita por uma liderança Kayapó, em visita à Missão em Piedade.

Localizados próximos a Conceição do Araguaia, segundo Allen, se ele acompanhasse o cacique Kayapó, este teria se comprometido a levá-lo à principal aldeia de seu povo. A demanda por professor também chama a atenção de Allen em relação aos Xerente. Em viagem a São Paulo, o missionário teria se encontrado com um grupo de oito deles indo a pé ao Rio de Janeiro para solicitar um professor.

Desde o final do século XIX, os Xerente empreendiam longas viagens em busca de sementes, ferramentas e até mesmo alguém que lhes ensinassem a língua portuguesa, conforme explicita Ivo Schroeder (2010). Dado o contexto político da época, com a criação de aldeamentos (abordados no item 3.1 *William Azel Cook: o esboço dos povos indígenas do então norte de Goiás*) e as frentes de expansão sobre os territórios indígenas, conjecturamos que os povos indígenas e, mais especificamente, os Xerente, já percebiam, naquela época, a educação como uma possibilidade de negociação com os não indígenas a partir dos códigos linguísticos estabelecidos pela língua portuguesa. Eram fundamentais os novos conhecimentos como requisitos às reivindicações pela manutenção do território tradicional, muitas vezes invadido por fazendeiros, que os tomavam para a criação de gado.

³⁴⁴ ALLEN, A. N. Progressos no Araguaia. *Revista Adventista*, São Paulo, fevereiro de 1933, v. 28, n. 2, p. 14.

³⁴⁵ Antônio Pereira era natural do interior de Goiás e aderiu ao protestantismo quando Allen se encontrava a caminho do Rio Araguaia. Passou alguns meses em São Paulo, no Colégio Adventista, e retornou com Allen para o auxiliar na Missão Indígena. NEILSEN, N. P. *Revista Mensal*, São Paulo, janeiro de 1929, v. 24, n. 1, p. 10.

³⁴⁶ WILCOX, E. H. Notícias do Araguaia. *Revista Adventista*, julho de 1932, v. 27, n. 7, p. 12.

³⁴⁷ ALLEN, A. N. Progressos no Araguaia. *Revista Adventista*, São Paulo, fevereiro de 1933, v. 28, n. 2, p. 14.

Esse tipo de situação foi narrada tanto pelo missionário protestante Archibald Macintyre (2000), em seu relato de viagem ao Vale do Araguaia, por volta de 1920, como pelo frei dominicano Estevão Gallais (1942, p. 139-140), na biografia que escreveu de frei Gil Vilanova.

Macintyre descreveu os Xerente como um povo sem “nenhum direito legal à terra de seus pais”, que, em virtude da gradativa expropriação de suas próprias terras por “fazendeiros invasores”, apelava às “autoridades locais do Estado e da União”, sem obter respaldo para suas solicitações. Especificamente, Macintyre (2000, p. 76-77) reconheceu que

eles até conseguiram mandar delegações à Capital Federal, que voltaram com muitas promessas... só promessas, enquanto os depoedores continuam despojando. Recentemente uma fila de uns doze Cherentes, andando em fila indiana, passaram por nós à caminho do Rio de Janeiro, para ver se conseguiriam ter as promessas cumpridas.”

Na percepção de Gallais, os Xerente “[a]cham que teem direito às terras que ocupam; quando os cristãos procuram apoderar-se delas, consideram isso uma revoltante injustiça e vão logo aos extremos”. Ele se referia a um evento conflituoso que se estabeleceu em Piabanhas, logo após sua fundação pelo capuchinho Antônio de Ganges, no final da década de 1860. Os conflitos atingiram

tal caracter de gravidade que foi necessário recorrer às autoridades superiores. A questão foi levada ao tribunal do imperador, que se pronunciou no sentido de um acordo. Entregou-se aos índios uma vasta extensão de terras, para gozo exclusivo seu, e das quais em hipótese alguma poderiam os cristãos desalojá-los (GALLAIS, 1942, p. 140).

Embora Gallais continue narrando como a decisão do Imperador não foi obedecida pelos cristãos (fazendeiros), que passaram a invadir os limites territoriais estabelecidos para colocar o gado porque nelas “havia belas pastagens”, nos interessa demonstrar como os Xerente protagonizaram os eventos concernentes à sua própria história de luta e resistência territorial ao buscar apoio nas autoridades políticas constituídas, para o que eram necessários conhecimentos adquiridos a partir da língua portuguesa. Algo similar também ocorreu com os Tapirapé, tempos depois, conforme demonstrado por Sélvia C. Lima e Elias Nazareno (2014) no artigo *Territórios ameaçados, saberes ressignificados: A cartografia social como possibilidade nas estratégias de luta dos Tapirapé*³⁴⁸.

³⁴⁸ LIMA, S. C.; NAZARENO, ELIAS. Territórios ameaçados, saberes ressignificados: A cartografia social como possibilidade nas estratégias de luta dos Tapirapé. In: Olga Rosa Cabrera García. (Org.). *Interdisciplinaridade e Meio Ambiente*. 01ed.São Luis: UFMA, 2014, v. 01, p. 247-276.

Retomando a análise sobre Allen, a expectativa dele era que tanto os Kayapó como os Xerente enviassem pessoas de suas aldeias para estudarem com eles em Piedade. Após um período de estudo, essas pessoas retornariam para suas aldeias como professores, replicando, sobretudo, o discurso protestante.

Com expectativas mais ousadas, Allen acreditava que obter a confiança dos Xerente seria uma porta de entrada para o trabalho com os Xavante. Assim, a missão cumpriria sua tarefa entre os vários povos existentes no Vale do Araguaia e não apenas entre os Karajá, fato corroborado pela intenção de se estabelecer bases missionárias entre os Tapirapé.

A despeito da continuidade de notícias sobre o trabalho de Antônio Pereira, em Fontoura, a edição da *Revista Adventista* de março de 1933 informa a saída de Allen da Missão Indígena do Araguaia para a região sul de Goiás, com ressalvas do não abandono desta Missão.³⁴⁹ Pelo contrário, a sede da mesma seria transferida de Piedade para Fontoura e ficaria sob a responsabilidade de Ernesto Bergold e sua mulher e, somente em 1935, por conta de doenças, seria substituído por Alfredo Straube e família.³⁵⁰

Em 1934, Bergold debatia no periódico *Review and Herald* as dificuldades enfrentadas no trabalho de evangelização dos povos indígenas do Vale do Araguaia. Dentre elas, ele enumerou³⁵¹:

- as longas distâncias entre as aldeias, fazendo com que o gasto de tempo indo de uma a outra fosse elevado;
- as más condições deste tipo de viagem (a exposição ao sol durante o dia, tendo que pernoitar nos bancos de areia, estando sujeitos às picadas contaminadas de mosquitos que transmitiam malária);
- o perigo oriundo dos ataques dos animais da região (onças e jacarés) aos acampamentos às margens dos rios;
- a impossibilidade de se manter uma pequena família de missionários em cada uma delas para evangelizar e tratar os doentes de forma pedagógica, ou seja, com vistas a ensiná-los a melhor forma de saúde;
- a peculiaridade da língua materna – o *Iny rybè* – com as distinções para a fala masculina e a fala feminina, dificultando o aprendizado dos missionários.

³⁴⁹ WILCOX, E. H. Notícias da União Sul-Brasileira. *Revista Adventista*, São Paulo, março de 1933, v. 28, n. 3, p. 13.

³⁵⁰ WILCOX, E. H. Reorganização dos Trabalhos no Araguaya. *Revista Adventista*, São Paulo, fevereiro de 1935, v. 30, n. 2, p. 10-11.

³⁵¹ BERGOLD, E. A. Out of the Heart of Brazilian Jungles. *Review and Herald*. Takoma Park, Washington, D. C., v. 111, n. 51, december 20, 1934, p. 14.

Com esse conjunto de dificuldades, que tornavam moroso os resultados missionários dos adventistas no Vale do Araguaia, Bergold mencionou, além dos Karajá, mais outros três povos indígenas passíveis da evangelização protestante: os Tapirapé, os Xavante e os Javaé³⁵².

Os Tapirapé foram visitados pouco tempo antes de 1934, por uma comitiva composta por ele, dois brasileiros e três lideranças da Igreja Adventista do Sétimo Dia (E. H. Wilcox, C. L. Bauer e E. V. Moore). Para Bergold, os Tapirapé esperavam ter alguém entre eles para trazer esclarecimentos em relação ao protestantismo. Os Xavante surgem como um povo temido, causador de atrocidades contra indígenas e não indígenas, mas isso não os impede de serem evangelizados. Pelo contrário, para além de toda situação de medo, Bergold faz referência a uma presença supranatural, por ele identificada como Guia, Protetor e Salvador, capaz de auxiliar os missionários no contato com os temíveis Xavante nos processos de evangelização.

O outro povo mencionado por Bergold é o Javaé. Sem poder fazer muito por eles, pela carência de recursos humanos e monetários, Bergold afirma que, em julho de 1934, quatro homens Javaé foram à Missão para informar que várias aldeias estavam reunidas em um lugar livre de inundações à espera do diretor da Missão, pois eles haviam ouvido rumores de que receberiam do missionário presentes como tecidos.

Na percepção de Bergold, os Javaé gostavam de tecidos coloridos, colares de contas, espelhos, ferramentas, além de outras coisas. Os tecidos eram para confeccionar roupas e as ferramentas para o cultivo na lavoura. Sem tais presentes para doar, Bergold informa ter oferecido a eles apenas o discurso de evangelização – o qual considerava superior ante os outros presentes –, suficiente para que eles solicitassem a presença de um professor na aldeia a fim de falar mais sobre o assunto. Sem poder corresponder à reivindicação dos Javaé, Bergold lamenta a situação de escassez financeira da missão que inviabilizou o envio de um missionário para atuar entre eles, embora os Javaé estivessem dispostos a recebê-los, nem doar presentes tinham condições, assim pensava.

No final de 1934, Bergold retornou a São Paulo para retomar seus estudos e cuidar da saúde, muito debilitada em função das doenças contraídas durante o trabalho de evangelização. Alfredo Straube e sua família foram os escolhidos para substituí-lo. Apesar de ele ter permanecido no lugar, a missão foi encerrada.

Ele renunciou ao proselitismo, embora tenha mantido os hábitos adventistas, e continuou na região do Vale do Araguaia como guia (LELONG, 1953), além de ter adquirido para si o território concedido à missão, tornando-o em uma propriedade particular. “Nunca mais

³⁵² BERGOLD, E. A. Out of the Heart of Brazilian Jungles. *Review and Herald*. Takoma Park, Washington, D. C., v. 111, n. 51, december 20, 1934, p. 14-16.

os adventistas desenvolveram um projeto dessa natureza para esta região, no Alto Araguaia. Apenas Fontoura, que se localizava no Médio Araguaia, continuava com a missão” (PRESTES FILHO, 2006, p. 312).

Junto ao encerramento da Missão Indígena do Araguaya de Allen, as intenções de evangelizar os Javaé também foram abandonadas (RODRIGUES, 2008, p. 152). Em 1936, a Missão Indígena do Araguaya seria submetida à Missão Goyana³⁵³, passando a integrar os planos de evangelização para o estado de Goiás e não especificamente para o Vale do Araguaia.³⁵⁴

6.3 Exiguidade nos resultados das missões: os entraves impostos pela comunicação

Os protestantes escoceses da Ilha do Bananal, com quem traváramos relações corteses, tiveram de retirar-se, depois de alguns anos de peleja, por causa da total indiferença do povo com a sua religião. Os ‘Adventistas do Sétimo Dia’ fixados em Piedade, nas beiras do Araguaia, renunciaram, por sua vez, à catequese otimamente principiada graças aos subsídios de uma Missão americana. Reprovavam êles todo culto exterior e, além disso, pretendiam proibir aos adeptos civilizados e os próprios índios Carajás o uso do fumo, da carne de porco, de tartaruga e dos peixes de couro. Nada conseguiram, apesar de admiráveis exemplos de trabalho e de ótimos conselhos e auxílios no plano de higiene. (AUDRIN, 1963, p. 121).

Retirado do livro *Os sertanejos que eu conheci*, do frei dominicano José M. Audrin, publicado em 1963, o trecho acima remete a algo comumente mencionado quando se trata das missões protestantes: sua “nulidade” em relação ao que se propunha, *salvar e civilizar*. Pelo que consta a documentação e os estudos de Prestes Filho (2006), nenhum batismo se realizou como resultado da missão adventista.

Audrin viveu no então norte do estado de Goiás por mais de três décadas, entre 1904 e 1938, e atuou na região dos rios Araguaia-Tocantins, lugar em que presenciou muitos viajantes navegando pelos dois rios citados acima, entre eles os missionários que ousaram instalar missões concorrentes em um território onde a presença cristã, depois do fim do Regime do Padroado, já havia se estabelecido.

Desde meados do século XIX, os missionários capuchinhos já se encontravam na região nos aldeamentos fundados e dirigidos por eles com o intuito de atender aos interesses políticos

³⁵³. Estabelecida em 1927, abrangia um “vasto território, desde a fronteira do Estado de São Paulo, através do Triângulo Mineiro e do Estado de Goyaz, até o extremo norte, às bordas do Estado do Pará. BROWN, J. L. Missão Goiano-Mineira. *Revista Adventista*, São Paulo, julho de 1940, v. 35, n. 7, p. 8.

³⁵⁴ WILCOX, E. H. Notícias. *Revista Adventista*, São Paulo, abril de 1936, v. 31, n. 4, p. 11.

da época: fomentar a navegação do rio Araguaia como tática para retirar Goiás do isolamento em que se encontrava em relação ao país, buscando melhorar as vias de comunicação com o Pará. Muitos presídios militares e aldeamentos foram instituídos nesse período.

Os presídios incumbiam-se de afastar os índios hostis, prover os navegantes de víveres e garantir apoio logístico à navegação. Os aldeamentos, sob a direção dos frades capuchinhos, promoviam a fixação dos índios, tornando possível utilizá-los como tripulação dos barcos que desciam rumo ao Pará. (ROCHA, 1998, p. 59).

Assim é que, entre 1841 e 1872, foram criados vários aldeamentos sob o comando dos freis capuchinhos sendo eles: dois aldeamentos na região do Araguaia (São José de Janimbu [1845], sob a responsabilidade do frei Segismundo de Taggia, e Santa Maria do Araguaia) e três na região do Tocantins (Boa Vista [1841], dirigido pelo frei Antônio de Gange, Pedro Afonso [1849] e Tereza Cristina [1850], ambos dirigidos pelo frei Rafael de Taggia, e missão dos Xambioá, [1872] dirigido por frei Savino de Rimini).

Nesse período, política indigenista e empresa missionária se confundem ao entrelaçar a religião e o trabalho, com vistas à integração dos indígenas à dinâmica econômica regional como “trabalhadores úteis, que pudessem sustentar a si mesmos e à ‘sociedade civilizada’, através da agricultura e do comércio fluvial” (KARASCH, 1992, p. 406).

Coube a José Couto de Magalhães (1837-1898) não somente a tarefa de empreender a navegação do Araguaia, mas também, por consequência, a responsabilidade da evangelização dos indígenas com a fundação do Colégio Isabel, em 1871 (NASCIMENTO, 2012). Todavia, no final do século, os próprios membros do governo reconhecem e enumeram os fatores do fracasso dessa política: “a falta de verbas para a política indigenista, a má administração dos aldeamentos, a falta de missionários e os próprios índios, já que o índio adulto ‘raro se sujeita a ensino e trabalho’”.

Denota-se, a partir de então, um olhar mais detido para “as crianças indígenas, intermediários e intérpretes naturais que poderiam ser mais úteis à catequese” (KARASCH, 1992, p. 409-10), por serem consideradas *tabula rasa* e poderem imprimir nela a lógica da colonialidade, “uma vez que os índios adultos dificilmente se adequavam às condições impostas pelos colonizadores, ao passo que as crianças facilmente eram submetidas ao novo modo de vida” (MARIN, 2009, p. 155 e 162).

Entretanto, ao analisar essa situação, Mary Karasch aponta para a escassez numérica de missionários católicos brasileiros nas áreas mais isoladas do estado de Goiás, no final do século

XIX, fazendo com que o discurso de evangelização fosse propagado aos indígenas por estrangeiros.

O desdobramento dessa situação resultou em pouco ou nenhum sucesso de cristianização e pacificação dos povos indígenas, que sofriam a invasão de suas terras pelos colonos nas frentes de expansão, conforme assinalado na escrita memorialística dos missionários e na historiografia regional (GALLAIS, 1954; ROCHA, 1998).

Neste contexto de evangelização frustrada, os primeiros dominicanos³⁵⁵ se instalam no então norte de Goiás: no ano de 1886, em Porto Imperial (atual Porto Nacional – TO) e em 1896, em Conceição do Araguaia – PA.

Por força das circunstâncias, a presença dominicana em Conceição do Araguaia se concretizaria a partir de dois núcleos populacionais distintos: o *Arraial* ou a povoação cristã e a *Aldeia* ou a povoação indígena, esta última, priorizada nos objetivos evangelizadores dos freis dominicanos, especialmente voltada às crianças indígenas.

O plano dos missionários seria, pois, de subtrair bem cedo as crianças de ambos os sexos à influência do meio em que nasceram, impedi-las de contraírem os hábitos da vida selvagem, e lhes inculcir ao contrário, os da vida cristã, dar-lhes, com a instrução religiosa, o ensino elementar que se dá nas escolas primárias, e depois quando estiverem na idade de casar, formarem famílias cristãs que se fundam à massa da população já civilizada. Desta maneira, o elemento selvagem se extinguirá por si mesmo, e depois de duas ou três gerações, a tribo se achará incorporada, ao mesmo tempo, não só à Sociedade como à Igreja. (GALLAIS, 1954, p. 102-3).

Para a concretização desse plano, seria necessário e urgente, na visão dos dominicanos, que se fundasse um colégio para meninas, dirigido pelas irmãs dominicanas, tal como ocorrera em 1889, na Cidade de Goiás, com a fundação do Colégio Santana, figurando as mulheres como “preciosas e indispensáveis auxiliares”.

Em 1901, o local para recebê-las estava pronto. As garotas seriam instaladas no meio da população cristã de Conceição do Araguaia, estando em “perfeita segurança” e sem receio de sofrerem alguma necessidade. Com tais aspirações, a consolidação e os resultados da missão dominicana entre os indígenas só seria possível quando “meninas e meninos pudessem ser simultaneamente *catequisados*. (GALLAIS, 1954, p. 104).

³⁵⁵ A Ordem de São Domingos se instalou no Brasil em 1881, com interesses voltados para a evangelização de povos indígenas ainda não cristianizados. Até 1905, eles já haviam se estabelecido em Uberaba - MG, Cidade de Goiás e Formosa - GO, Porto Nacional – TO e Conceição do Araguaia – PA (SANTOS, 1996, p. 28-31).

Por iniciativa de frei Gil Villanova (1851-1905)³⁵⁶, em 31 de dezembro de 1902, as irmãs dominicanas chegaram em Conceição do Araguaia, começando no início do seguinte ano as aulas no Colégio Santa Rosa. Posteriormente, também atuariam por meio de um ambulatório, que seria transformado em hospital, atendendo toda a população do entorno da região da cidade.

Assim, com “a fundação do Colégio Santa Rosa, estava completa a infraestrutura fundamental para o prosseguimento da Obra Catequética de Conceição que, à época, conhecida em todo o Brasil, já era vista como uma obra de interesse nacional” (SANTOS, 1996, p. 113). A partir desse núcleo inicial, os dominicanos estenderiam seu projeto de evangelização entre outros povos indígenas, incluindo os Tapirapé e, principalmente, os Javaé da Ilha do Bananal.

Audrin (1946, p. 219-222) sintetiza os contatos estabelecidos entre D. Domingos Carrérot (1863-1933)³⁵⁷ e os Javaé em 1922, 1925 e 1931, anos nos quais atuava como Bispo de Porto Nacional (1921-1933), trazendo-lhes mais resultados entre todos os povos indígenas com quem buscou relacionar-se. Para cada uma das referidas ocasiões Audrin escreveu o seguinte:

1922: A viagem foi curta; viagem sobretudo de observação, no sentido de verificar os rumos e as possibilidades de traçar pelo menos alguma senda mais direta entre o Araguaia e o Tocantins, e entre a Ilha e a cidade de Porto-Nacional.

1925: Durante a semana em que ficou lá internado, teve a fortuna de visitar sucessivamente a aldeia do “Muaré”, nas beiras do rio “Dedjueó” afluente do Araguaia, - a aldeia de “Dorotibéró”, - a de Uaruarí, - e enfim a aldeia de “Imuti”.

1931: Dom Domingos penetrou sozinho no Furo, inspecionando as margens até a foz do rio Javaé ou “Toribéró”. [...] Cada uma dessas explorações tão penosas tinha por fim descobrir um ponto apropriado à criação de algum centro de catequese.

Além dessas visitas, em ocasiões propícias, D. Domingos aproveitava para articular e exercer sua prática evangelizadora. Em janeiro 1926, ao retornar de Uberaba e Cidade de Goiás, na companhia de D. Sebastião Tomaz (1876-1945) e frei Reginaldo Tournier (1869-1948), optou por continuar sua viagem até Porto Nacional pelo Furo do Bananal, ou seja, pelo rio Javaés. O diálogo com o “Capitão José Muaré” foi feito por D. Sebastião Tomaz por meio de palavras e, sobretudo, por meio de gestos para lhes comunicar a intenção que os levava até ali: “a salvação das suas almas”.

³⁵⁶ Para consultar a biografia de frei Gil Villanova, ver: GALLAIS, Estevão. *O apóstolo do Araguaia*. Prelazia de Conceição do Araguaia, 1942.

³⁵⁷ Para consultar a biografia de D. Domingos Carrérot, ver: AUDRIN, J. M. *Entre sertanejos e índios do norte*. Rio de Janeiro, Agir Editora, 1946.

Em parte, o diálogo foi compreendido pelo cacique Javaé, pois Reginaldo Tournier, em sua narrativa, expõe a objeção de José Muaré à proposta do missionário dominicano ao afirmar que os missionários, em geral, apreciavam mais os Kayapó e os Karajá. Para dirimir a resistência, D. Sebastião distribuiu presentes e fez um convite com o intuito de convencê-lo de suas intenções: “[...] vinde a Conceição com vossas mulheres e filhos, e sereis mais bem tratados do que os Carajás e os Caiapós. Dar-vos-emos machados, facas, sal, pentes, espelhos, anzóis, etc, etc., e acima de tudo o batismo, que vale mais do que todas as riquezas deste mundo” (TOURNIER, 1942, p. 152). Após algumas palavras entendidas por Tournier como sendo de agradecimento, José Muaré ofereceu aos missionários dois cachos de bananas maduras e algumas batatas doces (p. 154).

Junto a essas visitas, os missionários dominicanos ensejavam estabelecer-se em alguns locais da Ilha do Bananal com o intuito de que, posteriormente, tais sítios se transformassem em núcleos de evangelização católica, ao demarcar espaços para “contrabalançar os efeitos nocivos dos Protestantes, sempre empenhados em firmar-se nesse território” (AUDRIN, 1946, p. 221).

Se os repetidos contatos não proporcionaram o domínio territorial propriamente dito da Ilha, os resultados foram evidentes. Audrin (p. 221) narra que “[m]uitas crianças foram batizadas e alguns adultos também. Os Javaés aprenderam o caminho de Conceição, mais fácil para eles que o de Porto-Nacional. De cada viagem voltaram mais mansos e mais dispostos a atenderem aos seus bons missionários”.

Em conversas com duas anciãs da Aldeia Canoanã, Tereza Xiwenò Javaé³⁵⁸ (1918-) e Nilda Mytara Javaé (1940-), na Ilha do Bananal, cidade Formoso do Araguaia, estado do Tocantins, e com o sábio Doriovaldo Idiau Javaé (1965-), realizadas em 09 de maio e 03 de outubro de 2018, encontramos indícios desses contatos, visto que guardam na memória fatos ocorridos com eles ou com seus pais envolvendo os missionários dominicanos e seu centro evangelizador a partir de Conceição do Araguaia-PA.

Tereza nos contou (09 de maio de 2018, Aldeia Canoanã, Ilha do Bananal, Formoso do Araguaia-TO) que nasceu em Loroti, lugar onde existiam várias aldeias conhecidas como *Horeni*, *Hãwariè*, *Kuirahaky*, *Hãwa* e *Nõbò* (RODRIGUES, 2008, p. 139). Sem precisar em qual delas nasceu, as informações fornecidas por Tereza nos levam a inferir que os padres

³⁵⁸ Agradeço a disponibilidade dos estudantes do Curso de Educação Intercultural Indígena Javaé, Edilson Haburunatu Javaé, Hélio Wele Tekuala Javaé e Sidney Iroana Javaé, ao nos acompanhar nas conversas com as anciãs acima citadas, traduzindo para nós as conversas em *Iny Rybè*.

vinham de Conceição do Araguaia com presentes como roupas, cobertores, ferramentas (facão, enxada) e batizavam famílias inteiras, inclusive, ela foi batizada em uma dessas visitas.

A conversa com Nilda Mytara Javaé, em *Iny rybè*, foi mediada pelo seu neto Sidney Iroana Javaé, também estudante do curso de Educação Intercultural Indígena (CEII) da UFG. Sobre a evangelização cristã

ela falou que, no período da infância dela, ela não lembra, mas só que antigamente os... deixa eu ver... o pessoal que vinha de Conceição do Araguaia pegava uns meninos pra catequizar, né? É... só que não era dessa aldeia aqui. Pegava, parece que os meninos de aldeia Wariwari e levava pra Conceição do Araguaia. Pra alfabetizar, ensinar a língua... Batizar... essas coisas assim. Ela disse que foi batizada na Barreira da Cruz quando era menorzinha ainda, quando tava aprendendo a andar ainda. E que a madrinha dela colocou o nome dela, aí que ela não recorda agora, antes do nome dela ser, ser Nilda, né, ela teve outro nome que não recorda (Conversa com Nilda Mytara Javaé em 03 de outubro de 2018, Aldeia Canoanã, Ilha do Bananal, Formoso do Araguaia-TO).

Os meninos citados por Nilda Mytara Javaé eram, à época, os pais de Doriovaldo Idiauí Javaé (docente na Escola Indígena Tainá, egresso do CEII e sábio da aldeia Canoanã) e do atual cacique da aldeia de Canoanã, José Tehabi Javaé, conforme esclarecido por Edilson Haburunatu Javaé, quando solicitado para ouvir a conversa em questão:

ela falou que ela lembra do, do... aproximação do missionário, né, lá no Araguaia, né? Não é aqui não, [...] é lá na... cidade de Conceição do Araguaia, né? No Pará. Acho que é no Pará... De lá que levaram dois menino que é o pai do Idiauí e do pai do Tehabi, né? Arriscaram a vida deles, foram lá pra... os missionário, né? Que levava açúcar, né? Açúcar de saco, farinha de saco, né, dava pros índios comer, né? Aí é um meio de aproximação... homem branco à indígena, né? Eles levaram até que eles voltaram, né, quando eles voltaram já tavam... conheceram algumas palavras português, né, já, já tinha falado, né? E... assim eles contaram, né? Eles morreram aqui na Ilha que é... eles morreram aqui, contaram pros netos deles, assim eles contavam, né, que, que ela tava falando... tava contando assim, né? Aproximação do homem branco. ... os missionários levaram eles é... assim pelo... conheceram é... conheceram eles primeiro na amizade, né? Fizeram amizade, né? Que davam família deles açúcar, né? Farinha, né? A família confiou no homem branco que tava levando os meninos, né? Acho que na época do menino, né? Quando eles novo, né? Levaram, não foi na marra não. É assim que ela contou (Edilson Haburunatu Javaé em 03 de outubro de 2018, Aldeia Canoanã, Ilha do Bananal, Formoso do Araguaia-TO).

Como meio de aproximação e com a finalidade de angariar a confiança dos Javaé, os missionários dispunham de presentes como açúcar e farinha, a fim de conquistar alguma criança, com vistas à salvação e civilização desta. Um projeto que perpassava pelo aprendizado da leitura e da escrita, ou seja, da alfabetização nos códigos linguísticos ocidentais. Todavia, a

convivência e os métodos utilizados pelos dominicanos em Conceição do Araguaia destoavam do esperado, de acordo com a fala de Doriovaldo Idiau Javaé (03 de outubro de 2018, Aldeia Canoanã, Ilha do Bananal, Formoso do Araguaia-TO):

É... Missionário chegou lá e buscou ele, né? Disse que chegaram lá tori³⁵⁹ judiava ele, ficava muito nele, né? A história é contada, é... não era verdade, só como é que... aí finado pai foi buscar ele. Aí voltou, né? Aldeia antigo, né? Hoje é... Capão de Coco. Aí foi descendo, aí chegou lá... levava lá pra, pro centro. E aí estudava, né? Lá começou a estudar... durante seis meses. Aí pai dele, finado pai dele chegou lá e buscou ele, né? Disse que chegava lá o tori judiava ele, ficava... com isso, né, a história é contada.

Patrícia de Mendonça Rodrigues (2008, p. 148-150) demonstra como a memória oral Javaé retém lembranças das visitas dos funcionários do SPI à aldeia Imotxi – que praticamente se extinguiu após a saída do SPI, devido ao contágio de doenças desconhecidas –, expostas nos relatórios do órgão da década de 1930, e, principalmente, as lembranças das visitas dos dominicanos Luiz Palha e Sebastião Thomaz, em 1931, e sua prática evangelizadora. Eles

chegaram na aldeia *Wariwari* em um batelão, trazendo muitas roupas, facões, fósforos, tesouras, entre outros bens, para os Javaé. Na segunda viagem, depois de visitar algumas aldeias e batizar muitos índios em *Wariwari*, os missionários obtiveram a autorização de algumas famílias, após grande resistência dos Javaé, para levar três jovens adolescentes com eles para Conceição do Araguaia. Os meninos eram provenientes das aldeias *Kyrysa Hãwa*, *Wyhy Raheto Dijarana* e *Wariwari*. Partiram de *Wariwari* em junho e chegaram na cidade em outubro, permanecendo no local até abril do próximo ano, quando as famílias respectivas foram buscá-los. Na ocasião, os jovens já estavam aprendendo a ler (RODRIGUES, 2008, p. 150, grifos no original).

Em sua narrativa, ao mencionar o período que passa por Conceição do Araguaia, Macintyre deixa evidente que conhece a história dos frades dominicanos naquela localidade ao apontar, brevemente, aspectos da missão católica entre os Kayapó – inicialmente em Santana e depois em Conceição do Araguaia – protagonizada pelo Frei Gil Villanova – à época, 1920, já falecido³⁶⁰. Para o missionário, a morte de Gil Vilanova, em 1905, embasa seus argumentos concernentes ao suposto declínio da influência dominicana entre os Kayapó (MACINTYRE, 2000, p. 60). Ao não encontrá-lo, já em Porto Nacional, Macintyre muda suas concepções e reconhece:

³⁵⁹ Tori é um termo utilizado pelos *Iny* para se referir a todos os não indígenas como foi exposto anteriormente na página quando foi utilizado o termo *Torihuhu*.

³⁶⁰ Frei Gil Villanova morreu em 1905 (Cf. SANTOS, 1996, p. 55).

O norte de Goiás é dominado pelos frades dominicanos, um dos quais tem o título de bispo, com sede em Conceição do Araguaia. Aqui eles tem um forte domínio sobre o povo com suas escolas de convento e a grande e inacabada igreja no centro da cidade, é de longe a mais imponente neste Estado de Goiás (MACINTYRE, 2000, 85).

A representação de um domínio que se expressa concretamente (convento e igreja) é atestada também pela “presença de vários padres dominicanos como professores ou diretores” possibilitando, dentre outras coisas, que “Porto Nacional fosse chamada de capital intelectual do norte goiano” (SANTOS, 1996, p. 143).

Aliado a esse fator e à experiência missionária anterior e, portanto, nesse sentido privilegiada, os dominicanos situam-se em um lugar que, no início da República, seria cobiçado pelos agentes do protestantismo. Quando se aproxima do rio Tapirapé, região em que vive o povo indígena de mesmo nome, observamos a inquietação na escrita de Macintyre:

Eis uma porta aberta para o trabalho indígena, que se não for aproveitada, a oportunidade pode se fechar para sempre. Esta tribo não pode ser alcançada através de seus inimigos tradicionais, os Carajás, mas somente por ocupação direta. Os jesuítas, considerando seu trabalho entre os Caiapós, um pouco mais rio abaixo, como um fracasso, estão voltando seus olhos para este povo esquecido... de fato, já fizeram uma visita a essa primeira aldeia, e certamente se aproveitarão dessa vantagem (MACINTYRE, 2000, p. 50-51).

A escrita de Macintyre aponta para as relações, por um lado, conflituosas e, por outro, intensamente interculturais, estabelecidas entre os Tapirapé e povos do tronco linguístico Macro-Jê, Kayapó e Karajá. Originários do litoral brasileiro, de onde teriam se deslocado em direção às regiões centrais do Brasil, os Tapirapé vivem na “Terra Indígena Urubu Branco, localizada na divisa dos municípios de Santa Terezinha, Confresa e Porto Alegre do Norte, e uma aldeia, na Terra Indígena Tapirapé-Karajá, no limite entre os municípios de Luciara e Santa Terezinha, na foz do rio Tapirapé, em Mato Grosso” (NAZARENO; LIMA, 2014, p. 251).

Se Macintyre os apresenta como inimigos tradicionais dos Karajá, é em função destes que, em meados do século XX, após um ataque dos Kayapó, os Tapirapé teriam a sobrevivência assegurada. Entretanto, superados os conflitos, as relações interculturais que os Tapirapé estabelecem com os Kayapó e os Karajá permitem que haja entre eles casamentos interétnicos e incorporação de aspectos culturais como “as músicas, máscaras, adornos, danças, a pesca e adaptação ao Cerrado um ambiente muito diferente daquele em que seus antepassados haviam habitado” (NAZARENO; LIMA, 2014, p. 252).

Outra consideração a partir da escrita de Macintyre está relacionada com o uso da “ocupação direta” como método para a evangelização dos povos indígenas. Vimos como os

missionários britânicos fundaram uma base missionária nas redondezas do povoado de Furo de Pedra (futura aldeia Macaúbas), uma região mais ao norte da Ilha do Bananal, próximo ao rio Tapirapé, de onde Frederick Kegel saía para evangelizar os Tapirapé, no período de 1932 a 1935. Por vezes, esse missionário estabelecia com eles contatos mais prolongados ao erguer uma casa em área próxima à aldeia, podendo atuar de maneira contundente no cotidiano deles.

Por fim, a última consideração diz respeito às investidas evangelizadoras efetivadas pelos dominicanos aos Tapirapé, denotando as disputas ora em curso entre os missionários cristãos. Ambos, dominicanos e protestantes, compartilham, a partir desse momento, o mesmo alvo: o estabelecimento de missões evangelizadoras entre os indígenas. Para tanto, a região do rio Araguaia, com sua pluridiversidade étnica e linguística, seria, a partir de então, um lugar disputado pelos agentes dessas vertentes religiosas cristãs, pois

Os missionários tanto da Grã-Bretanha como dos Estados Unidos foram, em geral, os evangélicos fundamentalistas, que inspirados, não só pelo grande número de índios convertidos, mas quase igualmente pelo desejo de não deixar o campo missionário inteiramente à Igreja Católica. Durante o período em discussão os seus esforços foram apenas parcialmente bem-sucedido (SILVA, 2013, p. 140).

É partindo desse pressuposto que o Vale do Rio Araguaia foi explorado e evangelizado por missionários protestantes na primeira metade do século XX, entretanto, aparentemente, sem resultados efetivos. Em vista da experiência de insucesso das missões do século XIX, parcialmente motivadas pelo caráter exógeno da propagação do discurso cristão, pois tinha nos estrangeiros seus agentes de evangelização, podemos afirmar que tal circunstância permanece ao analisarmos as missões cristãs que se instalaram no Vale do Araguaia, sobretudo as que se estabeleceram em Macaúbas e Piedade. Praticamente todos os seus agentes eram estrangeiros, fossem escoceses, ingleses ou estadunidenses.

Se na década de 1870 ocorre a retomada da velha política jesuítica de evangelizar os povos indígenas em sua própria língua³⁶¹, a precariedade na comunicação entre missionários estrangeiros e indígenas se tornou um fator preponderante para o relativo insucesso das missões. A dificuldade em comunicar-se com os indígenas surge recorrentemente nas narrativas memorialísticas dos missionários protestantes, tanto dos que empreenderam as viagens de conhecimento, como Glass, como para os que efetivamente atuaram na região, como Rettie

³⁶¹ Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), o Marquês de Pombal, foi o responsável pelo dispositivo legal conhecido como o *Directório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão*, um dispositivo que perdurou de 1757 a 1798 e tinha a finalidade de regulamentar a administração dos aldeamentos. A retomada da evangelização dos indígenas em sua própria língua se tornou em uma proposta conhecida por implementar o bilinguismo de transição (NASCIMENTO, 2012).

Buchan Wilding e Ernesto Bergold. Quando se pensa na estratégia evangelizadora de reunir povos com diversas línguas e culturas em um único lugar, a comunicação se torna ainda mais prejudicial.

Aglomerar diversos povos indígenas em um lugar específico se constitui numa prática dos Estados colonizadores utilizada ao longo dos séculos, tal como ocorreu no aldeamento de São José de Mossâmedes, fundado em 1755, e reconstituído em 1775, pelo Governador José de Almeida Vasconcellos de Soveral e Carvalho. Considerado o mais importante aldeamento da Capitania de Goiás, cerca de oito mil indígenas Akroá, Xavante, Karajá, Javaé, Karijó, Naudez e Kayapó foram aldeados nele (CHAIM, 1983, p. 118-120).

Aproximadamente um século e meio depois, em Macaúbas, os protestantes lançaram mão de estratégia similar, tomadas as devidas peculiaridades. Era necessário que os indígenas fossem persuadidos e não mais obrigados a frequentarem a missão onde funcionavam atividades voltadas para a educação, o trabalho e a evangelização.

Uma estratégia vista também na Missão Kanashen, estabelecida na Guiana por volta de 1947-48, pela *Unevangelized Fields Mission*, entre os Waiwai, povo Karib da cabeceira dos rios Essequibo e Mapuera, região de fronteira entre Guiana e Brasil. Posteriormente denominada Missão Evangélica da Amazônia (MEVA), essa missão atraiu para si “vários grupos indígenas de diferentes etnias que se encontravam na região dos rios Nhamundá e Mapuera, do lado brasileiro” (QUEIROZ, 1999, p. 263)³⁶².

Enquanto na Missão Inglesa do Vale do Araguaia os adultos detinham a liberdade de ir e vir de acordo com seus interesses, o desejo dos missionários era levar crianças à missão no regime de internato, pelo menos temporário, com o fim de serem *salvas* e *civilizadas*. Porém, para os dominicanos, em tais casos, o que ocorria eram roubos de crianças. Partindo dessa lógica, eles denunciaram Frederick Kegel ao governo do Pará, em 1932, por roubar duas crianças dos Tapirapé com o objetivo de levá-las à base missionária protestante, embora, até então, os Karajá não houvessem se instalado em Macaúbas, fato ocorrido somente após o fim da Missão Inglesa, em 1935 (WILDING, 1979; BUENO, 1975).

Era premente a concepção de formar intérpretes conhecedores da cultura ocidental, tanto nos aspectos religiosos como linguísticos, com o fim de instrumentalizar a evangelização de outros indígenas. Uma concepção compartilhada entre os agentes cristãos, fossem protestantes ou

³⁶² Para uma leitura decolonial do processo de conversão dos Waiwai, ver: CÂNCIO, Raimundo Nonato de Pádua; ARAÚJO, Sônia Maria da Silva. Violência epistêmica e a invenção do outro na narrativa “O pajé de Cristo, de Homer Dowdy. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 18, n. 37, p. 39-57, set./dez. 2018.

católicos. Por exemplo, na narrativa autobiográfica do bispo de Goiás, Dom Eduardo Duarte da Silva (1852-1924)³⁶³, temos o seguinte:

Desejando muito levar para o seminário um indiozinho a fim de educá-lo e ordená-lo para mais tarde *fazer dele um missionário indígena*, comprei por vinte mil réis um rapazito que me apareceu de boa disposição. Vinte mil réis! Sabem os índios contar? Pois sabem até vinte! Apresentam os cinco dedos de uma mão, outros cinco de outra, os cinco de um pé, outros cinco de outro e eis toda a sua aritmética. E qual é a moeda? Tudo o que apeteçam, como qualquer criança. *O indiozinho adoeceu e não veio.* (SILVA, 2007, p. 115, grifos meus)³⁶⁴.

Sem mencionar de que povo se tratava, D. Eduardo, em suas memórias da visita pastoral que fez ao então norte do estado goiano, em 1892-93, revela uma tentativa de aquisição de uma criança indígena, tal como acontecia no período de vigência do Colégio Isabel (1871-1889). Para compor o quadro discente dessa instituição, no início, por vezes, os próprios pais as concediam voluntariamente, contudo, por conta do uso de práticas coercitivas e violentas, houve uma mudança nesse tipo de comportamento.

Era preciso adquiri-las por meio de transações comerciais, sobretudo aquelas crianças feitas prisioneiras em situação de guerra. Frei Michel Berthet registrou um desses casos quando acompanhou a visita pastoral de D. Cláudio pela mesma região, só que em um período anterior, em 1883. Em seu relato de viagem, ao observar uma criança no referido colégio, Berthet questiona como teria sido a sua obtenção, visto que os indígenas dificilmente davam seus filhos aos cristãos. Porém, ele continua, “se por ocasião de uma guerra, fazem prisioneiros, apressam-se em oferecer as crianças aos encarregados da catequese, em troca de um machado ou de um objeto.” (BERTHET, 1982, p. 145).

Com isso, queremos demonstrar que negociar crianças com os indígenas parece ter sido uma prática vigente e até mesmo fomentada no Vale do Araguaia, no final do século XIX, motivo pelo qual, muitas vezes, encontramos na escrita memorialística dos missionários ocasiões em que, nas situações de contato, quando eles visitavam uma aldeia, as mães fugiam com suas crianças para o mato, longe das vistas destes, enquanto os homens sondavam o motivo daquela visita. Isso fica mais claro quando Berthet escreve:

³⁶³ Sobre a vida de D. Eduardo Duarte da Costa, ver sua obra autobiográfica: SILVA, Eduardo Duarte. *Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva, bispo de Goyaz*. Goiânia, Ed. da UCG, 2007.

³⁶⁴ Para uma compreensão do sistema de numeração do povo Javaé, consultar a dissertação de Mestrado de Gabriela Camargo Ramos, *Sistema de numeração e pinturas corporais Javaé: a etnomatemática por uma relação dialógica entre cultura e educação escolar*, defendida em 2016 pelo Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Matemática da Universidade Federal de Goiás.

Qual a causa dessa súbita fuga? Uma causa geral é que, outrora, deve ter roubado seus filhos. Ouvi dizer que em épocas remotas, as índias entravam nos barcos e nas canoas com seus filhos e que, aproveitando de sua confiança ingênua, os marinheiros arrebatavam as crianças dos braços das mães e as prendiam. Em seguida, davam saída a toda velocidade e as pobres índias, apesar das lágrimas e gritos, eram obrigadas a lançar-se na água e a fugir para suas aldeias. A segunda causa era sem dúvida a presença do bispo e dos missionários, dos quais diziam que percorriam o rio com a finalidade de arrebatá-lhes os filhos. (BERTHET, 1982, p. 135).

D. Eduardo se orgulha do valor pago pelo *rapazito de boa disposição*, vinte contos de reis. Talvez para ele um valor insignificante pelo que essa criança se tornaria no futuro, um intérprete e missionário indígena.

Aparentemente, suas intenções foram frustradas por causa da doença do indiozinho, todavia, para nós, apontam para um indício da resistência indígena, em relação ao expansionismo cristão arquitetado pelo bispo, em função do temor que se instaurou entre os povos indígenas do Vale do Rio Araguaia após os projetos de evangelização efetivados, a partir da fundação do Colégio Isabel, com o intuito de atender aos interesses colonizadores.

Baseados em experiências colonizadoras de longa duração, os povos indígenas do Vale do Rio Araguaia foram elaborando estratégias de resistência forjadas nas relações de contatos assimétricos estabelecidos à medida que as frentes de expansão aumentavam sua área de influência na região.

Manter uma postura isolacionista, como fazia os Javaé, se enquadra nesse conjunto de estratégias, que incluía a rejeição às propostas de evangelização dos missionários. Embora possa transparecer que eles desejavam alguém que lhes pudessem ensinar, ao aceitarem o estabelecimento de um missionário ou até de uma “escola” em suas aldeias, conjecturamos tratar-se de um mecanismo que eles encontraram para “conhecer o mundo do branco” e saber se posicionar nele a partir de um conhecimento e postura intercultural.

Noêmia dos Santos Pereira Moura (2001, p. 65) ao analisar a apropriação do protestantismo norte-americano pelos indígenas Terena do estado do Mato Grosso, no início do século XX, afirma que as missões teriam iniciado suas atividades no início do século XX, mais precisamente em 1912, quando missionários da ISAMU (*Inland South American Mission Union*) visitaram as comunidades indígenas de Bananal e Ipegue.

Vindos de Concepción, no Paraguai, esses homens fizeram uma viagem de conhecimento para a instalação de um futuro trabalho de evangelização entre os indígenas, fato consumado em 1913, na aldeia Bananal (sul do então estado de Mato Grosso). Dada a concorrência religiosa no interior do cristianismo, a missão protestante estabeleceu-se entre os

indígenas num clima altamente polêmico, caracterizador das relações efetivadas entre agentes católicos e protestantes no período inicial da inserção do protestantismo no Brasil.

O contexto vivenciado pelos Terena e pelos missionários, no início do século XX, demonstra, conforme ponderação de Moura (2009), a dualidade com que os interesses de ambos interagiram. Pois

[n]aquele momento os Terena estavam ainda se reorganizando em suas áreas e tinham, provavelmente, diversas necessidades. Com a visita da Missão ISAMU em 1912, algumas portas se abriam para aquela etnia. Para os Terena a Missão representava uma agência assistencialista que supriria em parte suas demandas, principalmente a demanda da educação. Para a Missão, os indígenas eram o alvo por onde ela poderia começar o processo de evangelização no Brasil (MOURA, 2001, p. 39).

Suprida a demanda por educação, os indígenas Terena não mais estariam interessados nas atividades das missões protestantes, o que significa que eles “não buscavam na ISAMU uma nova prática religiosa e sim assistência e neste caso específico, a educação.” (p. 40)

Aqui cabe um adendo. A escola como instrumento de apropriação de saberes indígenas e não-indígenas constitui-se uma realidade entre os povos indígenas, em distintos contextos e temporalidades. Em uma pesquisa desenvolvida entre os Tapirapé³⁶⁵, Selvia C. Lima e Elias Nazareno (2014) demonstram como a reivindicação por um escola tornou-se uma estratégia de luta desse povo para o retorno ao seu território ancestral, habitado desde o momento que se deslocaram do litoral brasileiro em direção à atual região Centro-Oeste do Brasil “nas matas da margem esquerda do rio Araguaia, especificamente na região de serras conhecidas como Urubu Branco, no norte da Ilha do Bananal, foz do rio Javaé, e médio curso do rio Araguaia”.³⁶⁶

Assim, surge a reivindicação dos Tapirapé pela escola como instrumento de luta por seus territórios originários, mas também como instrumento de resistência ao ressurgimento das investidas colonizadoras sobre os territórios indígenas, no momento em que os representantes governamentais lhes apresentaram os mapas das terras a serem concedidas na Ilha do Bananal em substituição aos territórios ancestrais.

Para uma negociação justa com os técnicos do governo, era essencial a apropriação de novos saberes (essencialmente da Língua Portuguesa), cuja finalidade seria a compreensão dos códigos não-indígenas para leitura dos mapas e seus símbolos “sob pena de perderem mais uma vez as terras ocupadas por seus ancestrais” (LIMA; NAZARENO, 2014, p. 10). Nesse contexto,

³⁶⁵ Povo autodenominado Apyãwa (caminho da anta), falantes da língua Apyãwa/Tapirapé, pertencentes ao tronco linguístico Tupi e de família linguística Tupi-Guarani, habitantes da região da serra do Urubu Branco, no norte da Ilha do Bananal (foz do rio Javaé) e médio do Araguaia em Mato Grosso e Tocantins.

³⁶⁶ Histórico da ocupação. In: Povos indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapirape/1008>. Acesso: 24/10/2016.

como em tantos outros, incluindo a situação dos Terena, no início do século, ao negar as atividades do proselitismo cristão protestante após a reivindicação por educação, era fundamental conhecer “para negociar e para resistir”.

Apesar do interesse Terena voltado para o assistencialismo educacional e a recusa das atividades evangelizadoras, os missionários protestantes permaneceram entre eles. Dadas as primeiras “conversões”, conflitos surgiram entre os indígenas que passaram a se autodenominar “católicos” em oposição à conversão de lideranças indígenas ao protestantismo.

O desenrolar desses conflitos de cunho religioso se deu na expulsão da ISAMU da Reserva de Taunay, em 1920, articulada pelos “católicos”. O retorno dos missionários norte-americanos se deu em 1925, com a SAIM (*South American Indian Mission*), condição adquirida perante os órgãos governamentais sob a alegação de liberdade de culto garantida pelos direitos constitucionais. Assim, “os Terena ‘crentes’, [...], tomaram para si a luta por um espaço religioso, dentro da aldeia” (MOURA, 2001, p. 42). Todavia, Moura (2001) ressalta que as adesões ao protestantismo entre os Terena teriam mais uma motivação de cunho político que propriamente religioso.

Mais do que esperar por uma instrução evangelizadora, os povos indígenas buscavam conhecimentos para aprender e, partindo desse aprendizado, obter condições de se posicionar em situações que lhes eram desfavoráveis por causa da condição inferiorizante a que estavam submetidos desde o início das relações de contatos assimétricos. “Os índios sempre se sentiram tomadores de posição, e, portanto, atores sociais. No geral, os povos indígenas afirmaram sempre suas oportunidades de opção por uma ou outra saída” (MOURA, 2001, p. 65).

Encontrar nos missionários a disposição para instruí-los significa mais uma estratégia de resistência, um posicionamento intercultural crítico dos indígenas, no sentido dado por Walsh, como um projeto político, social, ético e epistêmico de conhecimentos desde a diferença para transformar estruturas, instituições e relações sociais e criar condições de estar, ser, pensar, conhecer, aprender, sentir e viver distintas (WALSH, 2010), do que simplesmente uma submissão passiva mediante as práticas evangelizadoras protestantes e católicas.

A expectativa de tais agentes era a de consolidar uma base missionária tendo os Karajá como intérpretes/mediadores nas relações com os Tapirapé, situados ao longo do rio das Mortes, e com os Javaé, no interior da Ilha do Bananal, dentre outros povos. Não obstante as relações pacíficas estabelecidas entre o povo Tapirapé e o povo Iny ao longo de suas histórias (RODRIGUES, 2008), tratam-se de línguas maternas distintas para as quais os missionários não detinham habilidades e conhecimentos linguísticos para estabelecer relações de trocas

interculturais por meio da comunicação oral e, no limite, impor seus conhecimentos e práticas civilizadoras.

Na escrita memorialística de Estevão M. Gallais sobre a evangelização dominicana entre os Kayapó, de 1901, percebemos essa dificuldade. Para ele,

[a] língua Caiapó, no dizer dos nossos missionários, que a falam correntemente, não seria muito difícil de aprender. Ela é afinal essencialmente inconstante, como tôdas as línguas que não são reguladas por escrito, em que não se encontra nenhum monumento literário tradicional que possa servir de regra, quer para a conversação e formação das palavras, quer para a construção das frases. Também, o fenômeno da confusão das línguas continúa em vasta escala no seio das nações selvagens à medida que elas se fraccionam em grupos ou tribus. Cada grupo modifica o idioma comum ao seu geito e no fim de algum tempo êles têm dificuldade para se entender. No seio de uma tribo a língua sofre igualmente com o tempo variações consideráveis, e dois viajantes que tivessem visitado uma Aldeia com vinte anos de intervalo, não recolheriam mais os mesmos termos para exprimir as mesmas coisas. (GALLAIS, 1954, p. 93).

Destituídas de complexidade, assim acreditavam os missionários, por não possuírem um regimento linguístico regulador e, portanto, inconstantes, confusas e passíveis de transformação aleatória, as línguas indígenas não proporcionavam a eles a transmissão de noções abstratas como “a ideia de virtude, de justiça, de religião”.

Comumente, ao desconsiderar a complexidade do pensamento indígena, os missionários insinuavam que tais povos, em relação aos processos cognitivos, deveriam ser vistos como homens no estágio “primitivo” e “simples”, cujas palavras designavam apenas objetos materiais (GALLAIS, 1954, p. 94). Essa inferiorização nos níveis linguísticos, consequentemente, conduzia os missionários a estabelecerem associações entre elementos da cosmologia indígena e da cosmologia cristã, conforme podemos observar na narrativa autobiográfica de D. Eduardo Duarte Silva, que após inquirir um Karajá “sobre religião, filosofia e costume”, ponderou:

Sobre a existência de um ente supremo disse que a crença de sua gente é que há um ente malfazejo, chamado Canaxivé, o qual havia dado vida aos Carajás, e que alguns destes, ficando maus, Canaxivé os havia transformado em onças, jacarés e piranhas (animais que mais mal lhes fazem). Quis tirar-lhes o preconceito de que Deus não é um espírito malfazejo e tomei minha caixa de rapé, em cuja tampa do lado exterior tinha uma imagem de nossa Senhora com o Menino Jesus ao colo e disse-lhe: “*Canaxivé ibina ionconk, Canaxivé eretetera*” (Canaxivé não é mau; é bom.). Depois, tomei ainda a caixa e continuei: “*Canaxivé arioré*” (Canaxivé criancinha). Mostrei-lhe em seguida o crucifixo e disse: “*Canaxivé orôro, biu*” (Canaxivé morreu foi e para o céu). (SILVA, 2007, p. 110).

Não encontramos fontes documentais para afirmar que os missionários protestantes lançassem mão de mecanismos discursivos e imagéticos para evangelizar os indígenas, até porque a prática religiosa do protestantismo histórico era destituída de materialidade e pautada, essencialmente, por princípios abstratos³⁶⁷.

No entanto, os missionários destas duas vertentes do cristianismo, católica e protestante, concordavam em utilizar atitudes performáticas para impressionar ou persuadir os indígenas a imitá-los. Indícios de práticas desse tipo encontramos nos relatos de D. Eduardo, de Benedicto O. Propheta e de Rettie Wilding:

Quis celebrar ali com toda a solenidade ritual para experimentar o efeito que nos índios produziria a pompa do culto. Saí, pois, da casa em que estávamos aboletados, já paramentado de mitra na cabeça e báculo na mão. Numeroso magote de índios seguiu atrás de mim e todos vestidos de Adão no Paraíso antes da sua desobediência. (SILVA, 2007, p. 110)

Julgando então propício o momento á minha investigação, pude descobrir-lhes o pendor religioso e, valendo-me da ascendência adquirida sobre o animo delles, convidei-os para me acompanharem em um rapido pedido a Büuetcan, afim de impedir a vinda do inimigo que os ameaçava. Ajoelhei-me, e todos me imitaram, concentrados e solemnes. (PROPHETA, 1926, p. 280).

Terça feira era meu dia de folga. Costumava ir à aldeia Carajá onde passava longo tempo, conversando com o chefe, que sabia um pouco de Português, falando-lhe de Deus, nosso Pai, e que Ele havia enviado Seu Filho para morrer por nós. Falei devagar e o chefe traduziu para os outros Carajás. Expliquei-lhe, então que ia falar com Deus e orei. Ao terminar disse-lhe que ele também podia dirigir-se a Deus daquela maneira todos os dias e que Ele ouviria sempre. Vi muitas vezes aquele chefe, que disse-me falar com Deus todos os dias. (WILDING, 1979, p. 45).

Independentemente do êxito das práticas pedagógicas, a não aprendizagem das línguas indígenas sobressaía em relação ao conjunto de entraves que interrompiam o sucesso das missões: “Quantas almas salvaria um bom sacerdote se aprendesse aqueles idiomas para pregar o Evangelho àquela gente, tão bem disposta!”, afirmava D. Eduardo Duarte Silva (2007). Deixar de aprender as línguas dos povos indígenas do Vale do Araguaia tinha um significado amplo, visto que

não se deve pensar nas línguas indígenas apenas em si mesmas, como sempre fora, pois toda língua está relacionada com a ecologia – solo, clima, hidrografia, pássaros, árvores etc – e também com a composição étnico-

³⁶⁷ Em análise sobre o culto protestante, Antônio Gouvêa Mendonça (1990, p. 159) afirma que a sua centralidade se pauta na pregação. “A retórica do pregador deve traduzir entusiasmo e convicção. O pregador deve falar como alguém que vive aquilo que prega, que tem certeza de que sua fala é verdadeira, sem qualquer concessão à dúvida”. Assim, elementos como cruz, velas e altar remetem diretamente às práticas católicas.

cultural de sua comunidade de falantes. Cada pedaço de língua, [...], é na realidade um pedaço do mundo que a constitui, que aglutina um imaginário ancestral, que lhe atribuir significação. As línguas trazem consigo riquezas próprias; revelam sabedorias de outras ciências. Por meio da língua é possível conhecer muitos aspectos da história de um povo. As línguas são histórias de vida de um povo e são consideradas como espécies humanas que devem ser preservadas a fim de se manter a sociodiversidade e a riqueza intelectual da humanidade. (PIMENTEL DA SILVA, 2013, p. 71).

O desconhecimento das línguas indígenas se tornou um ponto crucial para as missões protestantes empreendidas posteriormente no território brasileiro. Por meio do SIL (*Summer Institute of Linguistics*), muitas línguas indígenas foram estudadas com vistas à produção de materiais didáticos que fossem utilizados nas escolas indígenas, mas também à tradução com fins evangelizadores (BARROS, 1994; 2004).

Desde o final do século XIX, com a política de integração dos indígenas ao contexto econômico nacional e regional, o Brigadeiro Couto de Magalhães manifestou preocupações em relação ao uso das línguas indígenas. Era preciso investir na formação de intérpretes como base do projeto assimilacionista, consoante ao projeto dos jesuítas implantado na América Portuguesa, entre 1549 e 1759, e, mais recentemente, com a ação conjunta da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e do SIL (*Summer Institute of Linguistics*) nas aldeias indígenas, a partir de meados do século XX. Para André Marques do Nascimento (2012, p. 77)

[a]s línguas indígenas da região central do Brasil, mais especificamente da região do Araguaia, pertencentes em sua maioria ao tronco linguístico Macro-Jê, bastante diverso do Tupi, eram ainda bastante desconhecidas pelos não-indígenas e não tiveram a mesma difusão do Tupi em termos de gramatização, representando um entrave aos projetos expansionistas do século XIX. Assim, um projeto de civilização dos grupos indígenas dessa região deveria fundamentalmente se dedicar às questões linguísticas para alcançar seus objetivos.

Quando se analisa os poucos resultados das missões protestantes na primeira metade do século XX, no Vale do Rio Araguaia, tais considerações são aplicáveis, tendo em vista a atuação de agências missionárias protestantes entre os povos da região, no decorrer do século XX.

Sobretudo na segunda metade deste, e até atualmente, os missionários protestantes se mobilizam no sentido de estudar as línguas indígenas com fins claramente definidos como evangelizadores. Caso parecido nos foi contado por Edilson Raburunatu Javaé, da Aldeia Canoanã, na Ilha do Bananal, Formoso do Araguaia, estado do Tocantins. Em conversa que tivemos sobre atuação protestante entre o povo Javaé, ele mencionou o fato de ser procurado por missionários evangélicos com intuito de traduzir para o *Iny rybè* o Novo Testamento.

[...] como eu sou professor indígena, aí eles me aproximaram pra nós trabalhar junto pra falar da bíblia para povo indígena e... grande objetivo nosso é pra mim, pra nós traduzir o novo testamento na língua indígena.

[...]

É a gente tá participando, né, que... do estudo da bíblia e eu tô dando aulas pra eles, né, na língua indígena. O objetivo nosso é isso aí, né, mas tá, tá longe pra chegar, né?

[...]

Eles vêm, eles vêm pra cá, né, agora que eles tá aproximando, aqui, né? No Javaé é difícil a aproximação dos missionários, é muito difícil, né?

[...]

Como eu sou professor indígena, né, eles aproximaram que a gente é... que a área nossa é português, eu quero saber o português, né? (Edilson Raburunatu Javaé, conversa realizada em 17 de outubro de 2017).

Edilson (1980-) é docente na Escola Indígena Tainá, na Aldeia Canoanã, e participa das atividades da Igreja Congregação do Brasil, pela qual está incumbido de zelar da pequena igreja construída na aldeia, e é também estudante do Curso de Educação Intercultural Indígena da Universidade Federal de Goiás.

Sua fala (1) traduz a permanência da evangelização por parte dos missionários das missões de fé não apenas em relação à expansão do cristianismo, como também no que concerne à tradução de partes da bíblia para a língua *Iny rybè*; (2) aponta para as estratégias isolacionistas dos Javaé ao afirmar que a aproximação mais consistentes deles nas aldeias se deu num período mais recente, em função das ações protecionistas de seus caciques e do próprio SPI/FUNAI e (3) demonstra a interculturalidade das relações estabelecidas no ensino e aprendizagem entre ele e os missionários, ambos ensinam e aprendem.

Contudo, não se pode afirmar que sejam relações interculturais críticas e sim relacionais e de cunho integracionista, pois dado que o Novo Testamento já existe na Língua Portuguesa, inferimos que a concepção do bilinguismo de transição, no sentido proposto por Maria Socorro Pimentel da Silva (2006), permanece ao tentar a integração dos Javaé ao mundo cristão.

Desta feita, reafirmamos que a dificuldade na comunicação se constituía em um entrave considerável, somado a outros fatores como a escassez de recursos financeiros, para os poucos resultados das missões protestantes, na primeira metade do século XX, no Vale do Rio Araguaia, quando se toma como referência os processos de evangelização de outros povos indígenas.

Entre os Waiwai, por exemplo, a inserção do protestantismo “introduziu vários novos elementos na cultura waiwai e forçou os índios a abandonarem muitos dos comportamentos e valores tradicionais” (QUEIROZ, 1999, p. 263), entre eles a substituição de práticas de cura xamanísticas por remédios alopáticos administrados pelos agentes não indígenas, como os

missionários estadunidenses da MEVA, pois os entraves à comunicação entre missionários e indígenas foram menores que entre os indígenas do Vale do Rio Araguaia.

Não obstante o insucesso das missões protestantes nos termos pretendidos pelos missionários entre os *Iny*, nesse período, encontramos na narrativa de Rettie Wilding (1979, p. 75) uma expectativa nesse sentido:

Quando fui para Bananal a primeira vez, poucos índios procuravam-me para buscar remédios, pois acreditavam mais no seu feiticeiro-curador dizendo que eu não podia compreender o corpo de um Carajá, porque era diferente do corpo de outras pessoas. Agora começavam procurar-me com toda espécie de enfermidades, insignificantes ou graves o que muito me alegrava, pois finalmente eles passaram a ter confiança em mim.

Bergold também esperava que os conhecimentos dos *Iny* relativos às práticas de cura fossem substituídos pelos tratamentos ocidentalizados. No artigo que publicou no periódico *Review and Herald*, em dezembro de 1934³⁶⁸, ele destacou as escolas missionárias como lugares destinados a receber e evangelizar crianças indígenas que, posteriormente, voltassem para suas aldeias como missionárias.

Em meio às preocupações relativas ao crescimento da missão, ele destaca as mortes dos Karajá pelas epidemias. Muito embora ele estivesse ali para ajudá-los a se verem livres das febres, a resistência dos *Iny* quanto aos seus tratamentos medicinais era grande. Ele conta como tratou a febre de uma menina, filha de um velho pajé, depois de ele mesmo não ter conseguido, com seus conhecimentos tradicionais, curá-la. Após esse evento, comenta Bergold, o pajé reconheceu a ineficácia de seus conhecimentos para curar a febre, quebrando a resistência desse em relação aos procedimentos de cura do missionário e, como consequência, estabeleceu uma relação de confiança com Bergold ao enviar seus dois filhos mais velhos para estudar na escola missionária com o intuito de adquirir os conhecimentos não indígenas.

O próprio Bergold nos dá indícios da atitude do velho pajé ao afirmar que entre os *Iny* toda doença tem origem nos feitiços, exceto a malária, uma doença exógena para a qual os indígenas não tinham defesas em seus próprios organismos, necessitando, portanto, de procedimentos terapêuticos e medicamentos também externos.

Com incidência alta entre os Karajá, causando muitas mortes, o velho pajé provavelmente incentivou seus filhos a tomarem parte nesse conhecimento, acessível por meio da escola missionária, para atacar os malefícios oriundos das doenças vindas de fora.

³⁶⁸ BERGOLD, E. A. Out of the Heart of Brazilian Jungles. *Review and Herald*. Takoma Park, Washington, D. C., v. 111, n. 51, december 20, 1934, p. 14.

Novamente, ressaltamos, que o comportamento do velho pajé Karajá denota um posicionamento intercultural crítico, pois tinha como meta não o interesse no discurso e nas práticas protestantes dos missionários, mas sim a sobrevivência física e epistêmica de seu povo, ao adquirir conhecimentos e, conseqüentemente, medicamentos que garantissem o combate às doenças, mantendo seu povo livre delas.

Em suma, tanto o posicionamento dos povos indígenas como dos missionários sustenta a tese da resistência indígena, na primeira metade do século XX, em relação aos baixíssimos ou até nulos resultados concernentes às tentativas empreendidas pelos missionários protestantes de cristianizá-los.

Fazendo referência às missões católicas, Horta Barboza escreveu em 1919: “não ha indios que abandonem suas crenças e cerimonias para adoptar as dos padres, praticando-as quando muito simultaneamente os raros indivíduos que acceitam estas ultimas”³⁶⁹

Entre novembro de 1934 e março de 1935, o médico Júlio Paternostro (1908-1950) visitou o Vale do Araguaia e num período posterior (maio a setembro de 1935) percorreu o Vale do Tocantins “com o objetivo de colhêr material para conhecer a distribuição da imunidade da febre amarela” (PATERNOSTRO, 1945, p. 16) naquelas regiões. Enviado pelo Serviço de Febre Amarela, ao percorrer as margens do Rio Araguaia, suas observações, registradas na narrativa memorialística *Viagem ao Tocantins*, corroboram a baixa influência das missões protestantes:

Frades franceses e uns poucos pastores de origem saxônica ensaiam, há meio século, impor a civilização cristã entre os habitantes da margem do Araguaia. A grande abnegação e esforços que empregam não correspondem aos resultados. O meio físico e social dilui a catequese. Os índios são turistas das missões. Visitam-nas na estação da seca, quando o caudal os atrai. Na estação das chuvas, as águas interiores, a reduzida agricultura os retêm nas malocas (PATERNOSTRO, 1945, p. 343).

Para Paternostro, os poucos resultados da ação evangelizadora sobre os indígenas tinham uma explicação na trajetória evolutiva dos mesmos, pois, como primitivos, a estrutura mental deles impedia o alcance imediato da “evolução cerebral da espécie humana contemporânea, que se modificou pela instrução obrigatória e adaptação a uma técnica desenvolvida”.

Ao situá-los em um tempo anterior na trajetória linear e evolutiva da humanidade, é negar-lhes a coetaneidade e, conseqüentemente, a capacidade de cognição, o autor escreveu, os raros casos de indígenas integrados à civilização, ou seja, ao cristianismo, expressavam “apenas

³⁶⁹ Horta Barboza, 1919, p. 10.

a capacidade de imitação da espécie humana e não a alteração de sua estrutura mental” (PATERNOSTRO, 1945, p. 343).

Posicionamentos como o de Paternostro corroboram teorias como as de Norbert Elias e de Reinhardt Koselleck em relação à organização social e a capacidade de abstração na criação de conceitos mais elaborados, como o de tempo, por exemplo. Para esses teóricos, “quanto maior o nível de interferência do tempo na organização da sociedade, referindo-se à coação social (ELIAS, 1998), maior será seu nível de complexidade em termos de organização política, econômica, social e, por que não dizer, cognitiva também” (NAZARENO, 2018, p. 3)³⁷⁰. Esse posicionamento é criticado por Elias Nazareno (2018, p. 8), a partir da interculturalidade crítica. Para ele,

o conhecimento científico seria utilitarista, monocultural, homogeneizador e simplificador, atuando como uma espécie de decodificador de elementos da realidade, sendo, entretanto, descontextualizado. Baseado, em grande parte, na perspectiva do dualismo radical de Descartes da representação do corpo como natureza, da separação entre disciplina metódica e o imponderável, da teoria e da prática (DUSSEL, 2008; QUIJANO, 2005), tal modelo impediu a manifestação e mesmo a sobrevivência de “outras formas de saber não redutíveis a esse paradigma” (SANTOS, 2010, p. 183). Não por acaso, Gadamer (2009, p. 30) fez alusão ao que Heidegger denominou como “pensamento calculador” e advertiu: “é preciso conquistar um novo equilíbrio, de modo que nosso pensamento não se esgote apenas no domínio (e exploração) da natureza, isto é, na disponibilização de tudo – nós mesmos inclusive”.

De maneira geral, Paternostro apontava para esse tipo de conhecimento e também para a dita superioridade religiosa do cristianismo frente à cosmologia indígena. Se por acaso algum indígena se denominasse cristão, isso implicava somente em uma atitude mimética, pois os indígenas eram destituídos de capacidade intelectual que os habilitasse à assimilação de tais preceitos.

Para além do caráter evolutivo e subalternizante da escrita de Paternostro, suas análises corroboram os poucos resultados da evangelização protestante na primeira metade do século XX e, mais do que isso, apontam para o caráter de resistência imposto aos missionários pelos indígenas por meio de relações interculturais críticas. Conviver com os missionários e até mesmo aceitar a assistência promovida por eles na área da educação ou da saúde, como vimos,

³⁷⁰ Para uma discussão mais detida sobre o tempo e os povos indígenas ver: NAZARENO, Elias. História, tempo e lugar entre o povo indígena Bero Biawa Mahãdu (Javaé): a partir da interculturalidade crítica, da decolonialidade e do enfoque enactivo. In: Marcos de Jesus Oliveira. (Org.). *Direitos humanos e pluriversalidade: conexões temáticas*. 01ed. Curitiba: Editora Prismas Ltda, 2017b, v. 01, p. 85-118; ARAUJO, O. C. G.; NAZARENO, ELIAS; PEREIRA, T. M. G. Tempo, lugar e interculturalidade na perspectiva dos estudantes indígenas do curso de educação intercultural da UFG. *ESPAÇO AMERÍNDIO* (UFRGS), 2019, no prelo.

para longe de demonstrar “conversão” denotava a apropriação de conhecimentos pertinentes necessários para as relações assimétricas estabelecidas entre indígenas e não indígenas.

Em 1947, o médico-militar Othon Xavier de Brito Machado (1947, p. 9), em sua monografia *Contribuição ao estudo dos indígenas brasileiros*, asseverou que os *Iny* não “demonstram maior interesse pelo Cristianismo, seja Romano ou Protestante (apesar de, aqueles que pertencem à aldeia de Fontoura, fazerem algumas restrições a certos alimentos), mas não hostilizam os Sacerdotes, apreciando mais aquele que lhe dá presentes”.

Ubirajara de Farias Prestes Filho (2006, p. 241) afirma que “a despeito das diversas tentativas de conversão realizadas por missionários católicos e protestantes, os Karajá se mantiveram conservadores em sua visão de mundo, não acontecendo entre eles movimentos de conversão”. Paulo Julião da Silva (2016, p. 168) corrobora esse argumento ao entender que embora os missionários batistas tenham evangelizados os indígenas do então norte de Goiás (Krahô e Xerente),

entre 1925 e 1939, não obteve o êxito desejado pelos líderes da denominação, haja vista as constantes críticas e as tentativas de desistência por parte dos missionários envolvidos no projeto em questão. Após treze anos de tentativas de evangelização dos nativos, a JMN [Junta de Missões Nacionais] decidiu que deveria permanecer com projetos de evangelização do interior, mas que o alvo a ser alcançado seria a população sertaneja.

André Amaral de Toral (1996, p. 12) alude às noções de “segredo” e “mistério” em que estão envoltos os *Iny* para se manterem alheios às inúmeras tentativas de salvação e de civilização. Para ele “[a]s mulheres não podem saber muitas coisas, os jovens outras e os *tori*, “brancos”, são mantidos em graus variáveis de muita à total ignorância”. Algo já percebido por Boaventura Ribeiro da Cunha, do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, quando escreveu sobre os Karajá para a coletânea “Índios do Brasil”, organizada por Cândido Mariano da Silva Rondon:

O civilizado para eles, mesmo o missionário, é sempre considerado como um forasteiro, que quer saber sua vida para melhor destruí-la. Poucos felizardos adquirem total confiança da maioria duma tribo, para se assenhorearem do seu vocabulário, de suas crenças, de suas verdadeiras tradições. Muitas vezes eu vi, entre *Carajás* e cristãos do Araguaia, pessoas que se julgavam conhecedoras do idioma “*inam*” e quando se punham a empregá-lo ouviam boas gargalhadas dos assistentes... Eu mesmo descobri várias vezes, colhedores de informações que recebiam prontamente as respostas às suas perguntas e que no entanto estas em nada correspondiam à realidade! (1953, p. 185).

Ponderações como as de Toral e Cunha apontam para a atualização do povo *Iny* no que concerne às relações interculturais estabelecidas desde a secular história dos contatos com os

não indígenas, fossem bandeirantes, sertanistas, missionários ou outros. Em conversa realizada em 01 de agosto de 2018, com um grupo de estudantes Javaé do Curso de Educação Intercultural Indígena (CEII), para melhor compreendermos, dentre outros assuntos, as distinções entre Karajá e Javaé, Samanta Maluaré Javaé Araújo, da Aldeia Canoanã, Ilha do Bananal-TO, afirmou não poder nos revelar o nome do adereço utilizado pelos dançarinos durante a festa de Aruanã por se tratar de segredo.

Considerar a exiguidade nos resultados da evangelização protestante, no início do século XX, entre os *Iny*, não significa isentar tais missões de retomar suas atividades entre os indígenas nas décadas posteriores à 1930, por ora, cumpre ressaltar que para o período em análise o que prevaleceu foi a atitude *Iny* como um projeto político e epistêmico de resistência intercultural crítica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao finalizar este trabalho retomamos alguns pontos discutido ao longo do estudo.

Inicialmente ressaltamos, na primeira parte, duas trajetórias: uma acadêmica e outra histórica. Ambas fundamentais para a compreensão dos processos de resistência forjados pelos Javaé ao longo da história dos contatos com os não indígenas concernentes, por um lado, aos pressupostos de análise utilizados neste estudo, portanto, de natureza epistemológica, e, por outro, aos processos de pacificação, aldeamentos e isolamento dos Javaé em relação aos não indígenas no decorrer do final do século XIX e no século XX, nesse caso, referente à história dos contatos entre o povo Javaé e os não indígenas.

Na primeira seção, vimos a importância do estado do conhecimento sobre as missões protestantes entre os povos indígenas brasileiros, no período de 1980 e 2016, desenvolvido em diversos programas de Pós-Graduação das Ciências Humanas no Brasil por dois motivos básicos: em virtude do crescimento do número de evangélicos nas últimas décadas e também pelo elevado interesse referente às temáticas da diversidade e da identidade, sobretudo a partir do marco constitucional de 1988. Marco importantíssimo para a ruptura com o bilinguismo de transição e para a proposição de novas categorias analíticas para o estudo da diversidade, como a interculturalidade crítica.

Se até 1970, os povos indígenas estavam ausentes da historiografia regional e nacional, é nessa década que dois linguistas-antropólogos venezuelanos (Mosonyi e Gonzalez) cunharam o termo interculturalidade, posteriormente, acrescido do termo “crítica”, em 1990, por Catherine Walsh. Também conhecida por decolonialidade, para Walsh (2013), a interculturalidade crítica implica em reconhecer a não existência de um lugar nulo de colonialidade simultâneo às estratégias de resistência por parte de povos como os indígenas, continuamente submetidos aos projetos civilizadores de subalternização de suas epistemologias (NAZARENO, 2017b).

Pelo viés da interculturalidade, o longo percurso que vai do período colonial até a contemporaneidade foi visto em suas quatro etapas: (1) do início da colonização até 1840, com a predominância quase hegemônica de atuação dos jesuítas sobre os povos indígenas; (2) primeiras décadas do século XX, até 1970, regidas pelo bilinguismo de transição ou de civilização (PIMENTEL DA SILVA, 2006), encampado por agências evangelizadores e civilizadoras, como o SIL, resultando em prejuízos linguísticos para as epistemologias indígenas, por terem em vista o conhecimento das línguas maternas com o propósito de traduzir textos bíblicos para a evangelização dos povos contatados; (3) de 1970 a 1980, período marcado

por transformações políticas e acadêmicas, dentre elas, a concepção de bilinguismo que deixa de ser entendido apenas no seu caráter transicional ou civilizador para significar a importância das culturas locais, como os conhecimentos, as relações com a natureza, a espiritualidade, a ancestralidade dos povos indígenas; e, por fim, (4) de 1980 à atualidade, cujo marco principal é a Constituição de 1988, ao reconhecer o caráter pluriétnico e plurilíngue do Brasil, rompendo, definitivamente, com o bilinguismo de transição.

Acompanhando esse percurso revisionista, avançamos em direção à contribuição epistemológica posta pelo grupo transdisciplinar de pesquisadores do coletivo M/C/D, desde categorias básicas como colonialidade e decolonialidade (interculturalidade crítica). Categorias fundamentais para o desenvolvimento deste estudo em virtude de seus múltiplos desdobramentos: ter evidenciado não apenas os padrões de poder impregnado nas relações estabelecidas entre Javaé e missionários protestantes, mas, principalmente, as estratégias de resistência à colonialidade e, por implicação direta, a visibilização de povos historicamente subalternizados; e ter subsidiado o olhar crítico à historiografia regional a partir de estudos pautados pelo enfoque enactivo, ou seja, pela ação corporizada no mundo como base à cognição.

Na segunda seção, o referencial espacial do povo Javaé, embasado no *Berohokỹ* (o rio Araguaia) e seus tributários, como o *Bero Biawa* (o rio Javaés), evidenciou a percepção que eles têm do ambiente como um lugar que fornece também um referencial identitário e “inverte” os referenciais ocidentais de norte e sul. Os conceitos *ibòkò* [*ibòdò* na fala masculina] (rio acima) e *iraru* (rio abaixo), além de indicar os referenciais cosmológicos que os tornam *Itya Mahãdu*, “o Povo do Meio”, concatenam-se diretamente com a expressão “descer”, largamente utilizada pelos missionários protestantes em suas viagens pelo rio Araguaia, pois saíam de uma região mais alta (sul, em Leopoldina, atual Aruanã) para uma região mais baixa (norte, em Conceição do Araguaia).

Ou seja, se as convenções de direção espacial ocidentais seguissem a epistemologia indígena, o norte situaria na parte mais alta e o sul na parte mais baixa. Isso coloca em clara evidência as imposições da colonialidade do poder e do saber que, à par da enação, base dos processos cognitivos mediados pelo corpo, fazem prevalecer conceitos contraditórios, de acordo com a percepção corporal, ao afirmar que na parte baixa do rio Araguaia está o referencial norte e na parte alta o sul.

Esse conhecimento que privilegia a mente em detrimento do corpo, do qual estavam imbuídos muitos missionários em suas práticas evangelizadoras e civilizacionais, era, muitas vezes, indiferente às cosmologias dos povos indígenas. Fato que nos leva a conjecturar que o

discurso e a prática protestante não encontravam respaldo no ambiente indígena, pois todos os seus referenciais cosmológicos se vinculavam à uma história de origem criada por um espírito como *Tanÿxiwè*, o herói Javaé.

Vale ressaltar a narrativa de Davi Kopenawa (Yanomami), quando da evangelização protestante de seu povo, que se iniciou em 1958 e se estabeleceu entre 1963-64. Em seu texto, *Teosi*, o deus criador e absoluto dos missionários não tinha correspondência com *Omama*, o criador dos antigos brancos e dos antepassados dos Yanomami, morava em um lugar distante, fato que impossibilitava o contato com ele, a não ser por meio de suas palavras (a bíblia), da mesma forma que, num momento de epidemia, não pôde curar o seu povo das doenças levadas pelos não indígenas (KOPENAWA; BRUCE, 2015, p. 254-273). Toda essa situação contribuiu para que os Yanomami deixassem de imitar *Teosi* e passassem a considerar suas palavras como mentiras divulgadas pelos missionários protestantes.

Desconhecendo a epistemologia dos povos *Iny*, o discurso e as práticas dos missionários protestantes, quando imitados pelos *Iny*, poderiam transparecer uma atitude performática, de negociação e de resistência, esta última já bastante praticada pelos Javaé, em virtude das circunstâncias a que foram submetidos na segunda metade do século XVIII.

Desde o final do século XVI, várias expedições militares percorriam o atual território da região central do Brasil, incluindo *Iny Òlòna* ou *Ijata Òlòna* (a Ilha do Bananal). A trajetória histórica dos contatos dos *Iny*, segundo a narrativa oficial e colonizadora, esteve eivada de eventos dramáticos ocorridos antes e depois de 1775, ano da “conquista” pacífica dos Javaé e Karajá, no contexto da decadência das minas de exploração aurífera da Capitania de Goiás. O acordo de paz foi utilizado como dispositivo da política pombalina para liberar dos entraves naturais (os povos indígenas) as regiões com potencial para exploração de riquezas e formação de fazendas de gado. O resultado, como vimos, foi a política de aldeamentos que expressava um duplo interesse (da Coroa Portuguesa e da Igreja) reunidos no Padroado Régio, sistema que predominou oficialmente no Brasil até o advento da República. Por ele, os agentes da Cristandade deram início à cristianização dos Javaé desde uma perspectiva eurocentrada e universalizante, os situando em um patamar anterior e inferior à perspectiva europeia.

Tanto no momento forjado do acordo de paz quanto nos aldeamentos (em virtude das duras condições a que os Javaé foram neles submetidos), a postura intercultural de resistência se evidenciou. Na primeira, por afirmarem serem donos das terras que o Rei de Portugal almejava explorar e, na segunda, pelo isolamento no interior da Ilha do Bananal ao longo do século XIX, buscando fugir dos maus tratos a que foram submetidos nos aldeamentos. As duas posturas foram vistas na seção dois.

Na parte dois, adentramos na escrita missionária protestante e vislumbramos um prognóstico do que poderia ser uma missão protestante entre os povos indígenas do Vale do Araguaia nos relatos de viagem dos quatro missionários estrangeiros (William Azel Cook, Frederick Charles Glass, Archibald Macintyre e Raymond Brooke Clark), que percorreram a região entre 1897 e 1922, de uma maneira abrangente e, sobretudo, voltada ao povo Javaé. Mediante à resistência deles em se manterem isolados como estratégia para escapar às ações evangelizadoras e civilizadoras, até aproximadamente os anos 1950, no período delimitado, o povo Javaé da aldeia Imotxi foi contatado por Raymond Clark e sua comitiva em 1922.

Especificamente na seção 3, delineamos as perspectivas dos missionários concernentes aos povos indígenas do então norte de Goiás. Isso significa que em seus planos, eles intencionavam abranger o maior número possível de indígenas, o que justifica a defesa deles em buscar um local onde pudessem aglomerar vários povos em apenas uma base missionária. Salientamos que o período da primeira viagem de conhecimento – a de William Azel Cook, em 1897 – ocorre apenas um ano depois da instalação do primeiro missionário dominicano na região ao norte da Ilha do Bananal – Frei Gil Vilanova, em 1896 – dando origem não só à cidade de Conceição do Araguaia, no Pará, como também às futuras disputas e conflitos pela evangelização dos povos indígenas por parte dos missionários protestantes e católicos.

Cook, Glass, Macintyre e Clark personificavam projetos continentais de evangelização protestante, tendo em vista que representavam agências missionárias que vislumbravam ou mantinham missões em outros países da América Latina. Para além da interculturalidade visível nas narrativas das viagens de conhecimento, pois buscavam conhecer a região para futura instalação de base missionária protestante, compreendemos, por um lado, o alinhamento da perspectiva evangelizadora dos missionários com a política indigenista do Estado brasileiro naquele momento e, por outro, a resistência dos povos indígenas, como os Krahô, mediante a proposta de implantação de uma escola em sua aldeia, uma clara alusão de que os povos indígenas compreendiam muito bem o projeto civilizacional dos missionários: a oferta da escola se traduzia em tornar-se cristão e ser assimilado à sociedade brasileira.

Ou ainda quando eram eles que solicitavam, como os Xerente, fato que levou Cook a empreender sua viagem de conhecimento. A reivindicação por escola tinha um cunho meramente de negociação para com a sociedade do entorno e não uma intenção em aderir à proposta religiosa dos missionários.

Na seção quatro, analisamos a herança epistêmica dos missionários protestantes fundamentada na longa trajetória de construção da *hybris do ponto zero*, pela qual eles se posicionavam desde uma plataforma pretensamente neutra de observação a fim de classificar

assimetricamente os povos indígenas encontrados. Ao tempo em que compartilhavam noções e princípios com os etnólogos da época, como Ehrenreich e Fritz Krause, os missionários reproduziam concepções sobre o povo Javaé pautadas em informações obtidas com os Karajá ou com outros viajantes. Dentre essas concepções, estava a noção de serem, junto com os Karajá e os Xambioá, um povo único. Sustentada ao longo do século XX pela literatura etnográfica e antropológica, essa noção vem sendo questionada desde o início do século XXI no âmbito da pesquisa antropológica e pelo povo Javaé que, em sua autopercepção, se reconhece como um povo único, com aspectos identitários, linguísticos, ancestrais, históricos e epistemológicos próprios.

Na seção quatro ainda evidenciamos as estratégias de resistência tanto dos Karajá (ao se reconhecerem soberanos em suas terras, como reconhecido por Glass) tanto dos Javaé. Estes detinham um conjunto de estratégias visando a manutenção da postura isolacionista que assumiram ao longo do século XIX: mecanismos para ocultar os caminhos até às aldeias, sobretudo dos não indígenas; eliminar a presença de não indígenas em suas aldeias, caso conseguissem entrar, pela condenação à morte ou pela expulsão compulsória. Em que pesem as mediações “diplomáticas” dos Karajá nas relações entre os missionários e os povos indígenas do então norte de Goiás e, principalmente, nas relações destes com os Javaé, seu isolacionismo contribuiu, naquele momento, para assegurar os poucos resultados obtidos pela ação missionária implantada na Ilha do Bananal, entre 1925 e 1937.

Na parte três, trabalhamos as vozes que desde o Império Brasileiro defendiam a evangelização dos povos indígenas, não por agências missionárias internacionais, mas pelos próprios brasileiros. Até o início da República, ao que parece, nenhuma igreja tinha como projeto institucional a implementação de uma base missionária entre os povos indígenas, embora houvessem debates entre as lideranças protestantes nesse sentido.

Benedicto Odilon Propheta se destacou como uma dessas vozes, principalmente, porque defendia no periódico *O Jornal Baptista*, de circulação nacional, o envio de um missionário para atuar entre os povos indígenas do então norte de Goiás. Sua viagem de conhecimento, em 1923, representou, naquele momento, a articulação da Convenção Batista Brasileira nesse sentido, algo que se efetivou em 1926, com o trabalho de Zacharias Campello, que passou a atuar entre os povos Krahô e Xerente e, pelo que tudo indica, deu continuidade, com outras pessoas, ao trabalho da Missão Inglesa quando, em 1937, esta encerrou suas atividades em Furo de Pedra.

Nessa seção, ainda vimos a articulação das missões britânica e estadunidense para instalar uma base missionária na Ilha do Bananal, em toda a sua trajetória: das viagens de

conhecimento, a implementação da missão em si e seu encerramento. Trajetória permeada pelos contatos com os indígenas da região de maneira geral e não apenas com o povo Javaé. Uma peculiaridade evangelizadora secularmente praticada dadas as suas peculiaridades: abranger o maior número de indígenas possível em uma base missionária única.

De maneira específica, na seção cinco, vislumbramos o debate sobre as missões indígenas no contexto latino americano, o entrelaçamento entre as propostas missionárias e as intenções civilizadoras do SPI e o protagonismo de diversas lideranças protestantes no contexto nacional à época, marcada pela concepção de bilinguismo transicional, pois tinha como meta a inserção do indígena à vida nacional. Tendo isso em perspectiva, as propostas de missão protestantes incluíam ações que abrangiam, para além da religião, as áreas da saúde e da educação, com modelos de atuação missionária externos, denotando a interrelação entre os interesses das agências de missões internacionais, no plano externo (inclusive com o modelo de educação industrial), e as igrejas protestantes do país, no plano interno.

Havia uma prerrogativa amplamente divulgada de que a incorporação do indígena à vida nacional como mão-de-obra qualificada contribuiria para o aumento da riqueza nacional, expressão que se traduzia numa espécie de engrandecimento nacional. Ressaltamos, novamente, que a ruptura com esse tipo de bilinguismo civilizacional ocorreu apenas em 1988, tendo em vista o marco constitucional que reconheceu no Brasil seu caráter pluridiverso e possibilitou aos povos indígenas o direito a uma educação própria.

Desde então, o surgimento de cursos como o de Educação Intercultural Indígena da Universidade Federal de Goiás, em 2007, tem contribuído para que muitos estudantes analisem, junto às lideranças de suas aldeias, a evangelização de missionários cristãos na atualidade, desde uma perspectiva intercultural crítica. Embora o contexto atual extrapole o período de estudo delimitado nesta tese, o contato com os estudantes ao longo destes quatro anos foi suficiente para observar esse posicionamento. Reiteramos que trazer à tona os mecanismos utilizados pelas missões para evangelizar os indígenas do então norte de Goiás, com ênfase para o protagonismo de resistência dos Javaé, no período de 1897 e 1937, contribui fortemente às análises, problematizações e críticas elaboradas pelos próprios indígenas atualmente.

Assim, praticamente todas as propostas missionárias protestantes, em sua essência, tinham como escopo à incorporação do indígena ao mundo do capital e do trabalho, com prejuízos concernentes aos seus conhecimentos linguísticos e medicinais, cosmologias, percepção do ambiente, dentre outros. Todavia, em que pesem todas essas propostas, inclusive veiculadas nos periódicos protestantes de circulação nacional no período mencionado por pessoas que defendiam o início das atividades missionárias pelas igrejas instaladas no Brasil,

oficialmente, prevalecia o desinteresse institucional em projetos desse tipo por falta de verbas e por se acreditar ser um trabalho sem futuro em função das perspectivas de desaparecimento iminente dos povos indígenas. A Convenção Batista Brasileira, da qual B. O. Propheta fazia parte, deu início aos trabalhos desse cunho de 1925 em diante.

Prevalecia, nas propostas missionárias, a concepção de uma interculturalidade que oportunizasse aos missionários o aprendizado das línguas maternas indígenas e o ensino da língua portuguesa. Para eles, a comunicação se colocava como um entrave poderoso contrário aos propósitos evangelizadores. Ao que tudo indica, realmente, o desconhecimento das inúmeras línguas indígenas contribuiu significativamente para o insucesso missionário, nas primeiras décadas da República, na Ilha do Bananal.

A seção cinco também analisou a viagem de conhecimento de Benedicto Odilon Propheta, único brasileiro entre os missionários compulsados a realizar tal empreendimento com intuito de dar início à evangelização dos povos indígenas da Ilha do Bananal, propriamente dito. Propheta se distinguia ainda dos missionários estrangeiros por não dar crédito às concepções fatalistas de desaparecimento dos povos indígenas brasileiros e por contestar a noção do indígena como preguiçoso, algo que para ele se estendia aos brasileiros como um todo, porém, sua narrativa permanecia arraigada à herança epistemológica da racionalidade moderna na classificação dos povos a partir do critério racial e temporal, ao distinguir os *selvagens* dos *civilizados*.

De missionário, Propheta passou a atuar na Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro à época, lugar de onde se envolveu em polêmicas, cuja repercussão se deu em Goiás, no Brasil e nos Estados Unidos. Tal situação demonstrou o interesse em povos não contatados no Brasil não apenas entre os missionários como também na antropologia dos Estados Unidos, algo parecido com o interesse dos etnólogos alemães no limiar dos séculos XIX e XX.

Na seção seis a abordagem foi sobre as missões inglesa e estadunidense instaladas na Ilha do Bananal, seus protagonistas e ações nas áreas da evangelização, da saúde e da educação, buscando percorrer toda a sua trajetória de atuação. Evidenciamos a territorialidade estabelecida na região ao contrapor agentes missionários e católicos.

Ambos buscavam influenciar os povos indígenas desde um posicionamento conflitivo, ao disputar territórios e a influência sobre os povos ali estabelecidos, sem levar em consideração esses próprios povos. Em relação aos Javaé, especificamente, no período em análise, os dominicanos projetaram estabelecer lugares onde pudessem evangelizá-los para fazer frente aos protestantes, que chegaram para ficar, a partir de 1925.

Foi entre os Javaé que, segundo Audrin (1947), os dominicanos obtiveram os maiores resultados, devido às visitas recorrentes às aldeias Javaé e o retorno desse povo à Conceição do Araguaia, onde participavam de atividades educativas, eram evangelizados e batizados. Acontecimentos que sobrevivem ainda na memória de vários indígenas Javaé com quem conversamos durante a elaboração desta pesquisa.

Buscando apoio entre as autoridades constituídas, como a do próprio governador do estado de Goiás à época, os dominicanos denunciavam os protestantes como invasores que usavam a evangelização como pretexto para atentar contra a soberania nacional, principalmente porque mantinham vínculos com os Estados Unidos. O que estava por trás dessas denúncias era, não apenas a primazia na evangelização, como também sua completa exclusividade em uma região onde se concentrava um índice grande de povos indígenas.

Vislumbramos, nessa seção, como algumas práticas protestantes eram similares às práticas dos capuchinhos, responsáveis pelos aldeamentos indígenas no século XIX, e dos próprios dominicanos, na primeira República. Esse dado aponta para a permanência na maneira de conduzir a tarefa evangelizadora e civilizacional das missões cristãs, a despeito da especificidade dos lugares, dos povos indígenas e do período em que foram executadas, ou seja, educação e evangelização sustentavam os projetos civilizadores encampados pelos missionários em seus contatos assimétricos com os povos indígenas, no então norte de Goiás.

Por isso, ao chegar no século XX, tais povos já detinham uma experiência de resistência de longa duração, como a dos Javaé, que se isolaram o quanto puderam dos contatos com os não indígenas, incluindo os próprios missionários. Aceitar ou não a oferta missionária de implantação de uma escola entre eles, muitas vezes apontava para a postura de negociação, a fim de apreenderem códigos linguísticos e políticos que os subsidiassem no contato com a sociedade envolvente. Postura forjada nos contatos em que, quase sempre, eles eram situados em um patamar subalternizante.

Dessa forma, ao reconhecer a exiguidade nos resultados das missões protestantes estrangeiras – fato corroborado por membros do SPI (Horta Barboza-1919), médicos (Júlio Paternostro-1947), padres (Audrin - 1963) e antropólogos e historiadores (André Amaral de Toral-1992 e Ubirajara Prestes Filho-2006) - que por volta de 1937 deixaram de atuar no povoado de Furo de Pedra e em Piedade, regiões norte e sul da Ilha do Bananal, expressa-se uma postura de resistência produzida, não apenas nos contatos com os missionários protestantes, mas forjada no longo contexto de contato assimétrico com os não indígenas.

Essa exiguidade nos resultados relativa ao trabalho missionário protestante expressa, sobretudo, o que era inadmissível, muitas vezes, aos agentes protestantes, herdeiros da episteme

pautada pela racionalidade moderna: o fato de que os povos indígenas e os Javaé, especificamente, eram sujeitos capazes de rejeitar o que lhes estava sendo oferecido pelos missionários simplesmente porque não acreditavam nos discursos protestantes, descontextualizados em relação ao lugar – fonte vital para a construção identitária – onde eles estabeleciam suas vivências, aprendizados e relações com o mundo visível e invisível.

Elucidar essa trajetória de resistência aos projetos evangelizadores e civilizadores é tão importante quanto desocultar a própria história do povo Javaé, suas epistemologias e perspectivas interculturais críticas, invisibilizadas até recentemente.

O isolamento dos Javaé teve um papel fundamental em relação ao quase nulo resultado da evangelização protestante entre eles. Tanto nas viagens de conhecimento empreendidas no Vale do Araguaia, entre 1897 e 1923, como nas visitas ao interior da Ilha do Bananal, os missionários protestantes efetivavam contatos mais perenes com os Karajá, os mediadores de relações “diplomáticas” entre aqueles e os Javaé. Isso justifica o motivo pelo qual os Karajá surgem recorrentemente nesta tese.

O fato de mediar as relações, de serem “contratados” como remadores, como os responsáveis, muitas vezes, para obtenção de alimentos e até como guias às aldeias Javaé, faz com que, na escrita missionária protestante, os Karajá fossem largamente retratados. Eles tiveram um papel fundamental nesses contatos. Sem mencioná-los, não seria possível realizar esta pesquisa, contudo, nossa atenção se assentou nas estratégias de resistências decoloniais assumidas pelos Javaé contra as ações evangelizadoras dos missionários protestantes, sendo o isolacionismo uma dessas principais estratégias.

Importante ressaltar que muitas indagações não foram sanadas neste estudo, porém sua elaboração foi essencial para delinear um início de conversa com os diversos participantes que se dispuseram a contribuir com esta pesquisa, pois o estudo concernente às missões protestantes na Ilha do Bananal, estado do Tocantins, mais do que desvelar aspectos da história do protestantismo missionário no Brasil, nas primeiras décadas do século XX, apontou para os processos de resistência postos em prática pelo povo Javaé, motivado pela história dos contatos assimétricos que eles tiveram com os não indígenas desde, possivelmente, o final do século XVII até o final do século XVIII.

O século XIX, conhecido pelo isolacionismo Javaé em relação aos não indígenas, é marcado também pelas várias tentativas de contato, seja para evangelização ou para integração, dos últimos para com os primeiros. Postura que, como vimos, os Javaé detiveram, mesmo nos períodos de implantação das missões (inglesa e estadunidense) na Ilha do Bananal, entre 1925

a 1937, em que pesem as diversas idas dos missionários às aldeias com definidos propósitos evangelizadores e civilizacionais.

Refletir sobre essa temática extrapola a hipótese fundamental desta tese – a resistência Javaé frente aos processos evangelizadores protestantes das primeiras décadas do século XX – e alcança o nível da intraduzibilidade, na acepção de Elias Nazareno (notas de sala de aula, 2019), das muitas questões que envolvem os conhecimentos dos povos indígenas e seus modos de viver, ser e existir. Questões que se situam para além da nossa compreensão ocidental que a todo momento busca enquadrar o “Outro”, nesse caso, os indígenas, em conceitos instituídos por nós para medi-los dentro de parâmetros que lhes são totalmente alheios e para os quais eles parecem sequer estar interessados.

As reiteradas afirmações de quase nulidade nos resultados das ações evangelizadores entre os *Iny* no Vale do Araguaia por parte dos próprios missionários cristãos, de médicos, militares ou de outras pessoas, se cotejadas com o que escreveu Manuela L. Carneiro da Cunha e Eduardo Batalha Viveiros de Castro (1985, p. 192) sobre os Tupinambá no século XVI, corroboram a complexidade em torno da participação ou não participação dos indígenas nas práticas cristãs como sinal de conversão religiosa. Para os antropólogos, docilidade e inconstância caracterizam os Tupinambá em relação à evangelização jesuíta. Por serem dóceis, eles não resistiam à conversão proposta pelos religiosos, mas também não possuíam continuidade em relação à ela. Com um anzol doado, eles se convertiam, com outro, faziam o caminho contrário, o da desconversão, afirmam Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro.

Compreendemos que o encerramento das missões aqui em análise na Ilha do Bananal, em meados da década de 1930, não significou o fim das tentativas de evangelização protestante dos povos indígena do Vale do Araguaia. A continuidade desse trabalho ocorreu naquele período com a permanência de adventistas em Fontoura, aldeia Karajá, e com outros protestantes brasileiros na região que posteriormente se tornou a aldeia Macaúba (WILDING, 1979; PRESTES FILHO, 2006).

Nas décadas posteriores a 1937, os adventistas (nas aldeias Fontoura e Santa Isabel) e a Missão Batista e o SIL (na aldeia Macaúba) continuaram seus trabalhos de evangelização entre os *Iny*. Contudo, ainda que o “elevado” número em termos de batismos (aproximadamente 150 em Fontoura, no período de 1970-77, e 200 em Santa Isabel, nos últimos quarenta anos) e até a formação de pastores Karajá, permanecia, até recentemente, a dificuldade em se instalar uma igreja protestante entre os *Iny*, conforme análises de Ubirajara Prestes Filho (2006, p. 323).

Atualmente, a maior parte das aldeias Javaé é alvo do trabalho de evangelização de pelo menos três igrejas: duas pentecostais (Assembleia de Deus e Congregação Cristã) e uma

neopentecostal (Igreja Mundial do Poder de Deus). Se antes, as missões protestantes se caracterizaram pelo resultado praticamente zero em relação à evangelização dos *Iny*, atualmente a presença física de um edifício, embora pequeno, da Igreja Congregação Cristã em praticamente todas as aldeias Javaé e a presença virtual da Igreja Mundial do Poder de Deus pela mídia televisiva suscitam novas questões postas pelo atual contexto de luta dos povos indígenas pela retomada de suas cosmologias ancestrais.

Participantes dos debates veiculados no curso de Educação Intercultural Indígena da UFG, muitos dos estudantes Javaé com quem conversamos demonstraram um posicionamento intercultural crítico em relação à presença dos evangélicos em suas aldeias, expresso de várias maneiras: (1) não permitir a permanência de missionários interessados em fazer proselitismo entre eles (Valdemir Filho Texibá Javaé, 02 de fevereiro de 2018); (2) retomar os rituais ou costumes que há muito tempo não se realizavam (Edilson Raburunatu Javaé, segundo semestre de 2018); (3) discordar da correlação feita pelos missionários protestantes entre o Deus cristão e *Tan̄yxiwè*, o herói Javaé, responsável pela origem do mundo (Samuel Saburuá Javaé, 25 de maio de 2017) e (4) reconhecer a fragilidade dos vínculos de participação em relação às atividades das igrejas nas aldeias, quando ocorrem (Ademir Kurisiri Javaé, Aldeia São João, 18 de outubro de 2017).

Sem pretender fugir à tese central deste estudo, enumerar o posicionamento intercultural crítico dos Javaé retoma o debate posto na última seção: o baixo resultado conseguido pelas missões protestantes no início do século XX. Nesse sentido, a presença de outras igrejas nas aldeias a partir de 1990 aponta para algo fundamental quando esse assunto é evidenciado: o protagonismo dos indígenas no que concerne aos processos conversionistas propostos por pastores ou missionários.

Com isso, não estamos querendo dizer que a presença dos evangélicos nas aldeias esteja isenta de interferir nas cosmologias indígenas e, até, no limite, de contribuir para processos mais dolorosos de crise identitária, que podem culminar na elevação do índice de uso de drogas, de violência e até de suicídio. Todavia, como esse não foi o escopo principal desta tese, tais ponderações têm como objetivo deixar claro que a temática inclui questões complexas que, em função dos limites deste estudo e de sua própria natureza, não foram trabalhadas. Significa que se abrem possibilidades outras de análises desses assuntos, a partir da própria ótica do povo Javaé, o que pode acarretar uma maior produção de conhecimento decolonial a respeito da presença dos evangélicos entre os povos indígenas, além de contribuir, evidentemente, para uma maior compreensão e visibilidade dos Javaé nos meios acadêmicos, sociais e políticos brasileiros.

Dessa forma, esperamos que os Javaé sejam incluídos nas pautas de intenções dos pesquisadores interessados em estudar os povos indígenas brasileiros, não como meros “objetos” de estudo, porque não o são, e sim como protagonistas de uma história que lhes dizem respeito.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Euripedes B. F. *Contatos interétnicos em Goiás colonial*. Dissertação (Mestrado em História das Sociedades Agrárias) ICHL/UFG, Goiânia, 1992.
- ABREU, Stela Azevedo de. *Aleluia: o banco de luz*. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Campinas, 1995.
- ACÇOLINI, Grazielle. *Protestantismo à moda Terena*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.
- ADAMOVICZ, Anna Lúcia Collyer. *Imprensa Protestante na Primeira República: Evangelismo, informação e produção cultural. O Jornal Batista (1901-1922)*. 400 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras, História e Ciências, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- AGUILERA URQUIZA, Antônio Hilário Aguilera. A educação indígena e a perspectiva da diversidade. *Revista Contrapontos*, Eletrônica, v. 11, n. 3, p. 336-348, set-dez 2011.
- ALENCASTRE, José P. M. de. *Anais da Província de Goiás-1863*. Convênio SUDECO/Governo de Goiás, Goiânia, 1979.
- ANDRELLO, Geraldo L. *Os Taurepáng: memória e profetismo no século XX*. Dissertação (Mestrado) Universidade Estadual de Campinas, SP, 1993.
- APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. *Os Akroá e outros povos indígenas nas Fronteiras do Sertão: Políticas indígena e indigenista no norte da capitania de Goiás – Século XVIII*. Goiânia: Kelps, 2006.
- ALCANTÂRA, Janair de Moraes. *Uma porta para a luz: história de uma velha bíblia*. Campinas, S.P., 1992.
- ALMEIDA, Ledson Kurtz de. *Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo*. 278f. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios da história do Brasil*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2010. p. 14 e 16.
- ALMEIDA, Ronaldo de. Traduções do Fundamentalismo Evangélico. In: Robin Wright. (Org.). *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. 1ed.Campinas: Unicamp, 2004, v. 2.
- AMARAL, Alencar Miranda. *Topa e a tentativa missionária de inserir o Deus cristão ao contexto Maxakali: análise do contato inter-religioso entre missionários cristãos e índios*. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal de Juiz de Fora, MG, 2007.

AQUINO, Maurício de. *Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930)*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 32, nº 63, p. 143-170, 2012.

ARAÚJO, Ordália Cristina Gonçalves. *História do protestantismo em Goiás (1890-1940)*. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2004.

ARAUJO, O. C. G.; NAZARENO, ELIAS; PEREIRA, T. M. G. *Tempo, lugar e interculturalidade na perspectiva dos estudantes indígenas do curso de educação intercultural da UFG*. ESPAÇO AMERÍNDIO (UFRGS), 2019, no prelo.

ARAUJO, Patrícia Simone. *Vasculhando a vida alheia: o diário íntimo de José Vieira Couto de Magalhães (1880 – 1887)*. 149 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2013.

ARNAUT, Cézár; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. Estrutura e organização das Constituições dos jesuítas (1539-1540). *Acta Scientiarum*. Maringá, v. 24, n. 1, p. 103-113, 2002.

ATAÍDES, Jézus Marco de. *Sob o signo da violência: colonizadores e Kayapó do Sul no Brasil Central*. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1991.

AUDRIN, J. M. *Entre sertanejos e índios do norte*. Rio de Janeiro, Agir Editora, 1946.

AUDRIN, J. M. *Os sertanejos que eu conheci*. José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1963.

AZZI, Riolando. *Razão e Fé: o discurso da dominação colonial*. São Paulo: Paulinas, 2001.

BAINES, Stephen Grant. O xamanismo como história: censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Ed. UNESP, Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 311-345.

BALDUS, Herbet. 1948. *As tribos dos Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios*. Revista do Museu Paulista, n. s., vol. 2. pp. 137-168.

BALLESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro decolonial*. Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

BANIWA, Gersen dos Santos Luciano. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC/SECADI/LACED/Museu Nacional, 2006.

BARROS, Júlia Maria Junqueira de. *Missões do imperialismo: Erasmo Braga, Congresso do Panamá e Panamericanismo*. Dissertação (Mestrado acadêmico). Universidade Federal de Juiz

de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2014.

BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. *Educação bilíngue, linguística e missionários*. Em Aberto, Brasília, ano 14, n.63, jul./set. 1994, p. 18-37, p. 29.

BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. *A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970)*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2004, V. 47 N° 1.

BARROSO, Lídia Soraya L. *Os caminhos do povo Akwen - Xerente: duzentos anos de contato*. Dissertação (Mestrado em História), PPGH/UFPE, Recife, 1997.

BARROSO, Maria Macedo. *Lógicas da espacialização missionária e agendas da cooperação internacional: uma perspectiva multissituada a partir de ações junto aos povos indígenas*. Religião e Sociedade, 35: 2, 2015, p. 189-212.

BERNAL, Martin. *Atenea Negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. V. 1. La invención de la antigua Grecia, 1785-1985. Barcelona, Crítica, 1993.

BERTHET, Michel. *Uma viagem de missão pelo interior do Brasil*. In: Memórias Goianas I. Goiânia, Centauro Gráfica e Editora, 1982, p. 113-170.

BERTRAN, Paulo. *As primeiras descobertas dos cerrados centrais*. Revista Humanidades, v. 8, n. 2, 1992, p. 229-237.

BERTRAN, Paulo. *História da terra e do homem no Planalto Central*. Eco-história do Distrito Federal: do indígena ao colonizador. Brasília, Editora Verano, 2000.

BIGIO, Elias dos Santos. *Linhas telegráficas e integração de povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889-1930)*. Dissertação, UnB, 1996. Programa de Pós-Graduação em História Política e Social do Brasil.

BORGES, Durval Rosa. *Rio Araguaia, corpo e alma*. São Paulo, Ibrasa, 1986.

BOYER, Veronique. *Os Baniwa evangélicos falam dos missionários protestantes: Sofia e seus sucessores*. Religião e espaço público, 2013.

BRAGA, Erasmo. *Pan-americanismo: aspecto religioso*. O Relatório e Interpretação do Congresso de Acção Christã na America Latina reunido no Panamá de 10 a 19 de fevereiro de 1916. Nova York. Sociedade de Preparo Missionário funcionando nos Estados Unidos e Canadá, 1917.

BRAGA, Henriqueta Rosa Fernandes. *Música Sacra Evangélica no Brasil* (Contribuição a sua história). Rio de Janeiro, Livraria Kosmos Editora, 1960.

BUENO, Marielys Siqueira. *Macaúba: uma aldeia Karajá em contato com a civilização*. Dissertação (Mestrado). 102 f. Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Goiás, 1975.

Cadernos do CEDI 5, Boletim do GTME 1. *Missões Evangélicas com índios e lavradores*. Rio de Janeiro, Tempo e Presença Editora Ltda, 1980.

CAIXETA, Vera Lúcia. *As “santas” missões dominicanas em Goiás no final do século XIX*. *Escritas*, V. 5, n.1, p. 127-144, 2013.

CAIXETA, Vera Lúcia. *Médicos e frades pelos caminhos de Goiás (1883-1912)*. *Desafios: Revista Interdisciplinar da Universidade Federal do Tocantins* – V. 1, n. 01, p. 25-42, jul/dez. 2014.

CAMPELO, Zacarias. *Minha vida e minha obra: memórias*. Rio de Janeiro, Casa Publicadora Batista, 1970.

CAMPELO, Zacarias. *O índio é assim*. Rio de Janeiro, Casa Publicadora Batista, 1971.

CÂNCIO, Raimundo Nonato de Pádua; ARAÚJO, Sônia Maria da Silva. *Violência epistêmica e a invenção do outro na narrativa “O pajé de Cristo”, de Homer Dowdy*. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 18, n. 37, p. 39-57, set./dez. 2018.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. *Educacion intercultural en America Latina: distintas concepciones y tensiones actuales*. *Estudios Pedagógicos*. 36, Nº 2: 343-352, 2010.

CARDOSO, Ludimila Stival. *De Caliban a Próspero: a sociedade brasileira e a política externa da República (1889-1945)*. Tese (doutorado). Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2015.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Vingança e temporalidade: os Tupinambá*. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 71, 1985, pp. 191-208. 2008.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Introdução a uma história indígena*. In: *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, Secretaria Municipal de Cultural: FAPESP, p. 9-24, 1992.

CARVALHO, Francisquinha Laranjeira. *Nas águas do Araguaia: a navegação e a hibridez cultural*. Dissertação (mestrado) Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em História, p. 57-70, 2008.

CARVALHO, Isabel Cristina Moura; STEIL, Carlos Alberto. *Percepção e ambiente: aportes para uma epistemologia ecológica*. *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental*, v. especial, p. 59-79, 2013.

CARVALHO, Raquel Alves de. *Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na missão evangélica Caiuá (1928-1944)*. Dissertação (mestrado) Programa de Pós-Graduação em Educação – Faculdade de Ciências Humanas – Universidade Metodista de Piracicaba. Piracicaba, SP, 2004a.

CARVALHO, Raquel Alves de. *A missão evangélica Caiuá: instalação e organização*. Revista de Educação do Cogeime, 13: 25, 2004b.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. *La poscolonialidade explicada a los niños*. Colômbia, Editorial Universidade del Cauca. 2005a.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Lugares de la ilustración. Discurso colonial y geopolíticas del conocimiento em el siglo de las luces. In: *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. 1a ed. -- Bogotá: Editorial Pontificia, Universidad Javeriana, p. 11-64, 2005b.

CASTRO-GOMEZ; GROSGOUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

GROSGOUEL, Ramón. *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*. Revista Sociedade e Estado. V. 31, N. 1, p.28, jan/abril 2016.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância de pesquisa. *História* (São Paulo) v.30, n.1, p. 349-371, jan/jun, p. 359, 2011.

CAVALCANTE, João Batista. *Uma nuvem pequena como a palma da mão*. Goiânia, Gráfica Ideal e Editora Ltda, 2014.

CHAIM, Marivone Matos. *Aldeamentos indígenas: Goiás (1749-1811)*. São Paulo, Nobel, 1983.

CLARK, Raymond Brooke. *Among pagan indians in Brasil*. São Paulo, Imprensa Methodista, 1923.

COHN, Clarice. *Índios missionários: cultos protestantes entre os Xicrin do Bacajá*, 1, p. 9-30, 2001.

COLARES, Anselmo Alencar. *Colonização, catequese e educação no Grão-Pará*. Tese (doutorado) Universidade Estadual de Campinas, SP, , p. 139-140, 2003.

COOK, William Azel. *By horse, canoe and float: through the wildernesses of Brazil*. Ohio, EUA, The Werner Company, 1909.

COSTA, Eber Borges da. *Tapeporã – caminho bom: análise da prática missionária de Scilla Franco entre os índios Kaiowá e Terena no Mato Grosso do Sul - 1972 a 1979*. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Faculdade de Humanidades e Direito. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2011.

COSTA, Emília Viotti da. Sobre as origens da República. In: *Da monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo, Fundação Editora UNESP, p. 387-447, 2007

CUNHA DOS SANTOS, Paulete Maria. “Leolinda Daltro – a Oaci-zauré – relato de sua experiência de proposta laica de educação para os povos indígenas no Brasil central”. Revista Historia de la Educación Latino americana. Vol. 18 No. 26,15-46, 2016.

D’ANGELIS, Wilmar. O SIL e a redução da língua Kaingang à escrita: um caso de missão “por tradução”. In: WRIGHT, Robin M. (ed). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP, Ed. da Unicamp, p. 199-217, 1999.

DELLA GIUSTINA, Carlos Christian. *Degradação e Conservação do Cerrado: uma história ambiental do estado de Goiás/ Carlos Christian Della Giustina*. Brasília, p. 92, 2013.

DESCARTES, *Meditações Metafísicas*. São Paulo, Folha de S. Paulo, 2015.

Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena. In: BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica*. Brasília: MEC, SEB, DICEI, p. 375-414, 2013.

DIAS, Thiago Cancellier. *Contatos e desacatos: os línguas na fronteira entre sociedade colonizadora e indígenas (1740 a 1889) – Goiás*. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 205-226, jul./dez.2013.

DIAS, Thiago Cancellier. *O língua e as línguas: aldeamentos e mestiçagens entre manejos de mundo indígenas em Goiás (1721-1832)*. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 340f, 2017.

DORÉ, Andréa. *América Peruana e Oceanus Peruvianus: uma outra cartografia para o Novo Mundo*. f, vol. 20, 2014.

DREHER, Martin Norberto. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

DREHER, Martin Norberto. Protestantismos na América Meridional. In: DREHER, Martin N. (org). *500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional*. Porto Alegre, Cehila, p. 115-138, 2002.

DUNCK-CINTRA, Ema Marta; BARRETOS, Euder Arrais; NAZÁRIO, Maria de Lurdes. Diversidade étnica e cultural indígena brasileira: discussões importantes no contexto da educação básica da escola não-indígena. In: PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro;

NAZÁRIO, Maria de Lurdes; DUNCK-CINTRA, Ema Marta (Org). *Diversidade cultural indígena brasileira e reflexões no contexto da educação básica*. Goiânia, Editora Espaço Acadêmico, p. 125-145, 2016.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

DUSSEL, Enrique. 1492: *o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, p. 27. (p. 24-32), 2005.

EHRENREICH, Paul. 1948. *Contribuições para a etnologia do Brasil*. Revista do Museu Paulista, N. S., vol. 2. pp. 7-135 – falta o ano

ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, pp.133-168, 2005.

ESCOBAR, Arturo. En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. *Tabula Rasa*, 18, p. 15-42, 2013.

FANSTONE, James. *Aventura missionária no Brasil e a incrível história do Hospital de Anápolis*. São Paulo, Fonte Editorial, 2017.

FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Protestante no Brasil*, v. 1, São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1992.

FERREIRA, Manoel Rodrigues. *O mistério do ouro dos martírios: desvendando o grande segredo das bandeiras paulistas*. São Paulo, Editora Biblos, 1960.

FERREIRA, Manoel Rodrigues. *As bandeiras do Paraupava*. São Paulo, Prefeitura Municipal, 1977.

FERREIRA, Manoel Rodrigues. *O 2º descobrimento do Brasil: o interior*. São Paulo, RG Editores, 2000.

FIGUEROA, Ana Cláudia. *Metodismo e indigenismo no Brasil*. Revista Caminhando, 8: 2, , pp. 201-11, 2003.

FIGUEROA, Ana Cláudia. *Amkira Tsabo: um estudo sobre a missão educacional metodista junto ao povo Kanamari no contexto do estado democrático de direito brasileiro*. São Leopoldo, RS, Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Teologia. Faculdade EST, 2008.

GALLAIS, Estevão. *O apóstolo do Araguaia*. Prelazia de Conceição do Araguaia, 1942.

GALLOIS, Dominique Tilkin; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi Grupioni. O índio na Missão Novas Tribos. In: WRIGHT, Robin M. (ed). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP, Ed. da Unicamp, p. 78-129, 1999.

GLASS, Frederick Charles. *Aventuras com a Bíblia no Brasil*. Rio de Janeiro, Livraria Evangélica Limitada, s/d.

GLASS, Frederick Charles. *Through Brazilian junglelands with the book*. Londres, Pickering & Inglis, s/d.

GLASS, Frederick. Charles. *A thousand miles in a dug-out; being the narrative of a journey of investigation among the red-skin Indians of central Brazil*. Londres: South American Evangelical Mission, 1911.

GONÇALVES, Carlos Barros. *Até aos confins da terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas*. Dourados: Ed. UFGD, 2011.

GONÇALVES, Carlos Barros. Protestantismo no Brasil e povos indígenas: a Missão Caiuá', *Revista Perspectiva Histórica*, 5, p. 13-33, 2015.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org). *As leis e a educação escolar indígena*. Programa Parâmetros em Ação de Educação Escolar Indígena. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 2001.

GIRALDIN, Odair. Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil central. São Paulo: Ed. da UNICAMP, 1997.

GIRALDIN, Odair. *Fazendo guerra; criando imagens; estabelecendo identidades*. A ocupação do centro-oeste e os conflitos com os Kayapó no século XVIII. *História Revista*. Goiânia, n. 6 (1). p. 55-74. jan/jun. 2001.

GIRALDIN, Odair. Povos indígenas e não-indígenas: uma introdução a história das relações interétnicas no Tocantins. In: GIRALDIN, Odair (Org.) *A (Trans)formação histórica do Tocantins*. Palmas: Unitins/Goiânia: CEGRAF, 2002a.

GIRALDIN, Odair. Pontal e Porto Real: dois arraiais do norte de Goiás e os conflitos com os Xerente nos séculos XVIII e XIX. *Revista Amazonense de História*. Manaus, v. 1, n. 1, p. 131-146. jan/dez. 2002b.

GIROTTTO, Renata Lourenço. *O Serviço de Proteção aos Índios e o estabelecimento de uma política indigenista republicana junto aos índios da Reserva de Dourados e Panambizinho na área da educação escolar (1929 a 1968)*. 268 f. Tese. Programa de Doutorado em História – Faculdade de Ciências e Letras – UNESP, Assis-SP, p. 16, 2007.

GRIGÓRIO, Patrícia Costa. *A professora Leolinda Daltro e os missionários: disputas pela catequese indígena em Goiás (1896-1910)*. Dissertação (mestrado) – UFRJ/ /IH/ Programa de Pós-Graduação em História Social, 2012.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*. V. 31, N. 1, jan/abril 2016.

INGOLD, Timothy. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr.2010.

IBGE. CENSO DEMOGRÁFICO, 2010: *características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Rio de Janeiro, IBGE, 2012.

HABER, Alejandro (2011a). “*Nometodología payanesa: Notas de metodologia indisciplinada*”. *Revista de Antropología*, 23, 9-49, 2011.

HAHN, Carl Joseph. *História do culto protestante no Brasil*. São Paulo, Aste, 1989.

HEMMING, John. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, p. 161, 2007.

HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *A época colonial: administração, economia, sociedade*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil(História geral da civilização brasileira, t 1, v. 2), 2003.

KAPFHAMMER, Wolfgang. De “Sateré Puro” (Sateré Sese) ao “Novo Sateré” (Sateré Pakup): mito práxis do movimento evangélico entre os Sateré-Mawé. In: Robin M. Wright (ed), *Transformando os deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. São Paulo: Editora da Unicamp, p. 101-40, 2004.

KARASCH, Mary. Catequese e cativo: política indigenista em Goiás, 1789-1889. In: CARNEIRO DA CUNHA. *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, p. 397-412, 1992.

KARASCH, Mary. Conflito e resistência interétnicas na fronteira brasileira de Goiás, nos anos de 1750 a 1890. *Rev. SBPH*. Curitiba, (12), 1997, 31-49, 1997.

KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*: Rio de Janeiro e Província de São Paulo. Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial, 2001; KIDDER, Daniel

Parish. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil: Províncias do Norte*. São Paulo, Martins, Editora da Universidade São Paulo, 1972.

KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 254-273, 2015.

KRAUSE, Fritz. *Nos sertões do Brasil*. In: Revista do Arquivo Municipal. Tomo 73-4, p. 274-5, 1940-1943.

KRAUSE, Fritz. *Nos sertões do Brasil*. Revista do Arquivo Municipal, São Paulo: Arquivo Municipal, n. 74, p. 299-319, 1941.

KRAUSE, Fritz. *Nos Sertões do Brasil*. Revista do Arquivo Municipal, São Paulo: Arquivo Municipal, n. 80, p. 187-207, , p. 187,1941.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 25-27, 1999.

JANOTTI, Maria de Lourdes. O livro Fontes Históricas como fonte. In: PINSKI, Carla Bassanezi (Org). *Fontes históricas*. 3. Ed. São Paulo, Contexto, p. 12-13, 2011.

JAVAÉ ARAÚJO, Robson Haritianã. *Yny hỹñnareny hawò* [Canoa tradicional do povo Javaé]. Projeto Extraescolar. Universidade Federal de Goiás, Kanuanu hawa, Ijatahe Bèdèbutè, Formoso do Araguaia-TO, 2016.

JULIO, Suelen Siqueira. *Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, 1780-1831)*. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal Fluminense, Niteroi, 2015.

JUNQUEIRA, Mary Anne. Elementos para uma discussão metodológica dos relatos de viagem como fonte para o historiador. In: JUNQUEIRA, M. A; FRANCO, S. M. (Orgs) *Cadernos de Seminários de Pesquisa*. São Paulo: Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo/Humanitas, 2011.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, Edgardo (org). *Colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais*. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, p. 8-23, 2005.

LAURIOLA, Elaine Moreira. Entre “corpo” e “alma”: a não-conversão dos Yekuana no Brasil. In: WRIGHT, Robin M. (ed). *Transformando os deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. São Paulo: Editora da Unicamp, p. 341-375, 2004.

LEITE, Fábio Carvalho: O laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31(1): 32-60, 2011.

LELONG, Maurice. *Le fleuve des carajás*. Paris, René Julliard, 1953.

LIMA, S. C; NAZARENO, ELIAS. Territórios ameaçados, saberes ressignificados: A cartografia social como possibilidade nas estratégias de luta dos Tapirapé. In: Olga Rosa Cabrera García. (Org.). Interdisciplinaridade e Meio Ambiente. 01ed.São Luis: UFMA, v. 01, p. 247-276, 2014.

LIMA, Widney Pereira de. *Os Ticuna e a Igreja Indígena em Filadéfia, Amazonas*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

LINK, Rogério Sávio. *Os povos indígenas e a nova missão religiosa: o caso dos luteranos na Amazônia (décadas de 1970-1980)*. *PLURA*, Revista de Estudos de Religião, 6: 1, p. 144-56, 2015.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, p. 381-394, 1998.

LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa, Ultimato, 2002, p. 67-107, 2002.

LOURENÇO, Renata. A Missão Evangélica Caiuá e a educação escolar para os indígenas da Reserva de Dourados e Aldeia do Panambizinho – de 1928 a 1968. *Fronteiras*, Dourados, MS, 12: 21, pp. 125-50, 2010.

LOURENÇO, Sônia Regina. *Brincadeiras de Aruanã: performances, mito, música e dança entre os Javaé da Ilha do Bananal (TO)*. Tese (doutorado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

LUCA, Tânia Regina de. Fontes impressas: história dos, nos e por meio dos periódicos. In: *Fontes históricas*. São Paulo, Contexto, p. 111-153, 2011.

LUCAS, Maria Luisa de Souza. “*Antes a gente tinha vindo do jabuti*”: notas etnográficas sobre algumas transformações entre os Hixkaryana no rio Nhamundá/AM - Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ, 2014.

MACHADO, Othon Xavier de Brito. *Os Carajás (Inan-sou-uéra): contribuição ao estudo dos indígenas brasileiros*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1947.

MACINTYRE, Archie. *Descendo o rio Araguaia*. Contagem-MG, AME Menor, 2000.

MAGALHÃES, Leandro Henrique. Civilizar e integrar: o discurso jesuíta sobre o indígena brasileiro. *MÉTIS: história & cultura* – v. 5, n. 10, p. 273-291, jul./dez. 2006.

MAGALHÃES, Sônia Maria de. *Alimentação, saúde e doenças em Goiás no século XIX*. Tese (doutorado) 262f. Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, Franca, 2004.

MAGALHÃES, Sônia Maria de. *Males do sertão: alimentação, saúde e doenças em Goiás no século XIX*. Goiânia: Cãnone Editorial, 2014.

MAGALHÃES, Luiz Ricardo. Missão Crusls: o sertão e a nova capital. In: SERPA, Élio Cantalício; MAGALHÃES, Sônia Maria de. *Histórias de Goiás: memória e poder*. Goiânia, Ed. da UCG, 2008, p. 151-172.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. *Revista Sociedade e Estado* – V.31, N.1, p. 75-97, 2016.

MALDONADO TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 127-167.

MANCUSO, Dionéia. *Diga sim a Deus! Uma análise da influência do teatro jesuítico na cultura indígena do Brasil Colônia*. Dissertação (mestrado), Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, SP, p. 72, 1984,.

MARIN, Joel Orlando Bevilaqua. *A formação de trabalhadores brasileiros: a experiência do Colégio Isabel*. *História Unisinos*. 13(2):154-167, Maio/Agosto 2009.

MARIOTTI, Humberto. Prefácio. In: MATURANA, Humberto R; VARELA, Francisco J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo, Pala Athena, 2001.

MASSOTI, Roseli de Almeida. *Erasmus Braga e os valores protestantes na educação brasileira*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2007.

MAYBURY-LEWIS, David. Algumas Distinções Cruciais na Etnologia do Brasil Central. In: COIMBRA JR, Carlos E. A.; WELCH, James R (org). *Antropologia e História Xavante em Perspectiva*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2014, p. 17-38.

MELATTI, Júlio César. *Índios do Brasil*. São Paulo, Edusp, 2014.

MELO, Jonas Israel de Sousa. *O Rio Araguaia: povoamento e mudanças na paisagem (1513-1967)*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História - UFG, Goiânia, 2000.

MELO, Valéria M. C. de; GIRALDIN, Odair. Os Akwe-Xerente e a busca pela domesticação da escola. *Tellus*, ano 12, n. 22, p. 177-199, jan./jun. 2012.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo, Ed. Loyola, 1991, p. 11-59.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo, Ed. Loyola, 1990.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3. Ed. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

MESQUITA, Antônio N. *História dos Batistas do Brasil de 1907 até 1935*. Rio de Janeiro, Casa Publicadora Brasileira, v. 2, p. 112, 1962.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidade*. Ediciones del Signo, Argentina, 2010.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *Do corpo místico de Cristo*. Irmandades e Confrarias na Capitania de Goiás 1736-1808. E. ed. eBook – Jundiaí-SP: Paco Editorial, 2014.

MOURA, Noemia dos Santos Pereira. *UNIEDAS: o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1972-1993)*. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Mato Grosso, 2001.

MOURA, Noemia dos Santos Pereira; ZORZATO, Osvaldo. O processo de apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena através da Uniedas. In: WRIGHT, Robin M. (ed). *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*, vol 2, Campinas, SP: Editora da Unicamp, pp. 303-339, 2004,.

MOURA, Noêmia dos Santos Pereira. *O processo de terenização do cristianismo na Terra Indígena Taunay/Ipegue no século XX*. Tese (Doutorado). Pós-Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, São Paulo, 2009.

MOURA, Noêmia dos Santos Pereira. Novos sujeitos construindo conexões entre a Antropologia e a História. *Fronteiras*, 14: 25, pp.111-123, 2012.

NASCIMENTO, André Marques do. *Português intercultural: fundamentos para a educação linguística de professores e professoras indígenas em formação superior específica numa perspectiva intercultural*. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Letras, 2012.

NASCIMENTO, André Marques do. *A importância de projetos societários em contexto de revitalização cultural*. In: *Revitalização do artesanato tradicional Karajá Xambioá*, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

NASCIMENTO, Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do. *Educar, curar, salvar: uma ilha de civilização no Brasil Tropical*. História da Educação. Doutorado, PUC/SP, 2005.

NASCIMENTO, Patrícia Emanuelle. *Espaços de atuação indígena: protagonismo indígena na Capitania de Goiás e suas estratégias e atuações frente às políticas indigenistas do século XVIII*. [Texto de qualificação do doutorado]. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018.

NAZARENO, Elias; CARDOSO, Ludimila Stival. Crítica ao dualismo ontológico racionalistaocidental a partir da decolonialidade e da enación. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, Goiânia, v. 23, n. 3, p. 245-254, jul./set. 2013.

NAZARENO, Elias; FREITAS, Marco Túlio de Urzêda. Interculturalidade e práticas pedagógicas contextualizadas: uma perspectiva de-colonial para a formação de professores/as indígenas. In: PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro; BORGES, Mônica Veloso. *Educação Intercultural: experiências e desafios políticos pedagógicos*. Goiânia: PROLIND/SECAD-MEC/FUNAPE, p. 113-131, 2013.

NAZARENO, Elias; LIMA, Roberto. Breve histórico dos cursos de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás (UFG). *Soc. e Cult.*, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 197-207, jul./dez. 2014.

NAZARENO, Elias. Revisitando o debate acerca da modernidade a partir da colonialidade do poder e da decolonialidade. *Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens*, v.02, n.02, p. 32-49, 2017a.

NAZARENO, Elias. História, tempo e lugar entre o povo indígena Bero Biawa Mahãdu (Javaé): a partir da interculturalidade crítica, da decolonialidade e do enfoque enactivo. In: Marcos de Jesus Oliveira. (Org.). *Direitos humanos e pluriversalidade: conexões temáticas*. 01ed.Curitiba: Editora Prismas Ltda, v. 01, p. 85-118, 2017b.

NAZARENO, Elias. *Tempo, lugar e corpo: produção de conhecimentos desde a experiência no curso de Educação Intercultural Indígena da Universidade Federal de Goiás – UFG*, no prelo, 2018.

NOGUEIRA, Teresinha de Jesus Araújo Magalhães Nogueira. *Instituições confessionais em Corrente/Piauí – história e memória: práticas educativas e formação de professores*. Tese (doutorado) 338 f. Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina-PI, 2014.

OLIVEIRA, Leonor Valentino de. *O cristianismo evangélico entre os Waiwai: alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, 2010.

OLIVEIRA, Fernando Bueno, D'ABADIA, Maria Idelma Vieira. A perspectiva historiográfica sobre os quilombolas de Goiás (séculos XVIII ao XXI), *Revista Mosaico*, v. 8, n. 1, p. 11-18, jan./jun. 2015.

OLIVEIRA, Haroldo Cândido de. *Índios e sertanejos do Araguaia: diário de viagem*. São Paulo, Edições Melhoramentos, 1950.

PAES, Fernando Luís Oliveira Athayde. *Educar mentes e salvar almas: ação missionária protestante na escolarização de indígenas no Sul do Mato Grosso (1928-1950)*. Tese (doutorado) Universidade Federal de São Carlos, SP, 2015.

PALACIN, Luís. Política pombalina em Goiás – contrastes. *Revista do ICHL*. Goiânia, Ed. da UFG, p. 271-290, 1982.

PALACIN, Luís. A ausência do índio na memória goiana. *Ciências Humanas em Revista. Revista do Instituto de Ciências Humanas e Letras*. Goiânia: Ed. da UFG, p.59-70, 1992.

PALACIN, Luís [et al]. *História de Goiás em documentos*. Editora da UFG, p. 69, 1995.

PATERNOSTRO, Júlio. *Viagem ao Tocantins*. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1945.

PEDROSO, Dulce Madalena Rios. *O povo invisível: a história dos Avá-Canoeiros nos séculos XVIII e XIX*. Goiânia: UCG, 1994.

PEREIRA, Manaliel Pais. *Religião e ambiente dos índios Taurepang de Sorocaima: representações sociais dos Adventistas do Sétimo Dia – Pacaraima – Roraima*. Dissertação (Mestrado) Universidade Católica de Pernambuco, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Sec. Mun. de Cultura/FAPESP, 1992. p. 115-132, 1992.

PIEDRO, Arturo. *Evangelização protestante na América Latina: análise das ações que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*. V. 1. São Leopoldo, Sinodal; Equador, CLAI, 2006.

PIEDRO, Arturo. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante*. São Leopoldo, Sinodal; Equador, CLAI, 2008.

PIMENTEL, Antônio Martins de Azevedo. *Excursão investigadora do Dr. Fritz Krause, ao médio Araguaia*. Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brasil, Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geographico do Brasil, v. 73, n. 1, p. 261-265, 1910.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. *As línguas indígenas na escola: da desvalorização à revitalização*. SIGNÓTICA, v. 18, n. 2, p. 381-395, jul./dez. 2006.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. Fronteiras etnoculturais: educação bilíngue intercultural e suas implicações. In: ROCHA, Leandro Mendes; BAINES, Stephen Grant. *Fronteiras e espaços interculturais: transnacionalidade, etnicidade e identidade em regiões de fronteira*. Goiânia, Ed. da UCG, p. 107-117, 2008.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. A pedagogia da esperança na construção de práticas pedagógicas contextualizadas e emancipatórias. In: PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro; BORGES, Mônica Veloso. *Educação Intercultural: experiências e desafios políticos pedagógicos*. Goiânia: PROLIND/SECAD-MEC/FUNAPE, p. 63-91, 2013.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. *Impactos da educação na vitalidade patrimônio epistêmico Iny*. Goiânia: Kelps, p. 14, 2015.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. A pedagogia da retomada: decolonização de saberes. *Articulando e Construindo Saberes*, Goiânia, v.2, n.1, p. 204-216, 2017.

PIN, André Egidio. *História do povo Javaé (Iny) e sua relação com as políticas indigenistas: da colonização ao Estado brasileiro (1775-1960)*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História - UFG. Goiânia, 2014.

PISSOLATO, Elizabeth, “Tradições indígenas” nos censos brasileiros – questões em torno do conhecimento indígena e da relação entre indígenas e religião. In: TEIXEIRA, Faustino Teixeira; MENEZES, Renata (eds.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 242, 2013.

PLATERO, Lúcia Duque. *Chefia indígena, política indigenista e missões religiosas: a perda do carisma de xamãs Kaiowá e Guaraní na reserva multiétnica de Dourados, MS (1917-1980)*. Tellus, 15: 28, p. 43-63, 2015.

POLESE, Nathalia Cunha. *Crianças indígenas da aldeia Canuanã (Formoso do Araguaia – TO): relação entre cultura, infância e educação*. Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Educação, 2014.

PORTELA, Cristiane de Assis. *Nem ressurgidos, nem emergentes: a resistência histórica dos Karajá de Buridina em Aruanã-GO (1980-2006)*. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2006.

PORTO, José Justino. *Missão adventista entre os Karajá de Santa Izabel do Morro: 1980 a 2000*. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2009.

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

PRESTES FILHO, Ubirajara de Farias. *O indígena e a mensagem do segundo advento: missionários adventistas e povos indígenas na primeira metade do século XX*. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, 2006.

PRESTES FILHO, Ubirajara de Farias. The Karajá Mission in Brazil. *Journal of Adventist Mission Studies*. 6: 2, pp. 56-71, 2010.

PROPHETA, Benedicto O. *Uma viagem memorável*. Relatório da viagem planejada e custeada pela Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira e effectuada pelo abnegado missionário, Rev. Benedicto O. Propheta, pastor da Igreja Batista, Casca, Bahia. 1924.

PROPHETA, Benedicto. *O indígena brasileiro*. Bahia, Nova Graphica, 1926.

QUEIROZ, Bruno Caixeta de. A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai. In: WRIGHT, Robin M. (ed). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, Ed. Unicamp, p. 258-283, 1999.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, pp.227-278, 2005.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 93-126.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura Souza; MENESES, Maria Paula. (Org.). *Epistemologia do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

RAMOS, Gabriela Camargo. *Sistema de numeração e pinturas corporais Javaé: a etnomatemática por uma relação dialógica entre cultura e educação escolar*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Matemática da UFG, 2016.

RAVAGNANI, Oswaldo Martins. *A experiência Xavante com o mundo dos brancos*. Dissertação (Mestrado) USP, São Paulo, 1978.

RAVAGNANI, Oswaldo Martins. *Aldeamentos oficiais goianos*. ILCSE/UNESP, Araraquara, 1987.

RAVAGNANI, Oswaldo Martins. Eu te batizo... em nome da servidão. A catequese dos Xavante. *Revista de Antropologia*. São Paulo, n. 30-31-32, p. 93-109, 1987/88/89a.

RAVAGNANI, Oswaldo Martins. Aldeamentos goianos em 1750 - Os jesuítas e a mineração. *Revista de Antropologia*. São Paulo, n. 30-31-32, p. 111-131, 1987/88/89b.

REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo, ASTE, 1993.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto Ribeiro. *Protestantismo rural: magia e religião convivendo pela fé*. São Paulo, Editora Reflexão, 2014.

RIBEIRO, Milton. *Liberdade religiosa: uma proposta para debate*. São Paulo, Editora Mackenzie, 2002.

RIBEIRO DA CUNHA, Boaventura. Índios Carajá e Javaé. In: RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Índios do Brasil das cabeceiras do Rio Xingu, Rios Araguáia e Oiapóque*. V. 2. Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Ministério da Agricultura, Rio de Janeiro, p. 165-198, 1953.

ROBERTO, Maria Fátima. *Salvemos nossos índios*. Uma interpretação da atuação evangelizadora da Ordem Dominicana Francesa entre índios do Brasil na passagem do século XIX para o século XX. 161f. Dissertação (Mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Unicamp, 1983.

ROCHA, Elaine Pereira. *Os caminhos dos sertões são mais árduos para uma mulher: notas sobre a excursão de Leolinda de Figueiredo Daltro aos sertões (1896-1897)* Outros Tempos, vol. 10, n.15, p. 146-172, 2013.

ROCHA, Leandro Mendes. *O Estado e os índios: Goiás, 1850-1889*. Goiânia: Ed. UFG, 1998.

ROCHA, Leandro Mendes. *A política indigenista no Brasil: 1930-1967*. Goiânia, Ed. UFG, 2003.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Os estudos de linguística indígena no Brasil. *Revista de Antropologia*, v. 11, n. 1 e 2, p. 9-21, 1963.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Tarefas da lingüística no Brasil. Estudos Lingüísticos (*Revista Brasileira de Lingüística Teórica e Aplicada*), vol. 1, n. 1, p. 4-15, 1966.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. A originalidade das línguas indígenas brasileiras. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, V. 8, N. 2, p. 187-195, 2016.

RODRIGUES, Cíntia Regia. *Evangelische Indianermission: A IECLB e a missão entre os índios*. Anos 90, 23: 43, p. 367-88, 2016.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *O povo do meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal*. Dissertação de Mestrado. Pós-Graduação em Antropologia do Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília. 1993.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. O povo do meio: uma paradoxal mistura pura. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.1, n.1, p.11-63, jul. 2004.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *De corpo aberto: o poder tecnológico dos não-índios no mito e na cosmologia Javaé*. Habitus. Goiânia, v. 3, n. 1, p. 125-143, jan./jun. 2005.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. Vida Cerimonial e luto entre os Javaé. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.3, n.1/2, p.107-131, jul./dez. 2006.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *A caminhada de Tanyxiwé: uma teoria Javaé da História*. Tese (doutorado). Chicago, 2008.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *O meio como o lugar da história*. CAMPOS – Revista de Antropologia Social, v. 8, n. 1, p. 33-43, 2010.

ROMANOWSKI, Joana Paulin; ENS, Romilda Teodora. As pesquisas denominadas do tipo "estado da arte" em educação. *Diálogo Educ.*, Curitiba, v. 6, n.19, p.37-50, set./dez. 2006.

ROSÁRIO TAPUIO, Lázaro Lopes. *A importância do rio Javaé para o povo Javaé*. Projeto Extraexcolar. Universidade Federal de Goiás, 2011.

ROSÁRIO TAPUIO, Lázaro Lopes. *Projeto Político Pedagógico – PPP da Escola Barra do Rio Verde. Aldeia Karajá Barra do Rio Verde. Município de Sandolândia – Tocantins*. 35 p. Universidade Federal de Goiás, 2011.

SABURUA JAVAÉ, Samuel. *Hetohoky*: a grande festa do povo Javaé. In: NAZARENO, Elias; RIBEIRO, José Pedro Machado (Org). Coleção Conhecimentos indígenas na UFG: Povo Indígena Berò Biawa Mahadu Javaé. v. 9. Goiânia: Editora Imprensa Universitária, p. 85-143, 2017.

SANTOS, Carlos. *Território e territorialidade*. Revista Zona de Impacto. vol. 13, setembro/dezembro, ano 11, 2009.

SANTOS, Edivaldo Antônio dos. *Os dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930): fundação e consolidação da missão dominicana no Brasil*. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia. Goiânia, 1996.

SANTOS, Jacqueline; MONTE, Maria Rosa. “Linha cruzada” na comunicação do evangelho ao povo Ninam no alto rio Mucajá. *Antropos Revista de Antropologia – Ano 4 – Volume 5*, p. 126-152, 2012.

SANTOS, Leila Borges Dias. *Ética da súplica: catolicismo em Goiás no final do século XIX*. Goiânia, Ed. Da UCG, 2008.

SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República*. (Tese) UNESP-SP, 2004.

SANTOS, Silas Daniel dos. *O jornal Imprensa Evangélica e as origens do protestantismo brasileiro no século XIX*. 240 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2018.

SCHALKWIJK, Francisco Leonardo. Índios evangélicos no Brasil Holandês. *Fides Reformata* 2:1, 1997.

SCHROEDER, Ivo. Os Xerente: estrutura, história e política. *Soc. e Cult.*, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 67-78, jan./jun. 2010.

SEKI, Lucy. A Linguística Indígena no Brasil. *D.E.L.T.A.*, Vol. 15, N.º ESPECIAL, (257-290), 1999.

SILVA, Aracy Lopes da. Dois séculos e meio de história Xavante. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.

SILVA, Cleube Alves da. *Confrontando mundos: Os Xerente, Xavante, Xakriabá e Akroá e os contatos com os conquistadores da Capitania de Goiás*. Dourados, MS: UFGD, 2006.

SILVA, Drance Elias da; LIMA, Wellcherline Miranda. De Lutero aos povos indígenas: movimento protestante no Brasil. *Revista de Teologia e Ciências da Religião*, 6: 2, 2016, p. 379-96, 2016.

SILVA, Eduardo Duarte. *Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva, bispo de Goyaz*. Goiânia, Ed. da UCG, 2007.

SILVA, Lorrane Gomes da. *Avá-Canoeiro, a resistência dos bravos no Cerrado do norte goiano: do Lugar ao Território*. 146f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Sociambientais da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

SILVA, Lorrane Gomes da. *Singrar rios, morar em cavernas e furar Jatóka: ressignificações culturais, socioespaciais e espaços de aprendizagens da família Avá-Canoeiro do rio Tocantins*. 331f. Tese (Doutorado). Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Sociambientais da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

SILVA, Lorrane Gomes da; LIMA, Sélvia Carneiro de; SOUZA, Edevaldo Aparecido de. *Povos Karajá, Tapuio e Avá-Canoeiro: desafios de (re)existência*. *Revista Temporis[ação]* ISSN 2317-5516, v.18, n.1, jan./jun., ano 21, p. 146-171, 2018.

SILVA, Luciana L. *Noções do passado, presente e futuro entre crianças indígenas Javaé e não indígenas do Colégio Claretiano Coração de Maria*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação de História da UFG, 2014.

SILVA, Luciana. *Possibilidades de uma aprendizagem histórica intercultural a partir dos saberes transitados nos contextos educacionais indígenas e não-indígenas*. Texto de qualificação da banca de doutorado. Programa de Pós-Graduação em História da UFG, 2018.

SILVA, Martiniano José da. *Quilombos do Brasil Central: séculos XVIII e XIX (1719-1888)*. Introdução ao estudo da escravidão. Dissertação (Mestrado), Instituto de Ciências e Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1998.

SILVA, Paulo Julião. *Entre a evangelização e a política: a expansão missionária batista para o Brasil Central (1925-1939)*. Dissertação (Mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2016.

SILVA, Viviane Luiza da. *Herança de um Brasil central: aspectos do patrimônio indígena brasileiro na ótica dos viajantes e pesquisadores não brasileiros de Alexandre Rodrigues Ferreira e Claude Lévi-Strauss*. 177 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2013.

SILVA, Trindade da Fonseca e. *Lugares e pessoa: Subsídios eclesiásticos para a história de Goiás*. Goiânia, Ed. da UCG, 2006.

SILVA, Vanessa Nascimento. *Projetos Extraescolares do curso de Educação Intercultural e a educação escolar indígena: um olhar etnomatemático sobre os saberes e fazeres Javaé*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Matemática da UFG, 2018.

SILVA, Hermano Ribeiro da. *Nos sertões do Araguaia*. São Paulo, Saraiva, 1948.

SILVA, Leicy Francisca da. *Eternos Órfãos da Saúde: medicina, política e construção da lepra em Goiás (1830 - 1962)*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2013.

SIEPIERSKI, Paulo Donizéti. O movimento missionário protestante, o expansionismo norte-americano e o Brasil: dos primórdios ao Congresso do Panamá (1916). *Mnemosine Revista*, v. 6, n. 2, abr/jun. Dossiê história, corpo e saúde, Campina Grande-PB, 208-228, 2015.

SOUSA, Luiz Antonio da Silva e. Memoria sobre o descobrimento, governo, população, e cousas mais notaveis da Capitania de Goyaz. *Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, tomo XII, 4º trimestre de 1849, p. 429-510. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 2ª. edição 1872.

SOUZA, Isaac Costa de. *De todas as tribos: a missão da igreja e a questão indígena*. Editora Ultimato, Viçosa-MG, 1996, p. 37-42.

STAUFFER, David Hall. *Origem e fundação do Serviço de Proteção aos índios*. Revista de História, v. 18, n. 37, p. 73-95, 1959.

STAUFFER, David Hall. *Origem e fundação do Serviço de Proteção aos índios. A reação contra o extermínio dos índios. Publicidade danosa no estrangeiro*. Revista de História, v. 21, n. 43, p. 165-183, 1960.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. *Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito*. Mana 20(1): 163-183, 2014.

SUÁREZ-KRABBE, Julia. En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.14: 183-204, enero-junio 2011.

TAKAHANA JAVAÉ, Enivaldo. *Luta corporal Javaé*. Trabalho Extraescolar. Universidade Federal de Goiás, Aldeia Canoanã, Ilha do Bananal, Formoso do Araguaia, Tocantins, 2016.

TELLES, Norma A. *Cartografia Brasilis: história, espaço, profundidade, gentes*. Dissertação (Mestrado) Pontifícia Universidade Católica, SP, 1983, p. 53.

TEXIBÁ JAVAÉ. Valdemir Filho. *Canoa tradicional do povo Javaé*. Projeto Extraescolar. Universidade Federal de Goiás. Aldeia Barreira Branca, Ilha do Bananal, Sandolândia-TO. 2017.

TIBALLI, Elianda Figueiredo Arantes. *A expansão do povoamento em Goiás – Século XIX*. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 1991.

THIAGO, Elisa Maria Costa Pereira de S. *O texto multimodal de autoria indígena: narrativa, lugar e interculturalidade*. 268f. Tese. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo, 2007.

TODOROV, Tzevetan. A viagem e seu relato. *Revista de Letras*, São Paulo, v.46, n.1, p.231-244, jan./jun. 2006.

TORAL, André. *Relatório sobre a situação dos Javaé de Barreira da Cruz (Cristalândia-GO)*, Acervo da FUNAI, 1983.

TORAL, André. *Cosmologia e sociedade Karajá*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

TOURNIER, Reginaldo. *Lá longe... no Araguaia*. Pará, Prelazia Dominicana de Conceição do Araguaia, 1942.

TUCKER, Ruth A. Missionários da “fé”: dependentes apenas de Deus. In: “... e até aos confins da terra.” *Uma história biográfica das missões cristãs*. Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, São Paulo, 1983, p. 309-315.

VAINFAS, Ronaldo. História Indígena: 500 anos de despovoamento. In: *Brasil: 500 anos de povoamento* / IBGE, Centro de Documentação e Disseminação de Informações. - Rio de Janeiro: IBGE, 2007, p. 35-59.

VARNHAGEN, Francisco Adolpho. *História Geral do Brazil*. Tomo I. Madrid, p. 108, 1854.

VARELA, Francisco J.; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona, Espanha: Editorial Gedisa S.A, 1992.

VEIGA, Juracilda. As religiões cristãs entre os Kaingang: mudança e permanência. In: WRIGHT, Robin M. (ed). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP, Ed. da Unicamp, p. 169-198, 1999.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1980.

VILAÇA, Aparecida. *Indivíduos celestes – cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia*. *Religião e Sociedade*, 27: 1, p. 11-23, 2007.

VIRAÇÃO, Francisca Jaqueline de Souza. *A igreja potiguara: a saga dos índios protestantes no Brasil Holandês*. *Revista Historiar*, 2: 1, p. 8-26, 2010.

VIRAÇÃO, Francisca Jaqueline de Souza. *Igreja Reformada Potiguara (1625 – 1692): a primeira igreja protestante do Brasil*. Dissertação (Mestrado). São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012.

WAGLEY, Charles. *Lágrimas de boas vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central*. Belo Horizonte, Itatiaia, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

WALSH, Catherine; VIAÑA Jorge; TAPIA, Luis. *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. Instituto Internacional de Integración, Bolívia, p. 75-96, 2010.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia Decolonial: in-surgir, re-surgir e re-viver. In: Educação intercultural na America Latina: entre concepções, tensões e propostas. In: CANDAU, Vera Maria (org). *Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 letras, p. 12-42, 2009.

WALSH, Catherine (Org). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala. Serie Pensamiento decolonial, p. 23-68, 2013.

ZWETSCH, Roberto E. *Saúde holística e métodos indígenas de cura em perspectiva teológica*, *Estudos Teológicos*, 43: 2., p. 44-59, 2003.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. M. *Formação do Brasil Colonial*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 83, 1999.

WILDING, Rettie. *Sorrindo em lágrimas*. Goiânia: Casa Editora Aplic, 1979.

WITEZE JUNIOR, Geraldo; NAZARENO, Elias. América, lugar de utopia: de Bartolomé de Las Casas a Vasco de Quiroga. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, ISSN 1679-1061, n. 16, p.207-224, Jan./Jul. 2014.

WRIGHT, Robin M. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa. In: WRIGHT, Robin M. (ed). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, Ed. Unicamp, p. 156-216, 1999.

Documentos

Actas e relatorios da Convenção Baptista Brasileira realisada com a Primeira Igreja Baptista do Rio em 21 a 25 de junho, 1922. Junta de Escolas Dominicaes e Mocidade Bapstista, Rio de Janeiro, 1922.

BARBOZA, L. B. Horta. O Serviço de proteção aos Índios e a História da Colonização do Brazil. Rio de Janeiro, Typ. do Jornal do Commercio, de Rodrigues & C.[Acervo Bibliográfico, Museu do Índio-RJ], 1919.

BANDEIRA DE MELLO, Manoel Silvino. Serviço de Proteção aos Índios. Relatório [das atividades do pessoal do SPI, para a fundação de dois postos indígenas na ilha de Bananal, para os índios Karaja e Javae destinado ao Sr. Ten. Cel. Alencarliense Fernandes da Costa, eng. Militar e encarregado do SPI no estado de Goiás]. Museu do Índio, RJ, Filme380. Fot.6-9 doc.1, 1928.

BANDEIRA DE MELLO, Manoel Silvino. Serviço de Proteção aos Índios. Relatório [do Adjunto de serviço e encarregado do Posto Redenção Indígena ao Sr. Ten. Cel. Alencarliense Fernandes da Costa, eng. Militar e encarregado do SPI no estado de Goiás]. Museu do Índio, RJ Filme380. Fot.10-79 doc.2, 1930.

BARBOZA, Luiz Bueno Horta. *O problema indígena do Brasil*. Conferência realizada no Atheneu de Montevideo a 1º de abril de 1925 por L. B. Horta Barbosa. Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1947.

Cartas do Padre Antônio Vieira da Companhia de Jesus, Tomo III, s/d, p. 79.

FONSECA, José Pinto da. 1846. Cópia da carta que o alferes José Pinto da Fonseca escreveu ao Exmo. General de Goyazes, dando-lhe conta do descobrimento de duas nações de índios, dirigida do sitio onde portou. *Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, tomo VIII, p. 376-390. Rio de Janeiro. [2ª. edição, 1867].

Ofício do [barão de Mossâmedes], ex-governador e capitão-general de Goiás, José Almeida de Vasconcelos [de Soveral e Carvalho], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, 1778, Dezembro, 20, Lisboa AHU_CU_008, Cx. 30, D. 1957.

PROPHETA, Benedicto O. *Uma viagem memorável*. Relatório da viagem planejada e custeada pela Junta de Missões Nacionais da Convenção Baptista Brasileira e effectuada pelo abnegado missionário, Rev. Benedicto O. Propheta, pastor da Igreja Batista, Casca, Bahia. 1924.

Documentário

“Os nossos espíritos não falam inglês”. Direção: Chip Richie, EUA, 52 minutos, 2000.

Periódicos

América Brasileira: resenha da atividade nacional. 1922, RJ, ano 1, n. 9-12, edição do centenário.

Correio Official de Goyaz, Cidade de Goiás, 21 de maio de 1879, ano 42, n. 27.
 Christian and Missionary Alliance, Nyack and New York, 10 de março de 1900, v. 24, n. 10.
 Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 8 de março de 1930, ano, 29, n. 10.797.
 Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 28 de março de 1930, ano 29, n. 10.814.
 Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 22 de abril de 1930, ano 29, n. 10.835.
 Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 6 de maio de 1930, ano 29, n. 10.847.
 Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 15 de julho de 1930, ano 30, n. 10.908.
 Correio Official de Goyaz (GO), Capital de Goyaz, 30 janeiro de 1915, ano 58, n. 4.
 Correio Official de Goyaz (GO), Capital de Goyaz, 22 de julho de 1916, ano 59, n. 76.
 Diário da Noite, Rio de Janeiro, 18 de junho de 1930, ano 2, n. 216.
 Diário Nacional, São Paulo, 30 de março de 1930, ano 3, n. 844.
 Estado de Goyaz – Orgam do Partido Republicano Federal, 27 de março 1896, ano 4, n. 179.
 Gazeta de Noticias, Rio de Janeiro, 28 de março de 1930, ano, 55, n. 73.
 Gazeta de Noticias, Rio de Janeiro, 16 de abril de 1930, ano 55, n. 90.
 Goyaz: Órgão do Partido Liberal (GO), Cidade de Goiás, 18 de maio de 1888, ano 3, n. 139.
 Ilustração Brasileira, Paris, França, agosto de 1930, ano 11, n. 120.
 Jornal do Commercio, Rio de Janeiro, 5-6 de maio de 1930, ano 103, n. 107.
 Jornal do Commercio, Rio de Janeiro, 16 de maio de 1930, ano 103, n. 116.
 Jornal do Commercio, Rio de Janeiro, 3 de outubro de 1930, ano 103, n. 236.
 Jornal do Commercio, Rio de Janeiro, 27 de fevereiro de 1931, ano 104, n. 49.
 O Commercio de São Paulo, 15 de janeiro de 1897, ano 4, n. 1166.
 O Commercio de São Paulo, 20 de fevereiro de 1897, ano 5, n. 1197.
 O Commercio de São Paulo, 20 de outubro de 1899, ano 7, n. 2004.
 O Commercio de São Paulo, 29 de setembro 1902, ano 10, n. 3072.
 O Commercio de São Paulo, 6 de janeiro de 1909, ano 15, n. 0893.
 O Estado (Florianópolis, SC), 28 de junho de 1930, ano 16, n. 5026.
 O Estandarte, São Paulo, setembro de 1895, ano 3, n. 37.
 O Estandarte, São Paulo, novembro de 1895, ano 03, n. 45.
 O Estandarte, São Paulo, dezembro de 1895, ano 3, n. 50.
 O Estandarte, São Paulo, janeiro de 1896, ano 04, n. 4.
 O Estandarte, São Paulo, agosto de 1899, ano 7, n. 32.
 O Estandarte, São Paulo, 14 de dezembro de 1899, ano 7, n. 50.
 O Estandarte, São Paulo, 12 de abril de 1900, ano 8, n. 15.
 O Estandarte, São Paulo, 09 de agosto de 1900, ano 8, n. 32.
 O Estandarte, São Paulo, 19 de dezembro de 1901, ano 9, n. 51.
 O Estandarte, São Paulo, junho de 1903, ano 11, n. 26.
 O Estandarte, São Paulo, junho de 1903, ano 11, n. 27.
 O Estandarte, São Paulo, 02 de julho de 1903, ano 11, n. 28.
 O Estandarte, São Paulo, 09 de julho de 1903, ano 11, n. 29.
 O Estandarte, São Paulo, 24 de setembro de 1908, ano 16, n. 39.
 O Estandarte, São Paulo, 17 de novembro de 1910, ano 18, n. 46.
 O Estandarte, São Paulo, 1921, 11 de agosto de 1921, ano 29, n. 32.
 O Estandarte, São Paulo, 03 de novembro de 1921, ano 29, n. 44.
 O Estandarte, São Paulo, 16 de novembro de 1922, ano 30, n. 46.
 O Estandarte, São Paulo, 01 de março de 1928, ano 36, n. 9.
 O Estandarte, São Paulo, 11 de junho de 1938, ano 46, n. 16.
 O Jornal, Rio de Janeiro, 18 de dezembro de 1923, ano 5, n. 1518.
 O Jornal, Rio de Janeiro, 25 de dezembro de 1923, ano 5, n. 1524.
 O Jornal, Rio de Janeiro, 9 de março de 1924, ano 6, n. 1590.
 O Jornal, Rio de Janeiro, 9 de março de 1924, ano 6, n. 1590.

- O Jornal, Rio de Janeiro, 21 de março de 1930, ano 12, n. 3480.
- O Jornal, Rio de Janeiro, 28 de março de 1930, ano 12, n. 3469.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 3 de janeiro de 1902, ano 2, n. 1.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 31 de outubro de 1902, ano 2, n. 41.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 4 de junho de 1908, ano 8, n. 22.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 15 de outubro de 1908, ano 8, n. 39.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 14 de janeiro de 1909, ano 9, n. 2.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 13 de maio de 1909, ano 9, n. 19.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 29 de julho de 1909, ano 9, n. 27.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 01 de setembro de 1910, ano 10, n. 33.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 1 de dezembro de 1910, ano 10, n. 46.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 12 de janeiro de 1911, ano 11, n. 2.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 23 de fevereiro de 1911, ano 11, n. 8.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 7 de dezembro de 1911, ano 11, n. 49.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 7 de março de 1912, ano 12, n. 10.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 3 de abril de 1913, ano 13, n. 14.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 31 de outubro de 1912, ano 12, n. 44.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 10 de junho de 1915, ano 15, n. 23.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 24 de novembro de 1910, ano 10, n. 45.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 5 de junho de 1913, ano 13, n. 23.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 15 de janeiro de 1914, ano 14, n. 3.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 23 de abril de 1914, ano 14, n. 17.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 13 de maio de 1914, ano 14, n. 20.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 10 de junho de 1915, ano 15, n. 23.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 23 de dezembro de 1915, ano 15, n. 48.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 30 de dezembro de 1915, ano 15, n. 49.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 24 de abril de 1919, n. 17.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 18 de dezembro de 1919, ano 19, n. 51.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 29 de junho de 1920, ano 20, n. 30.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 26 de agosto de 1920, ano 20, n. 34.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 29 de junho de 1922, ano 22, n. 25.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 25 de maio de 1922, ano 22, n. 21.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 29 de junho de 1922, ano 22, n. 25.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 19 de abril de 1923, ano 23, n. 16.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 28 de junho de 1923, ano 23, n. 26.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 19 de julho de 1923, ano 23, n. 29.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 27 de dezembro de 1923, ano 23, n. 52.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 03 de janeiro de 1924, ano 24, n. 1.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 31 de janeiro de 1924, ano 24, n. 5.
- O Jornal Baptista, Rio de Janeiro, 3 de abril de 1924, ano 24, n. 14.
- O Paiz, Rio de Janeiro, 9 de outubro de 1912, ano 28, n. 10.230.
- O Paiz, Rio de Janeiro, 29 de março de 1930, ano 46, n. 16.596.
- O Paiz, Rio de Janeiro, 21 e 22 de abril de 1930, ano 46, n. 16.619-16.620.
- O Paiz, Rio de Janeiro, 28 e 29 de abril de 1930, ano 46, n. 16.626-16.627.
- O Paiz, Rio de Janeiro, 1 de julho de 1922, ano 38, n. 13.768.
- Review and Herald, Washington, D. C., 21 de abril de 1927, v. 104, n. 16.
- Review and Herald, Washington, D. C., v. 104, 22 de setembro de 1927 n. 38.
- Review and Herald. Takoma Park, Washington, D. C., December 8, 1927, v. 104, n. 49.
- Review and Herald. Takoma Park, Washington, DC., April 28, 1927. v. 104, n. 17.
- Review and Herald. Takoma Park, Washington, D. C., Janeiro de 1928, v. 105, No. 3.

- Review and Herald. Takoma Park, Washington, D. C., v. 105, 18 de outubro de 1928, n. 42.
- Review and Herald. Takoma Park, Washington, D. C., v. 107, n. 37, June 26, 1930.
- Review and Herald. Takoma Park, Washington, D. C., v. 111, n. 51, December 20, 1934.
- Review and Herald, Washington, D. C., 19 de novembro de 1936, v. 113, n. 57.
- Revista Adventista, São Paulo, dezembro de 1931, v. 26, n. 12.
- Revista Adventista, São Paulo, fevereiro de 1933, v. 28, n. 2.
- Revista Adventista, São Paulo, março de 1933, v. 28, n. 3.
- Revista Adventista, São Paulo, fevereiro de 1935, v. 30, n. 2.
- Revista Adventista, São Paulo, abril de 1936, v. 31, n. 4.
- Revista Adventista, São Paulo, v. 34, outubro 1939, n. 10.
- Revista Adventista, São Paulo, julho de 1940, v. 35, n. 7.
- Revista Mensal. São Paulo, dezembro, 1925, V. 20, n. 12.
- Revista Mensal, São Paulo, julho 1926, v. 21, n. 7.
- Revista Mensal, São Paulo, março 1927, V. 22, n. 3.
- Revista Mensal, São Paulo, maio 1927, v. 22.
- Revista Mensal, São Paulo, setembro 1927, v. 22, n. 9.
- Revista Mensal, São Paulo, novembro, 1927, v. 22, n. 11.
- Revista Mensal, São Paulo, dezembro, 1927, v. 22, n. 12.
- Revista Mensal, São Paulo, janeiro 1928, v. 23, n. 1.
- Revista Mensal, São Paulo, fevereiro de 1928, v. 23, n. 2.
- Revista Mensal, São Paulo, março de 1928, v. 23, n. 3.
- Revista Mensal, São Paulo, abril de 1928, v. 23, n. 4.
- Revista Mensal, São Paulo, junho de 1928, v. 23, n. 6.
- Revista Mensal, São Paulo, agosto 1928, v. 23, n. 8.
- Revista Mensal, São Paulo, novembro de 1928, v. 23, n. 11.
- Revista Mensal, São Paulo, dezembro de 1928, v. 23, n. 12.
- Revista Mensal, São Paulo, janeiro de 1929, v. 24, n. 1.
- Revista Mensal, São Paulo, fevereiro de 1929, v. 24, n. 2.
- Revista Mensal, São Paulo, janeiro de 1929, v. 24, n. 1.
- Revista Mensal, São Paulo, junho de 1929, v. 24, n. 6.
- Revista Mensal, São Paulo, setembro 1929, v. 24, n. 9.
- Revista Mensal, São Paulo, julho de 1929, v. 24, n. 7.
- Revista Mensal, São Paulo, novembro de 1929, v. 24, n. 11.
- Revista Mensal, São Paulo, janeiro de 1930, v. 25, n. 1.
- Revista Mensal, fevereiro de 1930, v. 25, n. 2.
- Revista Mensal, São Paulo, março de 1930, v. 25, n. 3.
- Revista Mensal, São Paulo, setembro de 1930, v. 25, n. 9.
- The Alliance Weekly, New York, November 19, 1921, v. 60, n. 36.
- The Christian and Missionary Alliance, New York, 20 de janeiro de 1900, v. 24, n. 3.
- The Christian and Missionary Alliance, New York, 12 de fevereiro de 1910, v. 33, n. 20.
- The Missionary Magazine, Philadelphia, March, 1908, v. 10, n. 3.

Referências eletrônicas:

Archibald Macintyre – primeiro missionário residente no estado de Goiás. In: Revista da Escola Dominical – Jovens e Adultos. Departamento de Escolas Dominicais da Igreja Cristã Evangélica no Brasil. Ano 1, n. 1. 1º Trimestre de 1973, p. 8. Disponível no link: http://www.editoracrista.org/40anos/index.php?option=com_flippingbook&view=book&id=5&Itemid=3. Acesso: 19/08/2015.

A. DelValls, T., El Instituto Lingüístico de verano, instrumento del imperialismo. *Nueva Antropología*. 1978, III. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15900911> ISSN 0185-0636. Acesso: 20/09/2016.

ALMEIDA, Ronaldo de. Missões evangélicas em áreas indígenas. Disponível em: <http://www.equiponaya.com.ar/religion/XJornadas/pdf/6/6-Almeida.PDF>. Acesso: 04/04/2016.

BALDUS, Herbert. Bibliografia crítica da etnologia brasileira. São Paulo, Kraus Reprint, 1954, V. 1. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:baldus-1954-bibliografia>. Acesso em: 14/05/2015.

BALDUS, Herbert. Tapirapé: tribo tupi no Brasil Central. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1970. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/tapirape-tribo-tupi-no-brasil-central/preambulo/1>. Acesso em: 27/12/2018.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 13 fev. 2017.

BRASIL, Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm. Acesso em: 19/12/2018.

CONPLEIN. Disponível <http://www.conplei.org.br/v2/>. Acesso: 25/11/2016.

EHRENREICH, Paul. 1892. Divisão e distribuição das tribus do Brasil segundo o estado actual dos nossos conhecimentos. (Traduzido do original alemão por João Capistrano de Abreu.) Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro, Tomo VIII, 1º. Boletim, p. 3-55. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos. Ehrenreich, Paul. 1906. A ethnographia da America do Sul ao começar o século XX. Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo, vol. XI, p. 280-305. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/ehrenreich_1906_ethnographia. Acesso: 19/08/2016.

EHRENREICH, Paul. 1906. A ethnographia da America do Sul ao começar o século XX. Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo, vol. XI, p. 280-305. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/ehrenreich_1906_ethnographia. Acesso: 19/08/2016.

George Chamberlain: 100 anos da sua memória. Disponível em: http://www.mackenzie.br/fileadmin/Editora/Revista_Mackenzie/pdfs/m20/mack_23_25.pdf. Acesso: 07/09/2017.
http://www.nepp-dh.ufrj.br/anterior_sociedade_nacoes3.html. Acesso em: 04/07/2018.
<http://povosindigenas.com/paul-ehrenreich/>. Acesso em: 14/08/2018

Histórico da ocupação. In: Povos indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapirape/1008>. Acesso: 24/10/2016.

LEI Nº 9.394, de dezembro de 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm. Acesso em: 13 fev. 2017.

LEI Nº 11.645, de 10 de março de 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm. Acesso em: 13 fev. 2017.

LEI Nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 13 fev. 2017.

Lei Nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/12711.htm. Acesso em: 09/08/2018.

LÉONARD, Émile-G. Brasil, terra de História. Revista de História. USP, Nº 2, 1950, p. 228. Disponível em: <http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/002/A007N002.pdf>. Acesso: 16/03/2016.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. 1902. Viagem ao Araguaya. “Edição definitiva.” [Publicação dirigida por José Couto de Magalhães e Couto de Magalhães Sobrinho.]. São Paulo: Espindola, Siqueira & Comp. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/magalhaes_1902_viagem. Acesso em: 10/07/2015.

Nilo Procópio Peçanha. <http://www.museuafrobrasil.org.br/noticias/2014/07/17/nilo-pe%C3%A7anha>. Acesso em: 14/12/2018.

NOVAIS, Fernando. Fernando Novais: Braudel e a missão francesa. Estudos Avançados 8, (22), 1994, p. 161-166. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141994000300014. Acesso: 16/03/2016.

PAPPIANI, Angela. Tecnologias indígenas: esplendor e captura. Disponível em: <https://outraspalavras.net/brasil/tecnologias-indigenas-esplendor-e-captura/>. Acesso: 15/11/2018.

PEREIRA, Tamiris Maia Gonçalves; NAZARENO, Elias. “As comidas de hoje são diferentes de antigamente”: agenciamento e mudanças na alimentação Javaé da aldeia Canoanã – TO. XXXI Congresso Alas Uruguay 2017 – Las encrucijadas abiertas de América Latina La sociologia en tempos de cambio, 2017. Disponível em: http://alas2017.easyplanners.info/opc/tl/1520_tamiris_maia_goncalves_pereira.pdf. Acesso em: 20/08/2018.

POQUIVIQUI TERENA, Ricardo. História da missão entre os povos indígenas do Brasil: 100 anos (1912-2012). Disponível em: http://www.conplei.org.br/v2/index.php?option=com_content&view=article&id=15&Itemid=44. Acesso: 25/11/2016.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas indígenas brasileiras*. Brasília, DF: Laboratório de Línguas Indígenas da UnB, 2013. 29p. Disponível em: <<http://www.laliunb.com.br>>. Acesso em: 17/05/2019.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *Contribuições das línguas brasileiras para a fonética e a fonologia*. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:rodrigues-1984-contribuicoes>. Acesso em: 17/05/2019.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. « Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo do cativoiro », Anuário Antropológico [Online], I | 2013, posto online no dia 01 outubro 2013, consultado no dia 05 de fevereiro de 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/402>; DOI: 10.4000/aa.402

VARGAS, Rodrigo. Cresce suicídio entre índios carajás em MT. Folha de São Paulo, 27 de fevereiro de 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/02/cresce-suicidio-entre-indios-carajas-em-mt.shtml>. Acesso em: 05/02/2019.
<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2017/05/CERTID%C3%95ES-EXPEDIDAS-%C3%80S-COMUNIDADES-REMANESCENTES-DE-QUILOMBOS-25-04-2017.pdf>. Acesso em: 12/06/2017.

Fontes orais:

IDIAU JAVAÉ, Doriovaldo. *Informação oral*. Aldeia Canoanã, Ilha do Bananal, Formoso do Araguaia-TO, 17 de outubro de 2017.

IROANA JAVAÉ, Sidney. *Informação oral*. Aldeia Canoanã, Ilha do Bananal, Formoso do Araguaia-TO, 03 de outubro de 2018.

JAVAÉ ARAÚJO, Samanta Maluaré; TEXIBÁ JAVAÉ, Valdemir Filho; HATUNAKA JAVAÉ, Torricele. *Informação oral*. Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia-GO, 01 de agosto de 2018.

KURISIRI JAVAÉ, Ademir. *Informação oral*. Aldeia São João, Formoso do Araguaia-TO, 18 de outubro de 2017.

MYTARA JAVAÉ, Nilda. *Informação oral*. Aldeia Canoanã, Ilha do Bananal, Formoso do Araguaia-TO, 03 de outubro de 2018.

OHORI JAVAÉ, Junior. *Informação oral*. Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 02 de fevereiro de 2018.

RABURUNATU JAVAÉ, Edilson. *Informação oral*. Aldeia Canoanã, Formoso do Araguaia-TO, 17 de outubro de 2017.

RABURUNATU JAVAÉ, Edilson; TEKUALA JAVAÉ, HÉLIO. *Informação oral*. Aldeia Canoanã, Formoso do Araguaia, 08 de maio de 2018.

SABURUÁ JAVAÉ, Samuel. *Informação oral*. Aldeia Canoanã, Ilha do Bananal, Formoso do Araguaia-TO, 17 de outubro de 2017.

TEXIBÁ JAVAÉ, Valdemir Filho. *Informação oral*. Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 02 de fevereiro de 2018.

XIWENOÀ JAVAÉ, Tereza; TUXA, Pedro. *Informação oral*. Aldeia Canoanã, Ilha do Bananal, Formoso do Araguaia-TO, 09 de maio de 2018.

WERÉDEBURÉ JAVAÉ, Alexandre. *Informação oral*. Aldeia Canoanã, Formoso do Araguaia-TO, 17 de outubro de 2017.