

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**MISSÃO ADVENTISTA ENTRE OS KARAJÁ DE SANTA IZABEL DO
MORRO: 1980 a 2000**

JOSÉ JUSTINO PORTO

GOIÂNIA
2009

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**MISSÃO ADVENTISTA ENTRE OS KARAJÁ DE SANTA IZABEL DO
MORRO: 1980 a 2000**

JOSÉ JUSTINO PORTO

Dissertação de Mestrado apresentada para
obtenção do título de Mestre em Ciências da
Religião da Pontifícia Universidade Católica de
Goiás sob orientação da Professora Dra. Irene
Dias de Oliveira.

GOIÂNIA

2009

P853m

Porto, José Justino.

Missão adventista entre os karajá de Santa Isabel do Morro : 1980 a 2000 / José Justino Porto. – 2009.

103 f. : il.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, 2009.

“Orientação da Professora Dra. Irene Dias de Oliveira”.

1. Índio karajá – adventista – missão – Santa Isabel do Morro (TO) – 1980/2000. 2. Aculturação. 3. Missão Adventista – processo cultural – índio karajá. I. Título.

CDU: 286.3:266:316.73(811.7)(043.3)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM
23 DE JUNHO DE 2009
E APROVADA COM A NOTA 6,0 (SEIS INTEIROS)
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dra. Irene Dias de Oliveira / UCG (Presidente) Irene Dias de Oliveira

2) Dr. Valmor da Silva / UCG (Membro) Valmor da Silva

3) Dra. Izabel Missagia de Mattos / UFG (Membro) Izabel Missagia de Mattos

Agradeço primeiramente a toda energia cósmica que flui sobre os seres da natureza.

Agradeço aos meus colegas de trabalho, meus colegas de mestrado, a nossa orientadora que persistiu na eficácia deste estudo.

Agradeço também a minha esposa e aos meus filhos que estão sempre do meu lado apoiando nos momentos de dificuldade.

Muito obrigado por tudo!

Dedico este estudo aos colaboradores e orientadores que influenciaram diretamente na coleta de dados e na pesquisa sobre a cultura do povo Karajá e qual a influência da Missão Adventista no período entre 1980 a 2000.

“O evangelho e as culturas representam projetos complementares de vida, de ordens distintas. Ambos estes apostam na continuidade da vida coletiva e em sua emancipação das contingências da fatalidade da sorte, do determinismo biológico e da arbitrariedade do mais forte. O evangelho, porém, precisa das mediações culturais. Sem expressão cultural, o evangelho não tem nenhuma relevância e nenhum significado para a humanidade”.

Paulo Suess

ABREVIATURAS E SIGLAS

ADRA – Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais

CAB – Colégio Adventista Brasileiro

CEBRAP – Centro Brasileiro de Análise Planejamento

CPB – Casa Publicadora Brasileira

DAS – Divisão Sul Americana

DIA – Divisão Inter Americana

DISEI – Distrito Sanitário Especial Indígena do Araguaia

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

IAE – Instituto Adventista de Ensino

IASD – Igreja Adventista do Sétimo Dia

IASP – Igreja Adventista de São Paulo

PNA - Parque Nacional do Araguaia

RA – Revista Adventista

SIL – Summer Institute of Linguistics

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

UNASP – Centro Universitário Adventista de São Paulo

USB – União Sul Brasileira

UnSMA – Unidade de Saúde e Meio Ambiente

SUMÁRIO

RESUMO	9
ABSTRACT	10
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1. HISTÓRICO DOS KARAJÁ.....	16
1.1 Os Filhos das Águas	18
1.2 Localização Geográfica dos Karajá	18
1.3 O contato dos Karajá com Povos Indígenas	20
1.4 Os Karajá Meridionais	21
1.5 Procedência e Contatos com os Índios Karajá	24
1.6 Os Karajá, os Tapirapé e os Kaiapó	24
1.7 Os Karajá e Os Javaé	28
CAPÍTULO 2. O CICLO DA VIDA DOS KARAJÁ	29
2.1 Os Homens e as Mulheres Karajá	31
2.2 A Aldeia Karajá	32
2.3 Arte e Cultura Material	33
2.4 Cosmologia, Mitos e Ritos	34
2.4.1 <i>Hetohoky: O Grande Mito e o Grande Rito</i>	36
2.4.2 <i>Os Grupos Rituais</i>	37
CAPÍTULO 3. OS ADVENTISTAS E SEU PROJETO MISSIONÁRIO.....	39
3.1 A Origem do Adventismo	40
3.2 Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD)	42
3.2.1 <i>Igreja Adventista do Sétimo Dia - Base Doutrinária</i>	45
3.3 O Projeto Missionário Adventista	46
3.3.1 <i>Representação e Memória do Discurso Missionário</i>	47
3.4 A Chegada dos Adventistas no Brasil	48
3.4.1 <i>Os Precursores do Adventismo Missionário no Brasil</i>	50
3.5 A Educação Adventista Missionária	54
CAPÍTULO 4. A MISSÃO ADVENTISTA ENTRE OS KARAJÁ DE SANTA IZABEL DO MORRO	55
4.1 A Missão Adventista e seu Movimento	57
4.2 As Primeiras Tentativas de Conversão	58

4.3 A Missão Adventista em Santa Isabel do Morro entre 1940 a 1970	64
4.4 O Grande Desafio da Missão Adventista nos anos de 1980 e 1990	63
CAPÍTULO 5. A PROBLEMÁTICA CONVIVÊNCIA DA MISSÃO ADVENTISTA	
FRENTE À CULTURA KARAJÁ ENTRE 1980 A 2000	66
5.1 Receptividade Karajá frente à Missão Adventista nos Últimos Anos	67
5.2 Como os Karajá Entendiam a Missão Adventista	70
5.3 Dificuldades na Conversão da Cultura Karajá para a Ordem Adventista ...	71
5.4 Impactos da Evangelização Missionária	72
CONSIDERAÇÕES FINAIS	76
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	81
ANEXOS	89

RESUMO

PORTO, José Justino, *Missão Adventistas entre os Karajá de Santa Izabel do Morro: 1980 a 2000*. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2009.

O presente estudo teve por objetivo compreender a intervenção dos missionários adventistas na comunidade Karajá localizada na aldeia de Santa Izabel do Morro no Município de Lagoa da Confusão (TO). No ambiente em que os missionários estiveram eles relataram grandes impactos sobre a cultura dos Karajá e cuja difusão se estende sobre a cultura nacional. Trata-se de um estudo bibliográfico acerca dos povos do Araguaia e as tentativas missionárias dos adventistas entre as comunidades karajá nos períodos de 1980 a 2000. Pesquisaram-se livros, teses, dissertações, artigos e diversas publicações acerca das ações históricas entre os povos indígenas e sua cultura Karajá na região do rio Araguaia. O resultado do estudo mostra que os adventistas enfrentaram desafios para o processo de evangelização entre os Karajá. Esses tiveram que lidar com a visão cosmológica da comunidade e com a intensificação da presença dos missionários católicos, protestantes, pentecostais e presbiterianos, instalados em Santa Izabel do Morro, o que tornou ainda mais complexa a tentativa missionária da IASD (Igreja Adventista do Sétimo Dia). A missão adventista, assim como outras missões religiosas, tiveram sua receptividade não conclusiva e frustrante entre esse povo que vive às margens do Rio Araguaia.

Palavras-chave: Missão, Adventista, Índios Karajá, Rio Araguaia, Aculturação e Preservação Cultural.

ABSTRACT

PORTO, José Justino. *Adventists Missions Among Karaja Communities at Santa Izabel Hill: 1980 to 2000*. Thesis (Master's Degree in Sciences of Religion). Pontifical Catholic University of Goiás. Goiânia. 2009.

This study is aimed to understand the role of Adventist missionaries at the Karajá communities located in the region of Santa Izabel, in the city of Lagoa da Confusão (TO). They reported major impacts on the culture Karajá in the environment in which these missionaries were, which nowadays expands to national culture. The Adventist Mission, like other religious missions, had non-conclusive and frustrating receptivities among the people living the banks of the Araguaia River. This is a bibliographic study about Araguaia people and the Adventists missionaries attempts among the Karajá communities between the periods 1980 to 2000. It was researched books, thesis, dissertations, articles and various publications about the historical actions among indigenous peoples and their Karajá cultures from the Araguaia region. The result of study shows that Adventists have faced challenges to the process of evangelization among Karajá. They had to deal with the cosmological views of the community and the intensification of the presence of Catholic and Protestant missionaries, these Pentecostals and Presbyterians, installed in Santa Izabel Hill, making even more complex the missionary attempt of IASD (Seventh Day Adventist Church).

Key-works: Adventist mission, Karajá Indians, River Araguaia, Aculturation and Cultural Preservation.

INTRODUÇÃO



(Fonte: Artesanato Karajá, FUNASA, 1994).

“O referencial da missão não é a casa própria, mas a gratuidade da hospedagem na casa dos outros e a experiência pascal no caminho. Trata-se de uma migração social, ideológica e cultural a meio caminho entre um êxodo consentido e uma expulsão sofrida”.

Paulo Suess¹

Os Karajá se mostram nas relações históricas, culturais e políticas entre índios e missionários cristãos que registraram os acontecimentos de suas vidas e a uma interpretação da origem de seus povos. A importância da preservação cultural opõe-se a um processo de aculturação iniciada de forma mais acentuada a partir de 1927 através da missão adventista.

¹ SUESS, Paulo. Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros. Paulus, São Paulo, 1995. Ensaio de missiologia. Suess realiza em seu estudo que reflete o processo evangelizador baseado na evangelização histórica dos outros. No que se baseia a relação entre Evangelho e culturas de categorias de inculturação aos pobres aos outros, o autor implica dizer que os povos que sofreram com as expansões coloniais, não se identificaram com estes, mas mantêm sua alteridade e identidade própria. Aponta que o processo evangelizador estabelece que a irmandade em Cristo fortaleça a identidade a alteridade cultural dos povos, grupos sociais e indivíduos, e ao mesmo tempo visa destruir a assimetria social e a fraternidade.

A religião e a interferência de suas doutrinas históricas nas mais diversas culturas dispuseram aos olhos da evolução, diversas transformações e conseqüências que resultaram em muitas colonizações, conflitos e guerras, disputas econômicas e poderes.

O objetivo do estudo é pesquisar e coletar dados referentes aos povos karajá e as missões evangelistas estabelecidas pelos adventistas. A religião enfrenta um grande desafio que é transmitir sua palavra, sua mensagem e razão aos povos que já vivem suas culturas constituídas por tradições e conhecimentos ainda não pesquisados. O que torna imprescindível desvendar são as relações estabelecidas entre os índios e os missionários adventistas e entender as características das interferências culturais que se constituem. A pesquisa se insere dentro da temática da expansão dos movimentos protestantes na América do Sul na segunda metade do século XX.

O estudo visa essas relações com a delimitação do tema proposto apresentando uma abordagem histórica sócio-cultural que subsidia a influência dos adventistas nas missões ocorridas na aldeia de Santa Izabel no estado do Tocantins entre os índios Karajá.

Segundo Prestes Filho, os adventistas se expandiram na América Latina ainda no século XIX e tiveram um olhar muito característico para os povos indígenas. Em alguns países como o Peru, os adventistas em suas missões obtiveram uma aceitação em suas relações com as comunidades indígenas; pois os adventistas em suas leituras buscam resgatar a essência da igreja primitiva cristã. Tendem ao paternalismo e são prestativos para com os povos que os recebem.

Contudo, em algumas comunidades indígenas, esses missionários sofreram a rejeição de sua doutrina religiosa, como os povos Karajá da Aldeia de Santa Izabel do Morro no Estado do Tocantins – Brasil.

Tal fato nos mobiliza investigar, entender, conhecer nas ações coletivas dos povos Karajá que sentiram com a expansão do processo de aculturação, como também a interferência missionária que ocorre desde a colonização européia no Século XVI. Com essas comunidades não poderia ter sido diferente, e a tentativa de conversão adventista parte dos reflexos que esses Karajá foram expostos, ou seja; a indiferença aos princípios adventistas.

O discurso religioso se manifesta sob uma lógica ‘civilizatória’ e ‘expansionista’, visto por Prestes Filho² (2007) como discurso representativo de várias tendências políticas e ideológicas nos países por onde atua.

Observa-se que Ubirajara (2007) em sua linha de pensamento expõe diversas denominações de matrizes protestantes que mantêm contato com os povos indígenas apenas a partir da segunda metade do século XIX, associada às grandes mudanças sócio-econômicas que caracterizaram o período, com destaque para a forte imigração. Nota-se que existem diversos estudos sobre as missões evangélicas entre povos indígenas, e ainda no campo da Antropologia.

Para destacar a ação dos protestantes, cabe observar ainda, que as missões cristãs entre povos indígenas fossem vistas por diversos antropólogos, dentre estes está Paula Montero do Centro Brasileiro de Análise Planejamento (CEBRAP). Prestes Filho (2007) faz diversas considerações do estudo da antropóloga que resultaram na publicação de uma obra de referência para a discussão sobre missões através do conceito de mediação cultural, que abre caminho para o espaço social e simbólico das relações entre missionários e índios nos momentos determinados em que o esforço de generalização se impõe.

O objetivo do estudo é identificar as razões que levaram à frustrações missionárias adventistas nas comunidades Karajá. É específico examinar e entender para conhecer sua cultura e sua cosmologia, identificar o processo cultural dessa comunidade, fazer um levantamento histórico-geográfico da região, relatar a origem de seus mitos e crenças, seus escritos, suas edificações, casas e objetos dos karajá. Cabe ao estudo descrever quem foram os adventistas, seus precursores, sua religião, seus métodos, e a base do processo missionário que expandiu gerando assim um chamado ‘controle social’, e ainda, apontar o que realmente implica a conversão dita como verdade pelos adventistas.

² Ubirajara Filho (2007), realizou uma tese que demonstra a ação missionária dos adventistas na primeira metade do século XX, com o modelo de missão adventista desenvolvido no Peru a partir de 1910 entre os Aymara da região do Lago Titicaca que obteve sucesso e eficiência em suas variadas recepções.. Segundo o próprio Ubirajara a existência de uma religiosidade marcadamente profética na região, o “*aleluia*” (órgão de divulgação adventista), é um importante fator para a análise da conversão ao adventismo. Por fim a tese de Prestes Filho (2007) aborda o projeto missionário adventista na região do Rio Araguaia a partir de 1927, através das publicações adventistas revelam as expectativas de que ocorressem batismos entre os Karajá, apesar das dificuldades para se alcançar esse objetivo. De qualquer maneira, a missão do Araguaia serviu para divulgação de uma imagem filantrópica da igreja, que estaria interessada na “pregação do evangelho” e na “civilização” do índio brasileiro.

Propõe-se desenvolver então a pergunta-chave para o estudo: a luta pela sobrevivência dos Karajá de Santa Isabel e a Interferência da Missão Adventista entre 1980 a 2000 gerou uma mudança significativa na cultura dessa comunidade?

Para buscar essa resposta houve necessidade que se realizasse uma pesquisa de campo nas Aldeias de Santa Isabel do Morro e Fontoura que foram além do conhecimento básico adquirido nas instituições e nas próprias experiências de pesquisas anteriores entre os Karajá de Aruanã. É relevante considerar todos os caminhos que os adventistas percorreram em seu processo de missão, que desbravaram com outras religiões, seus argumentos e justificativas para a “salvação em Cristo”. Houve necessidade de interagir com as comunidades e conhecer de perto o modo de vida dos Karajá na Ilha do Bananal, observar os seus costumes e suas tradições e quais aspectos são relevantes para a receptividade de um pesquisador na aldeia indígena.

Limitou-se a pesquisa em estudos já publicados, independente do ano de publicação, visto que o tema tem sido objeto de estudo em diferentes épocas e por diversas áreas do conhecimento. Considera-se este estudo como descritivo qualitativo extraído de pesquisa bibliográfica, de artigos científicos em periódicos, banco de dados virtuais, livros, teses, dissertações e outras publicações pelos descritores: Missão Adventista, Índios Karajá, Rio Araguaia, Preservação Cultural e a Civilização entre povos.

O estudo está dividido em capítulos. No primeiro capítulo abordou-se a questão da cultura da comunidade Karajá, buscando conhecer a vida deste povo, no contexto das relações humanas, numa abordagem de perspectiva da compreensão da vida dos Karajá.

Num segundo momento buscou-se evidenciar, de maneira sucinta e breve, o mito Karajá e sua religião, numa trajetória histórica e constituída. O terceiro capítulo tratou dos adventistas em questão, conhecendo a própria igreja, o projeto missionário, suas representações, memória do discurso adventista e sua chegada no Brasil.

No quarto capítulo foram abordadas considerações à Missão Adventista entre os Karajá de Santa Isabel do Morro: 1980 a 2000, síntese da delimitação temática do estudo que focou o desenvolvimento missionário e as realizações dentro das comunidades indígenas, sua intervenção cultural frente à evangelização e os

resultados da missão adventista na Aldeia de Santa Izabel do Morro nas margens do Rio Araguaia. O quinto e último capítulo foi dedicado ao processo missionário adventista e suas manifestações junto às comunidades, considerando sua formação política, sua administração, seus cargos e títulos, seu ambiente organizacional, suas vantagens pecuniárias e seu fascínio de poder.

CAPÍTULO 1

HISTÓRICO DOS KARAJÁ



(Fonte: Características do Artesanato Karajá, FUNASA, 1994).

“Apesar da longa convivência com a sociedade nacional, os Karajá preservam muitos de seus costumes tradicionais como a língua nativa, as bonecas de cerâmica, pescarias familiares, rituais, cestaria e pinturas corporais como os característicos dois círculos na face”.

Lima Filho

Partindo do exame cuidadoso e aprofundado de fontes históricas e etnográficas, este capítulo tem como base um histórico dos Karajá influenciado por experiências e relatos desse povo. Ao examinar os registros encontrados da história dos índios Karajá, faz-se necessário entender a trajetória e as práticas cotidianas em seus aldeamentos.

O estudo é enriquecido pela análise de episódios e seus envolvimento com as culturas externas que relataram, analisaram, e registraram informações importantíssimas para o desenvolvimento deste estudo.

Cabe-nos primeiramente constituir um posicionamento quanto à pesquisa antropológica dos índios Karajá, e estabelecer um contato direto com essa comunidade, no qual possa identificar os fatores que levaram a Missão Adventista a essas comunidades e qual sua influência para este povo.

Os índios Karajá habitam extensa região do vale do rio Araguaia, nos estados de Goiás, Tocantins e Mato Grosso, com maior número de aldeias localizadas na Ilha do Bananal, considerada a maior ilha fluvial do mundo. Os Karajá são considerados como pertencente ao tronco lingüístico Macro-Jê. As boas condições de navegabilidade do rio Araguaia facilitaram, já no final do século XVII e início do século seguinte, o contato com segmentos da sociedade não indígena: jesuítas e bandeirantes. O contato se acentua em meados do século XIX com a abertura de uma linha de navegação a vapor no rio Araguaia pelo general Couto de Magalhães que funcionou por quase vinte anos (RIBEIRO 1996, p.92 apud BARUZZI, 2002 p.01).

Baruzzi (2002) refere-se à visita de Baldus (1948) aos Karajá da aldeia de Santa Izabel do Morro, na ilha do Bananal, em 1935, com o seguinte comentário:

Eram os mais lindos dos numerosos índios que, até então, eu tinha visto em diversas partes da América do Sul. Não só muitos homens, mas também várias mulheres eram relativamente altas, unindo isso a uma esbelteza rara entre tribos deste continente (BALDUS, 1948 apud BARUZZI, 2002 p. 01).

O mesmo autor refere-se, ainda, à nova visita que fez à aldeia em 1947, reiterando as impressões da visita anterior e apontando para uma população de 140 indivíduos, o que indicava acentuada população.

Em Abril de 1969, atendendo solicitação da FUNAI um grupo médico da Escola Paulista de Medicina (EPM), atual Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), foi à aldeia de Santa Izabel do Morro, na ilha do Bananal, para por em funcionamento o Hospital do Índio, ali existente. Era um hospital de 30 leitos, construído há alguns anos, que ainda não fora aberto para internações, embora, por vezes, fosse prestado atendimento ambulatorial. O hospital fora, originalmente, destinado ao atendimento dos Karajá, mas o propósito da FUNAI era que viesse a atender, também, outros povos indígenas de regiões mais próximas, como os Tapirapé, do rio do mesmo nome, e os Gorotire e Kubenkrankéng do sul do Pará (BARUZZI, 2002).

O presente trabalho traz algumas considerações que podem ser comparados entre dados populacionais dos índios Karajá, das aldeias de Santa

Isabel do Morro e Fontoura, correspondentes aos anos de 1969 e 2002, tendo por base os dados constantes das fichas médicas, para aquele ano, e os fornecidos pela FUNASA/DISEI-Araguaia para o corrente ano.

Optou-se por incluir dados sobre a cultura e o modo de vida dos Karajá examinados em 1969 em vista os comentários de Baldus (1948), Lima Filho (1994), Baruzzi (2002), Prestes Filho (2007) e outros que vão contribuir com o desenvolvimento da pesquisa.

1.1 Os Filhos das Águas

Nos estudos de Lima Filho (1994) karajá não é a autodenominação original. O nome desse povo, na própria língua, é *Iny*, ou seja, “nós”, temos origem Tupi e seu significado se aproxima de “macaco grande”.

As primeiras fontes datadas dos séculos XVI e XVII, embora incertas, já apresentavam as grafias “Caraiaúnas” e “Carajaúna”. Ehrenreich (1948), em 1888, propusera a grafia “Carajahí”.

Krause (1940-1943) em 1908 desfez a confusão de nomes e consagrou a grafia Karajá. Esses autores serviram de base para que Lima Filho pudesse descrever a história do povo e as suas características culturais.

Lima Filho (1994) afirmou que a família Karajá é pertencente ao tronco lingüístico Macro-Jê e que se divide em três línguas: Karajá, Javaé e Xambioá. Cada uma delas tem formas diferenciadas de falar de acordo com o sexo do falante.

1.2 Localização Geográfica dos karajá

Segundo Lima Filho (1994) os Karajá têm o Rio Araguaia como um eixo de referência mitológica e social. O território desse grupo é demarcado em uma extensa faixa do vale do Rio Araguaia até a maior ilha fluvial do mundo, a Ilha do Bananal que mede cerca de dois milhões de hectares, inclusive.



Figura 1 - Mapa da localização das comunidades Karajá.

Fonte: Prestes Filho, 2007.

As 29 aldeias estão próximas aos lagos e afluentes do Rio Araguaia e do Rio Javaé, e também no interior da Ilha do Bananal. Cada aldeia estabelece um território específico de pesca, caça, práticas de seus rituais e demarca internamente espaços culturais conhecidos por todo o grupo.

Isso mostra a grande mobilidade do grupo Karajá que apresenta como uma de suas feições culturais a exploração dos recursos alimentares do Rio Araguaia. Nas maiores aldeias as famílias têm, ainda hoje, o costume de acampar nos melhores pontos de pesca de peixes e de tartarugas, onde, no passado, faziam aldeias temporárias, até mesmo com a realização de festas, na época da estiagem do Araguaia.

1.3 O contato dos karajá com outros Povos Indígenas

Os estudos históricos informam que os Karajás estiveram em disputa com outros povos indígenas, como os Kayapós, os Tapirapés, os Xerentes, os Avá-Canoeiro e, esporadicamente, com os Bororos e os Apinayés, no intuito de salvaguardar seu território. Como resultado desse contato houve a troca de práticas culturais entre os Karajá, os Tapirapés e os Xikrins (Kaiapós).

De acordo com os textos históricos há duas frentes de contato. A primeira representada pelas missões jesuíticas da Província do Pará assinalou a presença do Padre Tomé Ribeiro, em 1658, que se encontrou com os Karajá do baixo Araguaia, provavelmente os Xambioás (Karajás do Norte, como preferem ser chamado). A segunda frente de contato está relacionada às bandeiras paulistas que se dirigiam para o Centro-Oeste e Norte do Brasil, como a expedição de Antônio Pires de Campos, que, possivelmente, ocorrera entre os anos de 1718 e 1746.

A partir dessas, várias outras expedições visitaram os Karajá, ao longo dos anos, e estes foram obrigados a manter um contato constante com a nossa sociedade. Suas aldeias foram alvos fáceis de frentes religiosas, planos governamentais, visitas de presidentes da República como Getúlio Vargas (1940) e Juscelino Kubistchek (1960) e também da construção de um luxuoso hotel de turismo. Estiveram no local os etnógrafos Fritz Krause (1908) e William Lipinkind (1998); jovens pesquisadores; jornalistas; escritores como José Mauro Vasconcelos, na década de 1960; e os governadores Henrique Santillo (1988), de Goiás, e Siqueira Campos (1989), de Tocantins. Esses visitantes, em geral, retornavam às suas cidades com objetos culturais, como artefatos plumários, remos e as características bonecas de barro feitas pelas mulheres.

Para descrever a idéia dos Karajá. Esses estudiosos relataram o comportamento das comunidades indígenas no alto do Rio Araguaia, as atividades das aldeias, e buscaram identificar as moradias que existiam no entorno das aldeias entre pequenos grupos e famílias que ali habitavam.

Observações como essas evidenciam a importância da Antropologia para entender a vida dos povos Karajá. Esses estudos anteriores possibilitaram encontrar evidências das suas atividades e de seus costumes. Observou-se que, através dos

restos arqueológicos, muitos dados já foram resgatados durante toda a história brasileira.

Dentre os autores que estudaram a origem dos Karajá está Fritz Krause, em 1902, que realizou um histórico da formação dos grupos Karajá. Foi o primeiro quem se utilizou dessa divisão “hordas meridionais e setentrionais”. O critério utilizado por Krause para assim designá-los foi a existência de pequeno grupo de moradores das aldeias “meridionais” ao sul da Ilha do Bananal de 1782 (KRAUSE, 1902, p.78 *apud* LIMA FILHO, 1994).

A divisão proposta por (KRAUSE, 1902 *apud* LIMA FILHO, 1994) é assim apresentada:

- Os Karajá meridionais, ao sul da Ilha do Bananal;
- Os de seu trecho médio, ou seja, os que estão entre as barras dos rios das Mortes e Tapirapé;
- Os Karajá “setentrional” que vivem ao norte na barra do rio Araguaia próximo a Santana do Araguaia.

1.4 Os Karajá Meridionais

São os diversos grupos locais atualmente estabelecidos próximos aos municípios e povoados de Aruanã, Cocalinho, São José dos Bandeirantes e Luiz Alves. Todos estão localizados ao sul da Ilha do Bananal. Esses são os mais recentes estabelecimentos dos Karajá. Passaram a viver diferentemente na região a partir de 1870. Sua população é formada basicamente por Karajá desgarrados das aldeias da Ilha do Bananal, principalmente os da aldeia de Santa Izabel do Morro (LIMA FILHO, 1994).

Segundo Toral (1992 *apud* LIMA FILHO, 1994) são freqüentes entre eles diversas famílias de Javaé. Essas famílias parecem ter sido atraídas pela perspectiva de um comércio com as cidades de Salinas (MT) e Goiás (GO), então capital da província. Estavam à procura de objetos de metal, fumo e álcool, eventualmente pilhavam roças dos “tori” (sociedade nacional). A chegada das aldeias ao sul da Ilha do Bananal aconteceu após 1870, aponta Fritz Krause.

Em 1908 foi feito o primeiro recenseamento nas aldeias e corporações. Os dados e registros são anteriores. Krause (1908) presenciou o que chamou de “marcha para o sul”.

Esse acontecimento teve início na segunda metade do século XIX, de forma gradativa, cujo objetivo era um contato mais próximo com os benefícios que a sociedade nacional poderia oferecer, também visava o crescimento vegetativo da região (LIMA FILHO, 2007). Estudos realizados por Lima Filho (1994) relatam a importância histórica da região:

Foram muitos viajantes que estiveram em Leopoldina, e puderam ver o rio Araguaia pela primeira vez, registraram a sensação de reverência diante da beleza da paisagem. Alvin Nathan Allen foi testemunho dessa beleza no período de sua chegada que coincidiu com a seca, quando as águas estavam baixas formando bancos de areia. Leopoldina era uma vila que foi muito importante no período imperial, principalmente quando o General Couto de Magalhães idealizou seus projetos de navegação pelos rios do Centro Oeste. O Rio Araguaia é importante pelas suas características hidrográficas e pelo seu papel no processo de ocupação do território. Sua nascente está localizada na Serra do Kaiapó na fronteira de Goiás com Mato Grosso, numa altitude de 850m. Sua extensão é de aproximadamente 2500 Km, sendo que parte do trecho é acidentado devido à presença de rochas. Há uma divisão para a trajetória do Alto Araguaia, Médio Araguaia e o Baixo Araguaia. O primeiro vai da nascente até a cidade de Registro do Araguaia. Desta cidade até Santa Izabel do Araguaia é a área Média, com cerca de 1500 Km, onde se encontra a Ilha do Bananal, o Baixo Araguaia é o trecho após a cidade de Conceição do Araguaia até a Pedra de Amolar desaguando no Tocantins (LIMA FILHO, 1994 p.19-20).

Os Karajá chamam o rio Araguaia de “Berohoky” grande rio que é o principal referencial que delinea o espaço sociocsmológico desse grupo indígena (LIMA FILHO, 1994. p, 19).

O Araguaia foi sempre uma via de comunicação entre os Estados de Goiás e Mato Grosso e as regiões Sul e Sudeste, situadas ao sul da Amazônia. Grupos indígenas locais estiveram expostos a um contato de certa forma contínuo e variado. Ataques de expedições escravagistas paulistas percorreram a região do Araguaia-Tocantins, atingindo diversos grupos.

A partir da segunda metade do século XIX, o governo da Província de Goiás, com o objetivo de criar pontos de apoio que possibilitassem a navegação e colonização do Araguaia, criou uma série de guarnições militares, os “presídios”. A idéia das autoridades era a pacificação ou a intimidação dos grupos considerados

hostis, como os Xavantes, os Kaiapó, os Karajá e Canoeiros, que impediam a exploração do Centro-Oeste (TORAL, 2002 p. 9 *apud* LIMA FILHO, 1994).

Na foz do Rio Vermelho, foi criado em 1849 o presídio de Leopoldina. Destruído pelos Karajá em 1853. Foi reconstruído em 1855 (Magalhães, 1957 p. 92). Este local foi escolhido por Couto de Magalhães, presidente da província de Goiás para sediar projeto de sua autoria que visava o desenvolvimento de uma comunicação rápida e barata entre a sua região, Goiás, com o Atlântico e os mercados nacionais e internacionais. Para isso, precisaria ser feito um trabalho de “civilização” dos povos indígenas do Araguaia, pois serviriam como trabalhadores e agentes ativos de ocupação do interior do Brasil Central (LIMA FILHO, 1994).

Outro presídio criado nesse período foi o de Santa Izabel, importante por sua posição geográfica (dentro dos territórios Karajá, próximo ao Rio das Mortes, principal área Xavante). Esse presídio deu origem, no século XX, ao povoado de São Félix do Araguaia. Nas proximidades desse povoado, no final da década de 1920, foi estabelecido o primeiro posto indígena do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) na região da Ilha do Bananal.

Mesmo com esse projeto incerto, surgiram pequenas cidades às margens do rio. Porém, em virtude das dificuldades insuperáveis para a navegação, o projeto de Couto Magalhães foi abandonado e em 1900, pondo fim à Empresa de Navegação e Vapor do Rio Araguaia. Deixa de existir na região um projeto econômico de grande porte. Os barcos ingleses, utilizados nessa tentativa, foram abandonados no Porto de Leopoldina, sendo gradativamente soterrados na areia (LIMA FILHO, 1994).

Nas últimas décadas do séc. XIX deu-se o maior movimento de famílias ao sul. Foi também o período em que o governo das províncias de Goiás e de Mato Grosso incentivou a implantação de um grande número de famílias na tentativa de com isso fomentar a navegação regular no Rio Araguaia. O SPI (Serviço de Proteção ao Índio) em 1920 funda o PI (Posto Indígena) Karajá do Sul em Leopoldina, atual Aruanã, que mais tarde, em 1950 aproximadamente, foi desativado para a construção do Colégio Santa Izabel, na Ilha do Bananal, para crianças Kaiapó, Tapirapé e Karajá (LIMA FILHO, 1994).

A decadência e o fim da navegação regular nos núcleos regionais levaram à estagnação econômica da região. Entretanto, com a instalação de núcleos goianos

e mato-grossenses a partir da metade do século passado, a área habitada pelos Karajá ampliou-se em direção aos novos habitantes do Vale do rio Araguaia, ao invés de restringir-se à Ilha do Bananal. Isso contribuiu muito para que ocorresse um êxodo rumo ao interior de Mato Grosso dos grupos Xavantes que antes habitavam o vale do rio das Mortes até à confluência do rio Garças (TORAL, 1992 p.28 *apud* LIMA FILHO, 1994).

1.5 Procedência e Contatos com os índios Karajá

Lima Filho (1994) aponta a existência de duas frentes de contato da sociedade com os Karajá. A primeira foi feita pelos jesuítas da então província do Pará. Em 1658 o padre Tomé Ribeiro comandou a primeira expedição que chegou aos Karajá do Baixo Araguaia. Em 1671 o padre Gonçalves de Veras acompanhado do Irmão Sebastião Teixeira registrou o encontro que a sua expedição teve no sertão com os Karajá.

Afirma o autor que todos os Karajá vieram do norte. O movimento deles na superfície da terra em que vivem, desde que miticamente saiu das profundezas do rio Araguaia, é descrito como continuamente orientado para o “alto”, “idò-ó”, isto é; para o sul, para o alto do rio Araguaia. A outra frente de contato está relacionadas com a movimentação das Entradas e Bandeiras, principalmente as Bandeiras paulistas rumo ao centro-oeste do Brasil. Bartolomeu Bueno da Silva (o filho), em 1722, chegou a terras goianas, nas minas do rio Vermelho, em 1725. No ano seguinte fundou o arraial de Sant’Ana, hoje Cidade de Goiás (TORAL, 1992, p. 31).

1.6 Os Karajá, os Tapirapé e os Kaiapó

As penetrações do séc. XVI e início do séc. XVII, especialmente as expedições escravagistas realizadas entre 1607 e 1615 (André Fernandes, Martim Rodrigues e Belchior Carneiro), com destino à confluência dos rios Araguaia e Tocantins, marcaram o início da mudança do panorama etnográfico da região.

Os grupos mais atingidos por essa invasão foram os Bilreiros e os Apoatiaras, designações dos ascendentes dos atuais Kaiapó, que começaram a

empreender um movimento rumo ao nordeste, talvez para escapar dos paulistas que vinham do sul. Passaram a abandonar o interflúvio do médio Tocantins e Araguaia e vão, progressivamente, em direção ao extremo norte Tocantinense refugiando-se sob a confluência dos dois rios, e contatando com os Karajá do norte, o então grupo remanescente na região. Esse processo levou os grupos de Kaiapó a atingir também à região do baixo Tocantins.

Acredita-se que a partir dessa época os atuais Tapirapé, habitantes dessa região, iniciaram uma marcha para o sul, fugindo aos ataques Kaiapó e percorrendo as matas marginais do Araguaia. Durante esse processo de migração ao longo do rio, os Tapirapé alternaram relações cordiais e conflituosas com os Karajá do norte. Em 1775 alguns grupos de Tapirapé já viviam na ponta da Ilha do Bananal, o que significa uns 300 km em um século. Mantinham relações cordiais com os Javaé de Wariwar, que incluíam visitas ao comércio regular, intercâmbio de canções e rituais, como o ixê, que os atuais Javaé da ponta norte da Ilha dizem ter aprendido desse povo Tupi.

Segundo Vidal (1977) a parte principal dos Tapirapé, no entanto, achava-se refugiada no interior das matas da margem esquerda do rio Araguaia. Por volta da segunda metade do séc. XIX, os Tapirapé foram expulsos da Ilha pelos javaé aliados dos Karajá, numa série de episódios bem lembrados pelos Karajá e recolhidos por Danahue em 1980. Dessa época, até 1950 suas relações com os Karajá foram de sucessivas traições e escaramuças que custaram muitas vidas.

Durante quase três séculos os Tapirapé viveram em fuga dos Kaiapó e mantinham relações pacíficas com os Karajá e Javaé. Baldus afirma que os Tapirapé têm alguns traços semelhantes ao Kaiapó, “mas não tantos como revelam o parentesco cultural com os Karajá” (BALDUS, 1970 p. 63).

A fuga dos Kaiapó parece ter se encerrado só em 1947, quando o último grande ataque sofrido por parte dos Metytire empurrou-os definitivamente para as margens do rio Araguaia onde se estabeleceram os contatos definitivos com a população regional e posteriormente com o Serviço de Proteção ao Índio.

A partir dessa data cessam definitivamente os conflitos entre os Tapirapé, Karajá e Javaé. Os grupos retornam seus intercâmbio secular, casando-se entre si, se tratando com xamãs vizinhos etc. Os Tapirapé capturados casaram-se com os Karajá, de maneira que em quase todas as aldeias encontram-se seus

descendentes, membros das mais antigas famílias e prestigiadas parentelas de Santa Izabel (como Maloare), Fontoura (Wajurema e Ijetura), São Domingos (Kobryra), etc (BALDUS, 1970).

Quanto aos Kaiapó, os Goroti Kumrenh, depois de atingirem o topo do “triângulo do Tocantins” e a região do rio Araguaia, cruzaram para as matas das margens paraenses entre 1820 e 1850 (Verswijver, 1985 p. 24). Ao que tudo indica, a vanguarda dos demais Kaiapó era os atuais Kaiapó Xikrin. Esse grupo provavelmente cruzou o rio Araguaia antes dos demais Kaiapó, em data anterior a 1800 (idem, 29-30), ainda que em estreito contato com os Karajá do norte, antes de seu estabelecimento no Pará.

Os Xikrin da aldeia Kokoreke e os Karajá do norte visitavam-se. Através desse último, aprenderam a cantar e representar o “Aruaná”, um ritual Karajá. Os Xikrin até hoje fazem o “Aruaná Karajá”. Muitos representantes dessa aldeia sabiam falar o Karajá. Havia um comércio considerável entre os dois grupos e os Karajá repassavam principalmente bens de origem “civilizada”. Para os Xikrin, a natureza desses contatos e dessa relação com os Karajá colocava-os na categoria de parentes, “ombikwa” (VIDAL, 1977 p. 49).

A cordialidade das relações faz supor que fosse compreendida como uma comunidade das quais haviam sido inauguradas alguns séculos antes a que nos referimos acima. Vidal concorda com essa interpretação, ao dizer que os elementos de cultura material Karajá adquiridos pelos Xikrin foram adquiridos “em épocas mais remotas” (idem, p. 50). À medida que os Xikrin foram se dirigindo para o oeste os contatos foram diminuindo até interromperem de todo, provavelmente antes do final do século XIX (BALDUS, 1970).

As expedições escravagistas feitas a partir do início do séc. XIX, com a fundação de Carolina (MA), e que se prolongam pelas primeiras décadas seguintes, faz com que os demais Kaiapó apressassem sua migração para as terras paraenses iniciando o deslocamento que termina com a travessia do Araguaia (VERSWIJVER, 1985 p. 24 *apud* BALDUS, 1970).

Não se possui informação da relação dos Karajá com essa segunda leva de migrantes Kaiapó da sua instalação no Pará, os Kaiapó se dividiram em dois grupos principais: os Irã-amarãhne e os Gorotire (VERSWIJVER, 1985 p. 25 *apud* BALDUS, 1970).

Os Karajá do norte e os Javaé mantiveram relações de início ,hostis e depois, pacíficas. Isso deu-se após ter sido contatados pelos missionários dominicanos, instalados no recente município de Conceição do Araguaia a partir de 1897, até sua extinção como grupo (NIMUENDAJÚ *apud* BALDUS, 1970 p. 63).

Chega-se à segunda metade do século vinte e os Karajá, Karajá do norte e os Javaé são grupos que resistiram ao avanço dos estabelecimentos ao longo das margens do rio Araguaia. O desenvolvimento se apresenta a eles nas mais diversas formas e procedimentos como por exemplo, nas vestes adquiridas e nas investidas rumo às fazendas. Outra grande sedução pós-anos cinquenta para os Karajá é o álcool. Mas, nem toda a bebida integra ao dia-a-dia ribeirinho, que chegou com as expedições escravagistas ainda no século XVII, e permanece com ribeirinhos, fazendeiros e turistas. E assim, de protetores da natureza, passaram a ser vilões do meio ambiente, por venderem tartarugas e animais silvestres, provocam na sociedade certo desconforto. Exposto ao contato, como seu rio sagrado, os Karajá, apesar dos maus tratos da malária, tuberculose, subnutrição, armadilha governamental e abandono, como se tudo fosse contra eles, sobrevivem culturalmente transformando descasos, marginalidade preconceitos e indiferenças em festas com a do "Hetohoky" (LIMA FILHO, 1994 p. 29)

O Distrito Sanitário Especial Indígena do Araguaia (DISEI) compreende uma população de 2.877 índios, pertencentes às etnias Karajá, Tapirapé, Tapuia e Avá-Canoeiro. Os Karajá formam a etnia mais numerosa, com 2230 indivíduos, ou seja; 77,5% da população, dos quais 1031 (49%) habitam as aldeias de Santa Isabel do Morro e Fontoura.

Dados populacionais históricos, referentes à aldeia de Santa Isabel do Morro, apontam para uma população de 140 em 1947 (Baldus, 1948), passando para 304 em 1969, segundo dados da EPM, para 401 em 1990 (Lima Filho, 1994) e 543 em 2002, segundo dados do DISEI-Araguaia. O crescimento médio anual da população desta aldeia teria sido de 3,6% entre 1947 e 1969, de 1,3% entre 1969 e 1990 e de 2,6% entre 2002 e 1990. Durante o período analisado neste estudo, 1980-2000, a população da aldeia de Santa Isabel cresceu 1,8%, em média, ao ano. No tocante à aldeia de Fontoura, os dados disponíveis se referem aos anos de 1969 (EPM) e 2002 (DISEI-Araguaia), com 167 e 488 habitantes, respectivamente, sendo de 3,3% o crescimento médio anual de sua população. O crescimento médio, das duas aldeias em conjunto, no período de 1969 a 2002, foi de 2,5% ao ano.

Sendo assim, é necessário entender a origem do povo em questão, respeitando sua cultura, seus costumes, sua religião e acima de tudo o valor a vida humana.

1.7 Os Karajá e Os Javaé

“Inyboho” nós todos (um só povo)

Em data anterior a 1500, parte considerável dessa população Karajá do baixo Araguaia dirigiu-se progressivamente para o sul da Ilha do Bananal. Desligou-se dos demais, e estabeleceu-se no médio curso, no meio da ilha. Passou a se relacionar pacificamente com uma série de tribos de referências míticas como os Kalatina, Hyte, Horucwere. A esse primeiro grupo secessionista, ascendente dos atuais Javaé, segue-se pouco tempo depois, uma segunda leva, a dos Were que migrou para a região do alto Xingu. Dizem que são os atuais Javaé.

De qualquer forma, essas últimas tribos retiraram-se das margens do rio Araguaia com destino ao leste, interior da Ilha. A população Karajá termina por concentrar-se na região central da Ilha do Bananal. Em todo caso, as relações entre os Karajá e os Javaé, tornaram-se pacíficas até bem antes de 1775, quando iniciou o primeiro registro de visitas entre grupos (BALDUS, 1970 p. 54).

Todos os Karajá mantinham contatos com uma série de grupos. Isso talvez explique como os Karajá compartilham uma série de traços que Galvão (1979) considera distintos dos grupos da área cultural do Xingu como: “cerâmica de forma circular, fundo chato, bordas extrovertidas, etc.” (GALVÃO, 1979 p. 217).

Acrescentaria, ainda, a luta ijesu Karajá e Javaé, semelhante ao “Huka-huka” xinguanos, desconhecida de grupos Kaiapó ou Akwem. Esse contato direto com grupos xinguanos não deve ultrapassar o séc. XVIII, período em que os grupos que fazem a “ponte” foram exterminados ou se afastaram em função das penetrações escravagistas e/ou mineradoras. Não há registros nem dados históricos que confirmem encontros entre os Tapirapé, o grupo que ocuparia áreas próximas, compreendidas pelo rio que leva o nome da tribo, no séc. XVIII (BALDUS, 1970 p. 54).

Faz-se necessário ressaltar a cultura desse povo a fim de identificar as suas singularidades.

CAPÍTULO 2

O CICLO DA VIDA DOS KARAJÁ



Malocas Karajá da Ilha de Santa Izabel do Morro (FUNASA, 1994).

“A ocupação dessa ilha por representantes dessas sociedades indígenas data de pelo menos 400 anos onde diversas fronteiras econômicas levaram esses índios a uma situação social e cultural bastante crítica”.

Ney José Brito Maciel

Os estudos de Lima Filho (1994) apontam o fator histórico como referencial dos processos de formação das aldeias e grupos locais de qualquer comunidade indígena que esteja agrupado. O Parque Nacional do Araguaia (PNA), unidade de conservação sob a administração do Governo Federal que, a princípio, ocuparia toda a ilha, tem o papel de agir nas ações políticas, sociais e econômicas dos processos de interação e conflito destas sociedades indígenas com a população nacional envolvente, e de ambas com o meio natural que as envolve (MACIEL, 2002).

O nascimento de uma criança entre os Karajá é marcado socialmente pela regra da tecnonímia, isto é, os pais deixam de ser chamados pelos nomes próprios e passam a ser conhecido como o pai ou a mãe de fulano. No caso do homem, quando se torna pai passa para uma outra categoria. O homem é tido como o responsável pela fecundação, sendo necessário copular várias vezes para, de forma gradual, formar a criança no ventre da mãe, considerada apenas como receptora. Após o nascimento, o recém-nascido é lavado com água morna e pintado com urucum (LIMA FILHO, 1994).

Sabe-se que os costumes e as tradições marcam a identidade de um povo. Nessa cultura a criança fica a maior parte do tempo com a mãe e os avós. E as diferenças entre gêneros ganham proporção quando a criança “o menino” chega à idade entre sete a oito anos e tem o seu lábio inferior perfurado com osso de guariba, conforme relata Lima:

Depois, ao alcançar a faixa entre 10 e 12 anos de idade, o menino passa por uma grande festa de iniciação masculina denominada Hetohoky ou Casa Grande. Ele é pintado com o preto azulado do jenipapo e fica confinado durante sete dias numa casa ritual chamada Casa Grande. Os cabelos são cortados e ele é chamado de jyre ou aririnha (LIMA FILHO, 1994).

Observa-se que as tradições Karajá são passadas por gerações e gerações, em sua estética simbólica. Ainda nos estudos de Lima Filho (1994) o autor afirma que a moça na época da primeira menstruação, passa a ser vigiada pela avó materna e fica isolada. Ao aparecer em público, quando está bem ornada com pinturas corporais e enfeites plumários, para dançar com os Aruanãs, é muito observada principalmente pelos jovens solteiros da aldeia.

O casamento ideal é aquele arranjado pelas avós dos nubentes, preferencialmente da mesma aldeia, quando os jovens estão aptos a ter relações sexuais. Porém, o casamento mais comum é a simples ida do rapaz para a casa da moça, o que pode ser antecipado se algum parente masculino, da parte dela, surpreende algum encontro do casal às escondidas. O homem, uma vez casado, passa a morar na casa da mãe da esposa, seguindo a regra matrilocal (LIMA FILHO, 1994). Observa-se que se a família se torna numerosa, o casal faz uma casa própria, anexa àquela de onde saiu, caracterizando, espacialmente, a família extensa. Assim, a mulher mais velha assume papel central na unidade doméstica, enquanto o homem com a idade, vai perdendo o prestígio político na praça dos homens, mas se tornando, em compensação, referência de poder espiritual, normalmente exercendo atividades xamanísticas.

No enterro karajá, o morto é colocado com seus pertences numa esteira, no fundo de uma vala; tudo é coberto por varas, lembrando uma casa, na frente da qual se coloca uma espécie de pequeno mastro de madeira enfeitado. Outrora se fazia também o enterro secundário. Tal enterro consistia em exumar o corpo e

colocar os ossos numa vasilha de cerâmica, especialmente preparada pelas parentas do morto (LIMA FILHO, 1994).

2.1 Os Homens e as Mulheres Karajá

Nos estudos de Lima Filho (1994) os Karajá estabelecem uma grande divisão social entre os gêneros, definido socialmente o papel dos homens e das mulheres, previstos nos mitos. Aos homens cabem a defesa do território, a abertura das roças, as pescarias familiares ou coletivas, as construções das casas de moradia, as discussões políticas formalizadas na Casa de Aruanã ou praça dos homens, a negociação com a sociedade nacional e a condução das principais atividades rituais. Isso porque os homens equivalem simbolicamente à importante categoria dos mortos.

Segundo Lima Filho (1994) as mulheres são responsáveis pela educação dos filhos até a idade da iniciação, para os meninos, e permanentemente pela educação das meninas. São incumbidas dos afazeres domésticos: cozinhar, colher produtos da roça, cuidar do casamento dos filhos (normalmente gerenciado pelas avós); confeccionar as bonecas de cerâmica, que se tornaram importante renda familiar fomentada pelo contato e ainda pintar e ornamentar as crianças, as moças e os homens para os rituais do grupo. Nessas ocasiões elas são as responsáveis pelo preparo dos alimentos das principais festas e pela memória afetiva da aldeia, que é expressa por meio de choros ritualísticos, em especial quando alguém fica doente ou morre.

Ainda Lima Filho (1994) em seu estudo mostra que os Karajá preferem a monogamia ao divórcio, pois esse é censurado pelo grupo. Outra definição por Lima Filho (1994) é que:

A infidelidade do homem casado se torna pública, os parentes masculinos da mulher abandonada batem no homem infrator perante toda a aldeia, numa grande ação dramática. Isso pode tomar proporções maiores com o acirramento de ânimos entre os grupos domésticos envolvidos, resultando inclusive em queima da casa da família do marido infrator. As mulheres de vida sexual pública, quando se casam e têm suas unidades domésticas próprias, deixam de ser reprovadas pela comunidade, já que a constituição da família é um referencial importante para a cultura Karajá (LIMA FILHO, 1994).

Essas preocupações com os laços familiares constituem para a comunidade indígena um diferencial das ações coletivas e esses assumem tais responsabilidades com orgulho de suas famílias.

2.2 A Aldeia Karajá

Lima Filho (1994) desenvolve um estudo aprofundado sobre as aldeias Karajá, e especialmente a aldeia de Santa Izabel do Morro. Em seus relatos ele descreve:

A aldeia é a unidade básica de organização social e política. O poder de decisão é exercido por membros masculinos das famílias extensas, e eles discutem suas posições na Casa de Aruanã. Não é raro haver rivalidades entre facções de grupos masculinos em disputa pelo poder político da aldeia (LIMA FILHO, 1994).

Segundo Lima Filho (1994) cabe ao homem eleito 'capitão' da aldeia ser responsáveis pelos assuntos políticos com os agentes externos. Ou seja, a interferência da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) ou mesmo universidades, ONGS, Governos Estaduais e outros.

Os Karajá têm, ainda, uma intrigante chefia que, no passado, parecia acumular duas funções: a ritual e a social. Uma criança, do sexo masculino ou feminino, era escolhida pelo chefe ritual, entre aquelas a ele ligadas por linha paterna, para ser educada como seu sucessor (LIMA FILHO, 1994).

A hierarquia do povo Karajá é bem definida por sua linhagem de sangue passada de geração a geração.

Tanto o chefe ritual quanto a criança escolhida ainda hoje recebem as mesmas denominações indígenas de *ióló* e *deridu*, que simbolicamente está relacionado ao urubu-rei (LIMA FILHO, 1994).

As divergências políticas entre aldeias são também comuns, mas a solidariedade entre elas, motivada no passado pelas guerras, contra outras etnias e pela reivindicação de demarcação das terras e de desocupação de seu espaço na Ilha do Bananal, é reforçada pelos rituais que incentivam e celebram o encontro entre as aldeias (LIMA FILHO, 1994).

Alimentação habitual da comunidade é retirada da ictiofauna (zoologia aquática) do Rio Araguaia e dos lagos. Os Karajá alimentam-se também de alguns mamíferos. Demonstram especial predileção pela captura de araras, jaburus e colhereiros, dos quais retiram penas para enfeites. As roças são feitas, nas matas de galeria, com a prática da coivara. Os registros etnográficos e históricos citam o cultivo do milho, da mandioca, da batata, da banana, da melancia, do cará, do amendoim e do feijão. Esses produtos se reduzem hoje ao milho, à banana, à mandioca e à melancia. Aproveitam também os frutos do cerrado, como o oiti e o pequi, e colhem o mel silvestre (LIMA FILHO, 1994).

2.3 Arte e Cultura Material

Segundo Lima Filho (1994) na cultura material Karajá há técnicas de construção de casas de cerâmica, de tecelagem de algodão e de adornos plumários. Fabricam-se artefatos diversos usando materiais, como palha, madeira, mineral, concha, cabaça, córtex de árvores.

A pintura corporal é significativa para o grupo. Na puberdade, os jovens de ambos os sexos submetem-se à aplicação do omarura. Trata-se de dois círculos tatuados nas faces, usando a tinta do jenipapo misturada com a fuligem do carvão. Após sangrar a face com dente de peixe-cachorra, aplica-se a tinta. Hoje, devido ao preconceito existente na população das cidades ribeirinhas, como São Félix do Araguaia, os jovens apenas desenharam os dois círculos, em seus rostos, na época dos rituais.

A pintura no corpo das mulheres processa-se de maneira diferente à dos homens, ou seja; de acordo com as categorias de idade, e é utilizado o sumo do jenipapo, a fuligem de carvão e o urucum. Alguns dos padrões mais comuns são as listas e faixas pretas nas pernas e nos braços. Nas mãos, nos pés e nas faces, é desenhado um pequeno número de padrões representativos da natureza, de modo especial, da fauna (FÉNELON³, 1968 *apud* LIMA FILHO, 1994). A cestaria, feita tanto pelos homens como pelas mulheres, apresenta motivos trançados com o aspecto de gregas, a exemplo do corpo dos animais (TAVEIRA, 1982 *apud* LIMA FILHO, 1994).

³ FÉNELON (1968) *apud* (LIMA FILHO, 1994) aponta descrições simbólicas dos karajá e seus significados, o fascínio pela natureza e sua fauna que transmite ao povo karajá sua evolução e a tradição de seu povo, passadas por gerações e gerações durante a história do Rio Araguaia.

Essas afirmações partem dos estudos de Manuel Ferreira Filho que tenta assimilar os aspectos culturais Karajá. Apresenta Taveira que os define como semelhantes.

Os traços dessa cultura milenar. A arte cerâmica é exclusiva das mulheres, apresentando os mais variados tipos e motivos, desde utensílios domésticos, como potes e pratos, até bonecas com temas mitológicos, da vida cotidiana, da fauna e dos rituais.

As bonecas Karajá são motivos de grande interesse dos turistas que visitam estas aldeias, de modo especial nas temporadas de praias do Rio Araguaia – tornaram-se mais um meio de subsistência do grupo. Atualmente, apenas o subgrupo Karajá fabrica estas bonecas. Essas figuras de cerâmica tiveram no passado e ainda têm uma função lúdica para as crianças, mas também é instrumento de socialização da menina, conforme estudou Fénelon (1968) *apud* Lima Filho (1994). Tais figuras são modeladas para dramatizações de acontecimentos da vida cotidiana. O contato imprimiu modificações quanto ao tamanho (tornaram-se maiores) e ao material utilizado, tinturas químicas.

Entretanto, os motivos figurativos e os padrões decorativos são mantidos pelas ceramistas mais novas, que inclusive ressaltam figuras dos mitos e dos ritos. Comumente, podem-se encontrar as bonecas Karajá em lojas de artesanato ou nos museus brasileiros e estrangeiros. Em Aruanã existe um Centro Cultural na estrada da aldeia, onde as famílias vendem artesanatos, como bonecas, colares, brincos e artefatos de madeira. A plumária é muito elaborada, tendo uma relação direta com os rituais. Com a dificuldade de captura de araras, ave de grande interesse para os Karajá, esta arte tem sido reduzida na sua variedade, permanecendo apenas alguns enfeites, como o *lori lori* e o *aheto*, muito usados no ritual de iniciação dos meninos (LIMA FILHO, 1994).

2.4 Cosmologia, Mitos e Ritos

Segundo o mito de origem dos Karajá, eles moravam numa aldeia, no fundo do rio, onde viviam e formavam a comunidade dos *Berahatxi Mahādu*, ou povo do fundo das águas. Satisfeitos e gordos, habitavam um espaço restrito e frio. Interessado em conhecer a superfície, um jovem Karajá encontrou uma passagem *insysedena*, lugar da mãe da gente (TORAL, 1992 *apud* LIMA FILHO 2006), na Ilha do Bananal.

De acordo com Lima Filho (2006) fascinado pelas praias e riquezas do Araguaia e pela existência de muito espaço para correr e morar, o jovem reuniu outros Karajá e subiram até a superfície. Tempos depois, encontraram a morte e as doenças. Ainda Lima Filho (2006) estes tentaram voltar, mas a passagem estava fechada e guardada por uma grande cobra, por ordem de *Koboi*, chefe do povo do fundo das águas. Resolveram então se espalhar pelo Araguaia, rio acima e rio abaixo, e juntamente com *Kynyxiwe*, o herói mitológico que viveu entre eles, conheceram os peixes e muitas coisas boas do Araguaia. Depois de muitas peripécias, o herói casou-se com uma moça Karajá e foi morar na aldeia do céu, cujo povo, os *Biu Mahãdu*, ensinou os Karajá a fazer roças (LIMA FILHO, 2006).

Existe uma correspondência simbólica entre a distribuição vertical dos referidos povos místicos e as atuais aldeias Karajá ao longo do vale do Rio Araguaia. Os Xambioá são os *Iraru Mahãdu*, o Povo de Baixo, ao norte do Araguaia. Os Karajá da ponta sul da ilha e os de Aruanã são alguns dos representantes do Povo de Cima, ou *Ibóó Mahãdu*, e os Javaé, segundo alguns autores, são o Povo do Meio ou *Itua Mahãdu* (PETESCH, 1993; RODRIGUES, 1993 *apud* LIMA FILHO, 2006).

Essa distribuição das aldeias Karajá, ao longo do Araguaia, tem correspondência com a organização das casas numa única aldeia, como Santa Izabel, por exemplo, em que formam duas linhas retas paralelas. Imaginando-se estas duas retas paralelas de casas cortadas por duas transversais com distâncias simétricas, formam-se três segmentos: as casas de cima (rio acima), as do meio e as de baixo (LIMA FILHO, 2006).

No ritual de iniciação masculina, conhecendo como *Hetohoky* ou Casa Grande, os homens também estão divididos em homens de cima, homens de baixo e homens do meio. Na disposição espacial das casas rituais, igualmente tem-se a casa pequena (rio abaixo), a casa grande (rio acima) e a Casa de Aruanã, que fica sempre no meio dessas. Portanto, a localização das aldeias Karajá tem uma razão de ser nesse ou naquele local com relação ao Araguaia, assim como a disposição das casas de moradia, dos cemitérios, das casas rituais, segundo um simbolismo próprio da cultura karajá (PETESCH, 1993; RODRIGUES, 1993 *apud* LIMA FILHO, 2006).

Os mitos abordam temas muito variados, como o extermínio e o recomeço dos Karajá; a origem da agricultura, da chuva, do sol e da lua; o mito de origem dos Aruanãs; as mulheres guerreiras; a origem de homem branco, entre muitos outros. Normalmente, esses mitos estão associados a rituais e a temas sociais, como o

papel dos gêneros, o casamento, o xamanismo, o poder político, as doenças, a morte, o parentesco, as plantações, as pescarias e o contato com os não-índios. Os Karajá têm dois grandes rituais como referências: o Hetohoky e a Festa de Aruanã, os quais apresentam ciclos anuais, baseando-se nas subidas e descida do Rio Araguaia. Entre outros pequenos ritos, podem ser citadas a pescaria coletiva de timbó, a festa do mel e a festa do peixe (LIMA FILHO, 2006).

2.4.1 Hetohoky: O Grande Mito e o Grande Rito

É indiscutível a Beleza do rio Araguaia na Ilha do Bananal, sobretudo no período das cheias de Novembro a Março, onde a vida esta mais próxima de nos. O rio de cores duplas devido ao contraste do Araguaia de águas amareladas com o rio das Mortes de águas esverdeadas que misturadas mais a frente dão um tom de guaraná. O Hetohoky, como as demais festas Karajá, esta relacionada com os *worysy*, os que morreram nas Aldeias existentes nos cemitérios. Os mortos estão sempre presentes no cotidiano dos Karajá: nas pescarias, na caça, na roça, na dança, na cura e nas guerras. Os *Worysy* são representados pelas ações, cantos e danças dos homens.

Segundo Lima Filho, quando os Karajá morrem, não vão para o céu. A morte é uma volta para o mundo da aldeia de baixo, que existe debaixo de cada cemitério Karajá, a exceção é apenas para os *diu hâri*, os *xamã* do céu, que, por serem poderosos e especiais, fazem uma viagem cósmica rumo a aldeia do céu. Ao morrer um Karajá passa por um processo que o torna *Worysy*. Depois de cinco dias, a mãe e o pai preparam uma refeição para levar ao cemitério. Filho (1994) faz algumas considerações destes rituais:

Um dos *hâri* controla a viagem que o morto faz. Ele desce o Araguaia até Belém, acompanhado pelos *Worysy*, procura pela “mãe” e os parentes. Lá bebe água quente. Nessa viagem ele demora de dois a cinco dias. No percurso de volta, já quase vivo novamente, para a aldeia dos mortos, o *hâri* o *vë* e diz para a família do morto - *Aoma Iraruki Ratxireri* (Ainda esta embaixo). O morto, acompanhado pelos *Worysy* sobe o rio Araguaia em busca de água fria. Nesse lugar ele encontra um *hâri* da aldeia dos mortos e pede para ser jogado na água fria. O *hâri* morto na água fria, esse se torna novamente vivo. Nessa transformação *Krolahi* - um grande sapo - chupa os olhos dos mortos. Essa é a grande diferença entre os *Worysy* e os vivos. Os olhos dos *Worysy* são corroídos, pequenos, e por isso eles andam sempre *cabisbaixos* e comem com as mãos para traz (LIMA FILHO, 1994 p.153).

2.4.2 Os Grupos Rituais

A organização dos homens em três grupos rituais só ocorre no *Hetohoky*. O grupo do *Mahádu* (Homens do meio) não se faz presente em outros ritos, como a Festa do Mel e do Peixe, ao contrario dos *Ibòò* (Homens de Cima) e dos *Iraru* (Homens de Baixo).

Segundo Lima Filho (1994), estes grupos possuem tendência de supervalorização pelos Karajá dos *Ibòò* (Homens de Cima), e estão presentes nas atividades sociais, nas ocasiões das táticas de guerras e caçadas. O nível simbólico parece estar relacionado com as categorias grandes em oposição a pequeno, tantas vezes presentes no *Hetohoky*, e que, os Homens de Cima, podem ser identificados como povo do céu/chuva, os *Biu Mahadu*, nitidamente o nível cósmico Karajá mais valorizado (LIMA FILHO, 1994).

Lima Filho (1994) faz uma análise criteriosa acerca dos costumes ritualísticos:

Observando a disposição das árvores rituais do *Hetohoky*, percebe-se que existe um processo de crescimento em altura das árvores rituais saindo da Casa Pequena em direção a Casa Grande. Os *Iraru*, Homens de Baixo, ficam na Casa Pequena, enquanto os *Ibòò*, Homens de Cima, ficam na Casa Grande. Os *Mahadu* se organizam de frente a primeira árvore ritual depois da Casa Grande, materializando as palavras de *Maluare* sobre a proximidade dos *Mahadu* com os *Ibòò* (LIMA FILHO, 1994 p. 155).

Todas as atividades do *Hetohoky* ficam centradas na Casa Grande. É nessa casa ritual que os meninos iniciados, os *kyre*, ficam em confinamento durante sete dias. É na Casa Grande que acontece a brincadeira de flechas com o veado e com a rodinha de cera de abelhas. É na Casa Grande que os *kyre* têm os cabelos cortados e os corpos pintados.

É nesta mesma casa que os parentes *brotyre* dos *kyre* também cortam os cabelos e pintam seus corpos para acompanhar os meninos iniciados. E finalmente é na Casa Grande que avo grande (dos *Worysy*) *Itabieheky* começa e termina a sua dança ritual pelo espaço das casas rituais pedindo caca e jogando pedaços de paus por cima do corredor de palhas.

Um outro fato demonstra com clareza a posição hierarquicamente superior dos *Ibòò*. Quando os homens vão caçar ou pescar, existe uma divisão de alimentos

e a parte superior da caça e do peixe é entregue aos *Ibòò* e a parte inferior aos *Iraru*, é fato que se repete no *Hetohoky*, quando é feita a distribuição ritual do produto das caçadas e da pescadas rituais durante os sete dias de confinamento dos *Jyre*.

A melhor parte do pirarucu, por exemplo, da cabeça até a metade da barriga, é entregue aos *Ibòò*, o resto, a “barrigada”, como dizem os Karajá, e a parte mais gordurosa e o rabo, fica com os *Iraru*. Segundo Lima Filho, a razão do privilégio é que eles os *Ibòò* mandam em todos os Karajá (LIMA FILHO, 1994, p. 157-158).

Dentre estes valores hierárquicos existentes entre os Karajá, é notório observar que a migração externa entre os esses praticamente inexistente, mas a migração interna ocorre com relativa frequência com o grupo familiar deixando uma aldeia para ingressar em outra devido a desentendimentos e conflitos causados pelo alcoolismo, ou por outras causas (LIMA FILHO, 1994).

Evidências de que as populações indígenas do Brasil vêm crescendo a partir das últimas décadas do século XX, contrariando as previsões de declínio apontadas nos anos cinquenta, têm sido apresentadas em trabalhos recentes (GOMES 1991, MELATTI 1999).

Como era de se esperar, este crescimento tende a apresentar taxas diferentes dadas às condições de vida peculiares a cada grupo indígena. A migração interna pode explicar o crescimento populacional desigual das duas aldeias, Santa Isabel do Morro e Fontoura, observado entre 1969 a 2002.

Após essas considerações acerca da cultura desse povo, torna-se igualmente necessário conhecer um pouco a história da IASD, assim como seus objetivos junto à comunidade Karajá.

CAPÍTULO 3

OS ADVENTISTAS E SEU PROJETO MISSIONÁRIO



*William
Miller líder do movimento da Igreja Adventista do
Sétimo Dia (IASD) iniciada em 1863.*

“A história das selvas e dos selvagens dissipou-se entre a população mestiça dispersa que, com seu trabalho, transformou recursos naturais em signos do ‘progresso’ econômico, terminando esquecida e marginalizada. Uma de suas maiores riquezas, no entanto, é a que vem aflorando em regiões de extrema pobreza, onde outrora exuberava a fartura: a crescente valorização do passado como fonte de referências para a configuração de novas identidades – fenômeno contemporâneo ancorado na reapropriação do patrimônio simbólico proveniente da memória social sobre antigas populações nativas”.

Izabel Missaglia de Mattos

Nos textos de Paula Montero da obra “Deus na Aldeia” a autora enfatiza que ao colocar o missionário no foco da observação, os estudos avançam no processo de apreensão do significado do seu papel na vida indígena.

Junto aos aldeamentos indígenas, o desenvolvimento missionário parte desde o processo de colonização até os dias atuais, buscando interferir, subsidiar, comunicar, civilizar e evangelizar os povos indígenas. Ao diferenciar a construção da

regra de seu uso, a análise dos jogos de linguagem permite discernir os objetos “reais” dos objetos tornados normas e estes últimos retêm apenas algumas propriedades do objeto real. É a partir dessa perspectiva que interpretamos alguns dos referentes que apareciam nos jogos de comunicação de grupos indígenas e missionários, os rituais como a missa, os ritos xamânicos, funerais que emergem como padrão, isto é; construtos de referência para a constituição de identidades significativas em torno das potencialidades da força mágica, das relações com a sobrenatureza, do controle da violência e da morte etc.

Montero (2006) afirma:

Finalmente, colocar nosso foco no trabalho de mediação nos obriga a enfrentar teoricamente a questão do poder implícito no trabalho de produção cultural subjacente à ação missionária. Temos como ponto de partida que o processo histórico de produção de alteridades indígenas por parte dos missionários, ainda que se reconheça sua dimensão político-ideológica, não pode ser reduzida a uma ferramenta pura e simples da dominação colonial (MONTERO, 2006 p. 33).

Paula Montero expressa suas fortes e conclusivas considerações sobre a missão e faz um alerta aos futuros estudiosos para que “*não se perca o respeito às tradições indígenas*”. Esse respeito cabe ao missionário de qualquer religião que opta pela conversão, pois, esclarece que as configurações culturais resultantes das relações de mediação entre índios e missionários devam ser consideradas em sua dimensão propriamente antropológica (em suas expressões culturais), faz parte do processo de produção de significados, sua autenticidade e respeito às tradições que os antecedem.

3.1 A origem do Adventismo

Para uma exposição geral sobre o adventismo Timm (1998) afirma que é importante uma análise de suas raízes teológicas, sobretudo no contexto do século XIX. O protestantismo estadunidense desse período era herdeiro da Reforma do século XVI, mas o adventismo está mais ligado ao anabatismo que aos princípios reformistas de Martinho Lutero ou João Calvino. Enquanto estes mantiveram crenças como o batismo infantil e ao patrocínio estatal da igreja, aqueles rejeitaram ambas as doutrinas. Em vez disso, pregavam que o batismo deveria estar separado. Geralmente, os anabatistas rejeitavam a formulação de credos, e pregavam uma

restauração dos ideais da igreja primitiva do Novo Testamento. Esse retorno à igreja primitiva reafirmava uma representação desta como pura e submissa à influência de Cristo.

No adventismo sempre existiram interpretações da Bíblia apoiadas em gráficos, diagramas, comparações extensas entre textos bíblicos e mensagens que apelavam mais a uma convicção racional. Assim, “conhecer a verdade”, entre os adventistas, significa que a pessoa deve possuir uma compreensão intelectual das doutrinas.

Alberto Timm em “O Santuário e as três mensagens Angelicais: Fatores Interpretativos no desenvolvimento das Doutrinas Adventistas” de 1999 foi uma obra que marcou a influência adventista nas comunidades caracterizou-se que a partir desse cenário religioso, torna-se mais compreensível à influência de um movimento milenarista, iniciado por William Miller (1782-1849), um leigo batista, que de certa maneira ilustra o perfil de um movimento milenarista, que ficou conhecido como milerita. Movimentos que interpretavam o “milênio” sempre existiram na irradiação cristã, e se referem à crença num reino vindouro de Cristo, reino este que deve durar mil anos, entendido literalmente ou simbolicamente.

Uma curiosidade que denomina o adventista citado por Timm (1999), é a influência de Ellen White (1827-1915) nascida em Gorham Maine nos Estados Unidos e, sem dúvida, foi a maior influência sobre o movimento adventista. Na época de sua morte, sua produção literária totalizava cem mil páginas, incluindo cartas, diários, artigos para periódicos, folhetos e livros. Em dezembro de 1844, ainda solteira, teria recebido sua primeira “visão”, sendo gradualmente aceita como uma “profetisa” entre os adventistas sabatistas.

As “visões” de Ellen ajudaram a compreender seu papel de liderança na formação da mentalidade adventista do sétimo dia. Seus escritos são hoje preservados no Patrimônio Literário Ellen G. White, localizado na sede mundial da IASD, em Maryland, USA.

Os estudos sobre seus escritos são em sua maioria produções de escritores adventistas. No entanto, foram levantadas críticas à produção de White e também discussões sobre a autoridade de suas idéias na IASD. Por exemplo, Walter Rea, crítico da obra de White, fez acusações de que seus escritos são plágios de outras obras importantes do século XIX. Outro autor que teceu crítica a White é

Ronald Numbers, com seus estudos que tratam da produção da autora sobre a saúde e a alimentação. Por sua vez, pesquisadores adventistas procuraram rebater tais críticas à inspiração profética de White em obras, como a de Herbert Douglass, Leonard Brand e Don S. MacMahon (TIMM, 1999).

Paulatinamente, as doutrinas adventistas se configuraram. Escritos denominacionais defendem que essas doutrinas se formaram a partir de um exaustivo exame da Bíblia, sendo depois confirmadas pelo dom profético, afirma Alberto Timm.

3.2 Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD)

A Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) é uma igreja de origem estadunidense organizada oficialmente em 1863. Liderado por William Miller, fazendeiro batista norte-americano, que pregou a volta de Cristo em 1844 e o fim do mundo. Após sua organização, a IASD desenvolveu uma intensa ação proselitista. A doutrina da IASD, que se justifica como a igreja verdadeira e remanescente do tempo do fim, considera fundamental a expansão mundial como imperativo (HOSOKAWA⁴, 2008).

Elder Hosokawa descreve que em 1831 o fazendeiro batista William Miller, residente no interior do estado de Nova Iorque, começou a pregar a respeito da sua grande descoberta. Elder enfatiza que as diversas profecias bíblicas apontavam, segundo seus estudos, o ano de 1843 como o “da volta de Cristo a Terra”. Durante vários anos sua pregação agitou as pequenas igrejas da região em que residia. Em 1839 ele conheceu Joshua Himes, pastor de uma grande igreja de Boston, que se empolgou com a mensagem de Miller.

A partir daí o movimento se expandiu com o apoio de publicações. Miller e outros pregadores adventistas, como passaram a ser denominado o seguidor de Miller, são chamados a pregar em igrejas de expressão em grandes cidades do nordeste dos Estados Unidos (HOSOKAWA, 2008). Elder expõe que a aproximação da data começou a dar força ao movimento. Para Miller, apesar de a Bíblia afirmar que ninguém sabia o dia e a hora da volta de Cristo, ela mesma indicava o ano de

⁴Elder Hosokawa (2008) em sua obra coloca aqui sua definição sobre a Igreja Adventista do Sétimo Dia, interpreta fatos que ligam à imigração japonesa para o Brasil, em seu processo evangelizador e predominante de uma igreja protestante conhecida e influenciada em maior número de países pelo mundo.

1843, segundo ele, em pelo menos 15 passagens diferentes. Como o calendário judaico era diferente do ocidental, Miller previa que entre março de 1843 e março de 1844 o fim do mundo se concretizaria.

Tal fenômeno não ocorreu e o movimento adventista sofreu uma perda significativa de seus seguidores, com o afastamento expressivo de pessoas. Miller (ELDER HOSOKAWA, 2008) iniciou em abril de 1844 o movimento adventista com um personagem até então obscuro no movimento, chamado Samuel Snow que elaborou uma explicação para aquilo que foi considerado um tempo maior para a manifestação gloriosa de Cristo (HOSOKAWA, 2008).

Em primeiro lugar, a partir da parábola das dez virgens, relatadas no Evangelho segundo Mateus, seria predito um tempo de tardança para separar os fiéis dos infiéis. Em segundo lugar, ele associou uma das profecias usadas para demonstrar a volta de Cristo em 1843 ao ritual judaico do Dia da Expição. Como essa festa religiosa estava ligada ao calendário religioso, então baseada na cronologia da seita judaica do caraítas, eles concluíram que o Dia da Expição de 1844 ocorreria em 22 de outubro (HOSOKAWA, 2008).

Houve uma grande agitação no meio adventista tão logo essas idéias foram difundidas. Elas rapidamente foram aceitas, de modo que os adventistas aguardaram o advento para o dia de 22 de outubro de 1844, o que não ocorreu, ficando conhecido como o Grande Desapontamento.

No entanto, mesmo esse novo fracasso não destruiu o movimento, embora o tenha fragmentado profundamente (DICK, 1986 *apud* HOSOKAWA, 2008). A mensagem de Miller foi bem recebida por uma parcela expressiva de estadunidenses, embora seja difícil precisar se chegou a pelo menos de mais um centena de milhar. Elder faz algumas considerações sobre a origem dos seguidores de Miller:

Além do grande fervor de Miller e seus seguidores (os milleritas) as razões econômicas não podem ser negligenciadas. Entre 1837 e 1844 os Estados Unidos passaram por longo período de recessão econômica. Nessa ocasião houve declínio do otimismo do país quanto ao seu sucesso como nação. Alguns grandes empreendimentos fracassaram, levando à desilusão. É importante ressaltar que a população era majoritariamente rural e formada por pequenos proprietários que compunham o perfil dos conversos ao Adventismo. O fator religioso é muito expressivo. A região na qual o Adventismo nasceu foi Nova Iorque, conhecida como *burned district*, em

função da grande quantidade de movimentos religiosos que ali surgiram no século XIX. (SCHÜNEMANN 2002 *apud* HOSOKAWA, 2008 p. 104).

Essas afirmações explicitam que as igrejas não somente a IASD fundamentam-se nos Estados Unidos como forma de repressão as idéias então estabelecidas entre a sociedade, a maioria da grande Nova York veio de uma tendência das formações coletivas acerca dos movimentos que se estabeleciam e dos abalos sociais que estas encontravam.

Atualmente, segundo dados da IASD, ela seria o grupo religioso cristão de origem protestante presente em maior número de países no mundo (YOST 1990 *apud* HOSOKAWA, 2008). Apesar de a Igreja Adventista ter cerca de 16 milhões de membros, a distribuição se dá de forma bastante desigual, estando seus fiéis concentrados na América Latina, sul da África e em algumas regiões do Extremo Oriente, como Filipinas, Coréia e Indonésia. Em um estudo conduzido por Schünemann (2007) *apud* Hosokawa (2008) sobre a expansão do Adventismo, foi possível constatar a importância do fenômeno migratório tanto no desenvolvimento inicial como na manutenção de taxas elevadas de crescimento ao longo de todo o século XX.

Segundo Elder Hosokawa (2008), no Brasil, o estabelecimento da IASD ocorreu inicialmente nas colônias de imigrantes alemães presentes no centro-sul e, depois, através do grande fluxo de imigrantes para o Estado de São Paulo. Essa tendência é substituída na década de 1960 pela conversão de populações rurais que migram para os grandes centros urbanos do país, inicialmente Rio de Janeiro e São Paulo; e, a partir de 1980, em todas as grandes capitais estaduais que passam a receber grandes fluxos migratórios.

Um dos fenômenos sociais mais significativos no Brasil atualmente diz respeito à expansão evangélica, através das ações missionárias cuja referência teológica principal é a matriz evangélico-fundamentalista de origem anglo-saxão (FERNANDES, 1980 *apud* MONTERO, 2006).

Para entender as missões realizadas pela Igreja Adventista do Sétimo Dia, é necessário entender os fatores históricos dessa organização. A IASD possui em seu nome duas marcas do movimento: suas ênfases escatológicas, apresentando o fim da história por meio da segunda vinda de Jesus a Terra, e a guarda do sétimo dia da semana, como repouso instituído por Deus. A ênfase escatológica tem

mantido sua singularidade, não por ser a única a manter a crença nas profecias bíblicas, mas essencialmente porque tem toda sua estrutura ideológica centrada num ideal profético. Em 2005 os números oficiais da igreja apontavam para cerca de 14 milhões de membros batizados no mundo (TIMM, 1998).

Segundo Alberto Timm que estudou e relatou sobre a Igreja Adventista, o autor afirma que existem diversas formas de classificação dos grupos cristãos. O historiador Elder Hosokawa (*apud* por Timm, 1998) discute as classificações usadas para a IASD, mostrando que estudos realizados por católicos, protestantes históricos e pentecostais se referem aos adventistas como seita.

Geralmente os adventistas são estudados entre os Mórmons e as Testemunhas de Jeová, o que demonstra ser o critério de classificação mais ligado ao período em que estes grupos surgiram, isto é, na segunda metade do século XIX, do que por atividades teológicas entre si. Apesar dessa caracterização como seita, algumas igrejas como a Luterana, aceitam a IASD como uma igreja evangélica ligada ao protestantismo norte-americano (TIMM, 1998).

Essa discussão no campo religioso sobre a classificação dos adventistas como evangélicos deve-se a algumas de suas peculiaridades doutrinárias, como a guarda do sábado. Além disso, a doutrina adventista ensina ser este um movimento religioso peculiar, representando um remanescente que deve anunciar a volta de Jesus a Terra e a guarda dos dez mandamentos, tal como expressos no texto bíblico de Êxodo, capítulo 20.

3.2.1 Igreja Adventista do Sétimo Dia - Base Doutrinária

As principais doutrinas do adventismo do sétimo dia foram definidas entre 1844 e 1850 e nos anos seguintes, procurou-se criar um sentido ordenado e racional para essas doutrinas, de modo que demonstrassem a coerência do movimento e sua ligação com as profecias bíblicas.

Alberto Timm (1999) afirma que a forma de manutenção de uma tradição deveria remeter a fatos fundadores, como a sua ligação com o movimento milerita e a idéia de “restauração das verdades que teriam sido esquecidas no cristianismo”. Destacando-se os seguintes aspectos que constituíam a “verdade presente”, a segunda vinda de Cristo, de forma pessoal, visível e pré-milenária; o julgamento dos

justos a partir de 22 de outubro de 1844, com base em registros encontrados no céu; a imortalidade da alma e a destruição dos ímpios; a perpetuidade dos dez mandamentos, incluindo a guarda do sábado e a manutenção moderna do dom profético na pessoa dos escritos de Ellen G. White.

É importante ressaltar que Timm (1999) faz descrição e análise das doutrinas adventistas como recurso de uma ação social rigorosamente racional, isenta de perturbações afetivas. Esse modelo dificilmente seria encontrado na realidade, pois os elementos racionais e irracionais estão sempre misturados.

Para compreender comparativamente a ação real como o desvio do tipo de sua inteligibilidade, cabe observar que as características presentes neste estudo fazem parte de um tipo ideal adventista, mas não significa que na realidade todo adventista se enquadra dentro desse esquema.

3.3 O Projeto Missionário Adventista

O projeto missionário adventista não poderia trabalhar de forma diferente, mas, algumas distorções que abriga em suas comunidades religiosas poderiam decidir enviar alguns dos seus membros para um território de missão.

Como já foi apresentado por Alberto Timm, a partir do século XIX, missionários adventistas partiram dos Estados Unidos e depois da Europa para diferentes regiões do planeta. Inicialmente, os adventistas acreditavam que sua mensagem era destinada aos herdeiros do milerismo. E em seguida, ampliaram o alcance de sua mensagem, pregando aos protestantes. Sua pregação enfatiza os aspectos distintivos da igreja, por isso a necessidade de esclarecer suas posições até mesmo a outras igrejas de matriz protestantes, como batistas, metodistas e presbiterianos.

Missão é o envio de uma comunidade para o descobrimento e a construção do Reino. O reino se revela em Jesus Cristo no caminho. Como a vida militar não se define a partir do quartel, mas do combate que garante ou restabelece a paz, assim também a vida missionária não se define a partir de um toque de recolher para uma Igreja ou casa paroquial, mas a partir de um grito de largada para a construção de um mundo novo (SUESS⁵, 1995, p. 05).

⁵Paulo Suss. Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros. Ensaios de missiologia. Nessa obra o autor enfatiza as intervenções missionárias e suas diferenças, classifica e aponta o que os tornam importantes no

Os adventistas ampliaram mais uma vez o alcance de sua mensagem, pregando aos católicos também. O passo seguinte seria evangelizar populações não cristãs, pois as dificuldades encontradas neste processo já eram muito relevantes. No começo do século XX surgem muitos relatos de diferentes regiões do mundo, com informações sobre a atividade missionária entre não cristãos. No entanto traçar os primórdios desse trabalho se torna difícil a partir dos relatos, pois os missionários adventistas não faziam distinção entre conversões de não cristãos e cristãos (TIMM, 1999).

Provavelmente a Índia foi o primeiro lugar do mundo onde um não cristão foi batizado por um missionário adventista. Isso ocorreu em torno de 1895. No continente africano, o primeiro batismo ocorreu em 1899, e no Japão em 1890. Em Sumatra, um muçulmano foi batizado em 1900. Em 1920, 103 países tinham presença nas missões adventistas (TIMM, 1999).

3.3.1 Representação e Memória do Discurso Missionário

O principal veículo de divulgação das missões adventistas era a *Advent Review and Sabbath Herald*, ou simplesmente *Review and Herald*, publicada nos Estados Unidos. Os missionários eram orientados a escrever sobre o avanço da mensagem em terras distantes, com uso até mesmo de fotografias. Muitos desses escritos se tornaram livros, que posteriormente foram publicados pelas editoras adventistas.

Vale ressaltar que essas publicações foram influenciadas pelo pensamento de Ellen White a respeito da educação que buscava a sintonia das propostas reformistas com a educação dos seus escritos.

Ellen White é apresentada nos textos de Prestes Filho quando o autor afirma a importância de uma elevada educação como conhecimento experimental do plano de salvação que implica diretamente nos discursos adventistas por meio da sincera diligência do estudo das escrituras. “*Essa educação renovará o entendimento e transformará o caráter, restaurando a imagem de Deus na alma*” (WHITE *apud* PRESTES FILHO, 2007 p. 57).

processo histórico de civilização nas comunidades indígenas. Conceitua a missão e seu significado, dentro de um aspecto que não obedece aos primórdios do cristianismo, como portadores da paz, despojados do poder, sem ouro e sem bastão, prudentes como as serpentes e simples como as pombas.

O discurso transmite a importância da comunidade e traduz a responsabilidade dos valores éticos. Said *apud* Timm (1999) afirma que existem ainda muitos relatos nos Estados Unidos, arquivados, que apontam para os processos missionários nas comunidades por todo o mundo e principalmente no Brasil entre os povos amazonenses.

Para Said, “[...] é preciso esclarecer sobre o discurso cultural e o intercâmbio no interior de uma cultura o que costuma circular não é ‘verdade’, mas representação”. Dessa forma não cabe aqui buscar “verdades” nos relatos missionários, mas entender a natureza, a construção e as conseqüências das representações elaboradas. O caso paradigmático do adventismo envolve as atividades de Fernando e Ana Stahl, que trabalharam no Peru, entre os Aymara e Quéchua, entre 1911 e 1921, e entre alguns povos da Amazônia Peruana, como os Kampa, entre 1931 e 1939. De acordo com o historiador Floyd Greenleaf, entre as histórias missionárias, poucas atraíram tanta atenção quanto o trabalho dos Stahl. Outro caso que marcou a década de 1910 foi a morte do pastor Ovid Elbert Davis, na Guiana Britânica, perto do Monte Roraima. Seus relatos falavam sobre um grande número de índios que estavam ansiosos pela presença de um missionário (TIMM, 1999).

Observa-se que esses relatos produziam uma série de representações sobre os povos alcançados e sobre a própria missão da Igreja Adventista. O trabalho de Edward Said possui uma análise que pode ser aplicada a diferentes contextos, incluindo a formação de representações de missionários anglo-americanos sobre o “outro” a ser alcançado pelo evangelho.

Estes relatos apresentados por Alberto Timm (1999) podem ajudar a compreender como os adventistas se espalharam por todas as partes do mundo, e como eles obtinham sucesso em suas ações missionárias, utilizando-se de um processo metodológico, cuja análise comparativa parte de diferentes contextos, resultando no transparecer do significado adventista.

3.4 A Chegada dos Adventistas no Brasil

Para investigar a chegada dos adventistas no Brasil foi necessário estudar os primeiros indícios “curiosos” dessa mensagem, que estimularam milhares de pessoas pelo mundo, que através de seus textos e escritos propagados, possibilitaram um grande desempenho coletivo.

Michelson Borges (2008) narra uma história em seu artigo “A Chegada do Adventismo ao Brasil”. Aponta fatos que possibilitam disseminar o passado histórico do adventismo em terras brasileiras. Michelson descreve que quando corria o ano de 1884, um jovem alemão conhecido como Borchardt residente em Brusque, Santa Catarina, envolve-se em uma briga, ferindo gravemente seu oponente. Com medo da polícia, resolve fugir em direção ao Porto de Itajaí. Lá chegando, embarca clandestinamente em um navio que rumava para a Alemanha. Numa das escalas, acaba conhecendo dois missionários adventistas que lhe perguntam se conhece algum protestante no Brasil. Meio desconfiado, Borchardt responde que seu padrasto, Carlos Dreefke, é luterano. Os missionários pedem-lhe o endereço de Dreefke, deixando claro que o único interesse deles é enviar literatura religiosa para o Brasil (BORGES, 2008).

De acordo com as palavras de Borges (2008), meses depois, um pacote contendo revistas adventistas em alemão chega à Colônia de Brusque, endereçado a Carlos Dreefke e com selo de Battle Creek, Estados Unidos. A encomenda é aberta na casa comercial de Davi Hort, um típico casarão colonial de dois pavimentos, distante oito quilômetros do atual centro de Brusque. Dreefke, ainda meio desconfiado, toma para si uma das revistas, com inscrição de capa “*A Voz da Verdade*”, e distribui as outras nove para seus amigos que ali estavam.

O tempo foi passando, e algumas famílias curiosas demonstraram interesse por aquelas publicações, encantadas pela segunda vinda de Cristo com mensagens de paz, prosperidade, vida saudável e na importância de se reservar o sábado para atividades de cunho religioso. Continuaram a pedir mais literatura, usando o nome do Senhor Dreefke que, com medo de que algum dia lhe mandasse a conta de todas as revistas, acabou cancelando os pedidos futuros.

A frustração foi geral. Quem poderia assumir agora a responsabilidade pelas revistas? Um polonês de nome Chikiwidowski chegou a se responsabilizar pelos pedidos, mas seu entusiasmo durou pouco. Foi então que uma terceira pessoa entrou na história: Frederich Dressler.

Michelson Borges (2008) afirma que as revistas como a “Hausfreund e Amigos do Lar” chegaram e, com elas, alguns livros. Entre eles, um muito especial: o *Comentário Sobre o Livro de Daniel*, de Uriah Smith. Após a leitura desse livro, Guilherme Belz se tornaria anos mais tarde o primeiro no Brasil a reconhecer o

sábado como dia de descanso, através da literatura adventista. Essas referências adventistas afirmam que em certas ocasiões, enquanto Dressler caminhava pelas ruas em busca de compradores, os folhetos caíam-lhe das mãos trêmulas. Como não havia muito papel espalhado pelo chão naquela época, as pessoas, curiosas, apanhavam os folhetos e os liam. Sem saber, Dressler prestou grande contribuição à causa adventista que ensaiava seus primeiros passos em terras brasileiras.

Nas colocações mais ousadas Borges (2008) define: “*como folhas de outono, alcançando famílias e corações nos quais a semente do evangelho começava a germinar*”. A Sociedade Internacional de Tratados dos Estados Unidos enviou centenas de dólares em literatura, que Dressler transformou em cachaça. Na venda de Davi Hort, Dressler trocava as revistas e folhetos por bebida. O Sr. Davi as usava como papel de embrulho. E foi dessa forma que a mensagem adventista conseguiu se espalhar mais e mais.

3.4.1 Os Precursores do Adventismo Missionário no Brasil

De acordo com as fontes de Michelson Borges (2008), Guilherme Belz foi o primeiro converso em terras brasileiras. Nascido em uma família luterana, Guilherme tinha por hábito ler a Bíblia, mas algo o intrigava: “*Se apenas o sábado é mencionado nas Escrituras, por que guardamos o domingo?*” Sua mãe Luise e o pastor de sua igreja desconversavam e, por isso, a resposta teve de aguardar muitos anos.

O comentário sobre o Livro de Daniel, de Uriah Smith, também estava escrito em alemão. Ao tentar pegá-lo da estante, Guilherme derrubou-o no chão. O livro se abriu justamente no capítulo intitulado “O Papado Muda o Dia de Repouso”. Este título fez Belz recordar sua juventude na Alemanha. Como estava com pressa, Guilherme despediu-se de Carl levando emprestado o livro segurando-o como se houvesse descoberto um tesouro precioso. Chegando em casa, ele investigou o assunto do sábado mais a fundo, comparando o conteúdo do livro com a sua Bíblia.

Segundo Borges (2008), finalmente, Belz convenceu-se da santidade do sábado. Guilherme tinha então 54 anos e tornava-se, assim, o primeiro a reconhecer, no Brasil, o sábado como dia do Senhor, graças à literatura adventista. Os Belz não demoraram a espalhar sua nova crença pela região. Pouco tempo depois, algumas famílias já se reuniam para estudar a Bíblia e orar.

Em maio de 1893, por designação da Associação Geral da Igreja Adventista do Sétimo Dia, o missionário Albert B. Stauffer chegou ao Brasil. Juntamente com outros missionários, Stauffer espalhou a literatura adventista em Indaiatuba, Rio Claro, Piracicaba e outras localidades. Assim como descreve Michelson Borges (2008 p. 03) “*os primeiros interessados na mensagem adventista*”. *Em São Paulo foram surgindo e o mesmo aconteceu no Estado do Espírito Santo*”, onde Stauffer espalhou vários livros do chamado “*O Grande Conflito*”.

Os adventistas nessa mesma região observavam o sábado e criam na volta de Jesus mesmo estando totalmente alheios à existência dos irmãos de Santa Catarina que, já há alguns anos, professavam a mesma fé.

Nas afirmações das fontes adventistas em agosto de 1894, chegou ao Brasil outro missionário adventista: William Henry Thurston. Acompanhado da esposa Florence, Thurston veio dos Estados Unidos com a missão de estabelecer um entreposto de livros denominacionais no Rio de Janeiro, para atender aos missionários no Brasil, como descreve Borges (2008):

Com eles vieram duas grandes caixas de livros e revistas impressos em inglês, alemão e pouca coisa em espanhol. Na época, não havia nada publicado em português, pois a Casa Publicadora Brasileira só iniciaria suas atividades a partir de 1900. Para chegar ao seu destino, muitos impressos eram despachados nos navios oceânicos, outros nos barcos fluviais a vapor (ou mesmo a remo), outros ainda em carros de boi, em lombo de burro e, às vezes, em alguns lugares, nas costas dos missionários (BORGES, 2008 p. 04).

Em relatos mencionados por Prestes Filho (2007) aponta que Guilherme Stein⁶ Júnior filho de imigrantes germânicos, foi o primeiro a ser batizado em território brasileiro em Piracicaba no ano de 1895.

Prestes relata que a partir de então, envolveu-se ativamente no desenvolvimento da igreja, como diretor da primeira escola adventista em Curitiba, e um dos mais profícuos redatores da editora adventista brasileira. Apesar de ter cursado somente a escola primária, produziu vasta obra sobre temas variados, ligados à doutrina adventista: profecias, a guarda do sábado, entre outros. No entanto, o tema que mais difere do que era produzido pelos adventistas da época é a obra “*O Tupi*”, publicada em 1934 (PRESTES FILHO, 2007).

⁶ Guilherme Stein era filho de imigrantes germânicos, e foi o primeiro a ser batizado em território brasileiro, em Piracicaba (SP), no ano de 1895. Apesar de ter apenas o curso primário foi diretor da primeira escola adventista em Curitiba, e redator da editora adventista.

Algumas das considerações de Stein *apud* Prestes Filho (2007) apontam “*que a grande parte do produto desta publicação se destina ao serviço de instrução dos índios*”. Neste livro o autor desenvolve a tese de que houve uma involução e não uma evolução na história dos povos indígenas. Quando se trata da chegada dos adventistas, logo se tem em mente a chegada missionária no Brasil que se estende desde a colonização, e por sinais dos registros históricos que resultaram nas ações coletivas dos envolvidos.

Assim, convém uma rápida análise do momento histórico em que surgiram as primeiras escolas adventistas no Brasil, ou seja, o final do século XIX, ressaltando, sobretudo, o cenário educacional do País à época, donde se perceberá alguma peculiaridade histórico-formativa da educação adventista no País, tendente a influenciar o seu desenvolvimento posterior. Na realidade, o que se pretende inicialmente é identificar o núcleo do “complexo socioeconômico-político-cultural” brasileiro ao final do século XIX. Para tanto, consideram-se os seguintes fatos básicos admitidos pela historiografia de modo geral: primeiro, a instabilidade político-institucional (SILVA, 2001).

Nos anos iniciais do adventismo, Prestes Filho (2007) relata que a formação da igreja adventista era formada apenas por um grupo étnico e religioso que predominou na Nova Inglaterra: brancos anglo-saxões e protestantes. Desta forma, o ensinamento da “porta fechada” permitia inicialmente que apenas brancos anglo-saxões e adventistas teriam condições de salvação naquele período. Quando houve uma mudança em relação a esse pensamento, os adventistas começaram suas pregações a diversos outros grupos étnicos, e decidiram levar sua mensagem a outros continentes.

Segundo Borges (2008) o primeiro pastor adventista chega ao Brasil no final de 1894, num território de 15.500.000 quilômetros quadrados, somente dez homens se dedicavam à proclamação da fé adventista, oralmente ou por escrito. Um deles era o Pastor Westphal⁷, os outros eram os colportores-missionários. Mas, em apenas cinco anos, os vinte já eram duzentos.

⁷ Em fevereiro de 1895 o Pastor Westphal desembarcou no Rio de Janeiro, onde o esperavam o casal Thurston e o colportor A. B. Stauffer. Acompanhado por Stauffer, o Pastor Westphal seguiu primeiro para o interior de São Paulo, para batizar os primeiros conversos naquele Estado. Guilherme Stein Jr. foi o primeiro adventista brasileiro a ser batizado, numa manhã de abril do ano de 1895. Seu batismo foi realizado no rio Piracicaba, que na língua indígena significa *colheita de peixes*. Stein Jr. desempenhou papel importante na Obra Adventista do Brasil como missionário, evangelista, professor, administrador, redator e editor (BORGES, 2008 p. 04).

De acordo com as fontes adventistas apresentadas por Michelson Borges, o navio Magdalena que trouxe o casal Thurston ao Brasil levou o Pastor Frank Henry Westphal para a Argentina. Eram poucos os primeiros representantes da Igreja Adventista no continente sul-americano, na época. Neste mesmo ano, em 1894 o missionário Albert Bachmeyer chegou ao Estado de Santa Catarina. Grande foi sua alegria quando, ao oferecer seus livros a uma família em Brusque, descobriu que havia adventistas ali. Imediatamente, transmitiu a boa notícia a Thurston que, por sua vez, escreveu informando o Pastor Westphal, na Argentina.

Essas fontes estabelecem então que Westphal foi o primeiro ministro adventista enviado para servir na América do Sul. Ordenado ao ministério em 1883, em Michigan, dedicou-se à missão urbana de Milwaukee e lecionou História no Departamento Alemão do Union College. Em 1894 foi chamado para servir no continente sul-americano (BORGES, 2008).

De acordo com Borges (2008), o Pr. Westphal chega a Brusque no dia 30 de maio de 1895, e lá encontra os primeiros grupos de conversos ao adventismo no Brasil. Emocionados, os novos conversos ouviram pela primeira vez a pregação de um ministro adventista. Em oito de junho de 1895, foi realizado o primeiro batismo de oito pessoas no rio Itajaí-Mirim, uns cinco ou seis quilômetros acima da Vila de Brusque. Três dias depois, o Pastor Westphal realizou o segundo batismo em Gaspar Alto.

Essas descrições são características da rapidez com que as conversões adventistas ocorreram, Borges (2008 p. 04) afirma que em apenas um dia: “*mais 14 pessoas foram batizadas*”. Com esse grupo de conversos catarinenses foi organizada a primeira congregação adventista do sétimo dia no Brasil, tendo como primeiro-ancião Augusto Olm e diácono, Guilherme Belz (no ano seguinte, 1896, foi construído o primeiro templo em Gaspar Alto).

Outras datas são citadas por Michelson sobre os primeiros batismos realizados no Brasil foi o fato de 14 de dezembro de 1895, realizando o primeiro batismo adventista no Estado do Espírito Santo. Na ocasião, 23 pessoas foram batizadas, tornando-se membros da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

Poucos anos depois, grupos de conversos adventistas já realizavam a Escola Sabatina em Campos dos Quevedos e Taquari (RS), Brusque e Joinville

(SC), Curitiba (PR), Rio Claro e Indaiatuba (SP), Santa Maria (ES) e Teófilo Otoni (MG).

Michelson Borges (2008): “*O árduo trabalho dos missionários pioneiros prosperava, e mais e mais pessoas eram salvas para o Reino de Deus*”. Daquele humilde início, com algumas dezenas de conversos espalhados aqui e ali, hoje a Igreja Adventista do Sétimo Dia pode louvar a Deus pelo seu rápido crescimento. Dos dez milhões de membros que a igreja tem no planeta, mais de um milhão estão no Brasil, o que o torna o país com a maior presença adventista no mundo.

“*Nossa missão hoje não é menos importante que a iniciada pelos pioneiros, com esforço e muita dedicação*” Guilherme Belz *apud* Borges (2008).

Entre as palavras de Guilherme Belz em seu ‘deslumbre’ com as ações adventistas: “*Prepararam o caminho e espalharam a semente da verdade*”. “*Cabe a nós terminar a colheita para Cristo voltar e encerrar nossa peregrinação*”. “*Maranata!*” (BELZ *apud* BORGES, 2008 p. 04).

3.5 A Educação Adventista Missionária

No ano de 1996 o sistema educacional adventista comemorou um século de atividades no Brasil. A data serviu para despertar o interesse na história do adventismo no País, suscitando da parte de alguns o levantamento das informações básicas a respeito de sua origem e desenvolvimento inicial. Encontrando-se, pois, nessa fase embrionária, factual, a história da educação adventista no Brasil ainda está por ser escrita, afirmam suas fontes, sobretudo no que diz respeito a uma visão crítica de sua evolução e seu relacionamento com a história mais ampla, do País, e sua educação é fato e necessidade (SILVA⁸, 2001).

Marcos Silva (2001) faz uma pesquisa percentual no Brasil, evidenciando que os números abrangem um total de 500 escolas de ensino fundamental e 86 de ensino médio. Atendem a cerca de 120 mil alunos, assumindo, assim, alguma representatividade na ecologia das instituições educacionais, apresentando formas

⁸ Marcos Silva (2001). Faz algumas considerações dos processos pedagógicos do sistema adventista e é professor da Faculdade Adventista da Bahia, publica artigos em periódicos sobre os processos metodológicos e críticos do sistema da IASD.

educacionais, como a educação adventista pode ter contribuído para a educação brasileira como um todo.

No entanto, esse objetivo só pode ser alcançado partindo-se de uma perspectiva histórica ampla, que possa delinear ao menos um esboço sugestivo das fases de evolução e constituição desse sistema educacional e que procure estabelecer as correlações desse processo com a história da educação no País.

É importante ressaltar que não temos notícias e muito menos publicações adventistas diferentes pedagogicamente sobre a história das mais diversas etnias indígenas no Brasil. Nas escolas adventistas, apesar das muitas missões em áreas indígenas na América do Sul, os conteúdos são os mesmos aplicados em escolas públicas e privadas.

Torna-se necessário explanar a atuação da missão adventista junto à cultura Karajá de Santa Izabel do Morro.

CAPÍTULO 4

A MISSÃO ADVENTISTA ENTRE OS KARAJÁ DE SANTA IZABEL DO MORRO



Mulher Karajá característica da cultura e da civilização os símbolos cósmico em sua pintura (FUNASA, 1994).

“As exigências de uma formulação da gramática Karajá dentro de uma teoria moderna de lingüística salientam a necessidade de uma extensão da teoria transformacional na parte referente aos problemas, muito evidenciados em línguas indígenas. Não são satisfatoriamente solucionados em gramáticas elaboradas de acordo com nenhuma das teorias atuais”.

David Lee Fortune

A missão adventista estabelece diferenças culturais e bate de frente com a alteridade karajá. Cabe ao estudo a partir de agora, trabalhar o objetivo que se estabelece entre as missões realizadas pelos adventistas na aldeia Karajá.

Prestes Filho (2007) caracteriza que a necessidade do desenvolvimento acadêmico, coloca em vista o objetivo principal, que é estar numa crescente comunhão com Deus, ou seja, entender os princípios da evangelização nas

comunidades. Prestes traz em sua obra intitulada “O Indigenismo e a Mensagem do Segundo Advento: Missionários Adventistas e Povos Indígenas na Primeira Metade do Século XX” em sua Tese de Doutorado na Universidade de São Paulo no ano de 2007, textos estes que contribuem diretamente com a pesquisa.

4.1 A Missão Adventista e seu Movimento

As afirmações das missões adventistas transcorreram nas concepções de mundo, consideradas como verdades universais e transmitidas por diversas linguagens que habitam nas raízes da evangelização. Os adventistas recobram sua história através de uma cronologia que a classifica segundo dois critérios de codificação: a apreensão progressiva das “verdades fundamentais”, por pastores e leigos orientados por “missão” divinamente inspirada nos “testemunhos” da “mensageira da Igreja Remanescente” e pelas várias etapas de crescimento da “obra”, a expansão do movimento de um pequeno grupo à forma de organização centralizada de que hoje dispõem.

Segundo Oliveira Filho (2004) esses dois critérios de classificação emergem na representação dos teólogos adventistas através de duas categorias:

A de missão e a de comissionamento, entendendo-se por *missão* o caráter sagrado do contato com o divino, aspecto antecipador da ordem social em relação à qual se dará toda a legitimação simbólica dos procedimentos práticos rituais, desde que “requer um relacionamento pessoal para e com Jesus Cristo que deve ser estrito e inviolável”. A confirmação de tal missão exige, igualmente, a confirmação “de certos poderes de autoridade para o desempenho e plenitude desses deveres específicos, principalmente a autoridade para falar e agir como representante de Cristo”, o que vem a ser a comissão (OLIVEIRA FILHO, 2004 p.157).

A “história” desse privilégio como histórica à parte prende-se à própria origem simbólica do movimento, uma parcialidade do mito cristão. A emergência da missão comissionada em que se constitui o adventismo como forma de associação ocorre no contexto dos movimentos messiânicos do século XIX originados nos Estados Unidos, movimentos “messiânicos milenaristas”. A característica básica desses movimentos era o seu inconformismo com as associações religiosas já estabelecidas em Igrejas, tais como a Metodista, a Episcopal, a Presbiteriana e,

principalmente, a Católica, daí Henri Desroche assinalar-lhes algumas características gerais:

a) Reivindicavam certa primazia de iluminação interior e do Espírito Santo, predominando não apenas sobre a tradição, mas também sobre as próprias escrituras;

b) Pregam que a Revelação não poderia estar terminada e que, portanto, uma nova era, a era do Espírito, reclamava novos profetas e os forneceria;

c) Propunha finalmente, realizar a Igreja como um mundo dentro do mundo, e suas recusas de relações com os poderes estabelecidos tinham por corolários a obrigação, para a sua Igreja, de se transformar mais ou menos numa autarquia econômica-política.

Originam-se inúmeras comunidades rurais messiânicas que, com a industrialização dos Estados Unidos tendem a desaparecer paulatinamente, muitas delas, entretanto, aumentam o número de seus adeptos, como os Mórmons.

4.2 As primeiras tentativas de Conversão

As primeiras tentativas de conversão dos Karajá às margens do Araguaia simbolizam categoricamente o que os poucos atores desse processo evangelizador buscavam em terras goianas. Prestes Filho (2007) relatou que nenhum adventista tentou teorizar um pouco mais profundamente a situação do indígena brasileiro, talvez por esta razão houvesse algum fracasso no processo de evangelização.

Nos textos de Prestes Filho (2007), por volta de 1915 a 1920, ainda não havia uma igreja adventista no Estado de Goiás, embora existissem interessados, curiosos e ansiosos. O primeiro batismo ocorre em 1924 na cidade de Pires do Rio no estado de Goiás com duas pessoas que conheceram a mensagem adventista por meio da revista Atalaia.

Passou-se um determinado tempo, e os líderes adventistas manifestavam o interesse em formar um grupo de crentes no Centro-Oeste brasileiro, o que estimulou o presidente da Divisão Sul Americana, Oliver Montgomery, a realizar uma viagem de reconhecimento a Mato Grosso, em 1918.

Esses, acompanhados ainda por um tesoureiro da Divisão, viajaram de Buenos Aires a Corumbá e, em dois anos pelo Rio Amazonas, descreveram algumas populações que poderiam ser alvos das pregações adventistas. Montgomery que fez parte dessa expedição relatou a presença de diferentes povos indígenas em todos os percursos por onde passavam. Prestes Filho⁹ (2007) afirma que estes escritos faziam parte do diário de viagens publicada em 1961, intitulado *Pioneirismo na América do Sul* pelos próprios desbravadores missionários.

Ubirajara Filho afirma que, em 1924, a União Sul Brasileira recebeu de Goiás um pedido para que um pastor fosse realizar um batismo. O missionário chamado, Carlos Heinrich, único na região e voluntário, não recebia salário da igreja e vivia como obreiro. Médico nascido na Alemanha decidiu vir por conta própria em prol das missões. Dizem que pretendia iniciar um trabalho missionário entre índios do interior de São Paulo.

A partir de então, buscou-se um meio de angariar fundos para o início de uma missão em Goiás. Não havia um projeto definido para o local da missão, pois, somente a viagem do missionário que fosse escolhido definiria a área apropriada. O meio para se obter dinheiro foi definido pela Divisão à obra entre os índios de Goiás.

Nasce então entre os diligentes das escolas adventistas A sociedades dos Missionários Voluntários. Eram organizadas para que os jovens desenvolvessem diversos tipos de atividades missionárias. Um dos alvos era estimular nos jovens a responsabilidade pelas missões, ajudando com ofertas que pudessem mantê-las.

Prestes Filho (2007) descreve que as revistas adventistas apelaram para que os MVs contribuíssem na evangelização de áreas ainda não alcançadas pela civilização.

No ano de 1926 o pastor Alvin Nathan Allen foi chamado para ser professor de Bíblia e Preparo Pastoral no CAB. Seu propósito, segundo Prestes Filho (2007), era viver uma trajetória por missões entre povos indígenas, mas não deixando de lado o aspecto financeiro. Esse era seu desafio para assumir tal tarefa.

⁹ Prestes Filho (2007), relata que no diário publicado sobre as viagens de Heinrich consta que ele nasceu na Alemanha, em Hannover, em 1886 e faleceu em Uruaçu – GO em 21 de agosto de 1962. Formou-se em Medicina, e depois fez Teologia em Frindsau, numa instituição adventista. Em 1912 veio para o Brasil, e se casou no mesmo ano. Em 1914 foi convocado pelo governo alemão a retornar à Europa para atender os feridos da guerra. Em 1919 retornou a São Paulo. Mesmo trabalhando como médico, pregava a mensagem adventista. Em 1924, decidiu dedicar-se à difusão do adventismo no estado de Goiás, levando sua esposa e três filhos, Heinrich, portanto, é um dos pioneiros do adventismo no Centro-Oeste.

Alvin Nathan Allen nasceu de uma família adventista em 1880. De acordo com as fontes, ele estudou nos colégios adventistas de Battle Creek e Union. Casou-se com Luella Emily Goodrich em 1901 e teve seis filhos, sendo que dois deles não alcançaram a vida adulta. Allen, mesmo casado, foi para Honduras, onde os pais de Luella já atuavam como missionários.

Prestes (2007) descreve que Allen lecionou e dirigiu reuniões evangelísticas até o ano de 1907. Allen trabalhou no Peru e teve um grande interesse pela pregação entre índios. Trabalhou um tempo com o missionário Fernando Stahl. As histórias de missões entre povos indígenas alimentaram em Allen a expectativa de trabalhar com os “aborígenes”, pois esses se sentiam agradados pela pregação do evangelho com rapidez e conformidade. Dentre os índios daquela região Prestes Filho (2007) destaca os Aymara e Quechua, e também os Pemom. Allen muito interessado pelo proselitismo entre indígenas correspondia-se com a sede mundial da Igreja e revelou seu interesse pelos índios.

Allen indica Fernando Stahl para dedicar-se ao trabalho entre os índios. Ambos estiveram em Platéria, uma curiosa citação apresentada por Ubirajara:

As correspondências de Allen mostram que seu trabalho se concentrava em Lima no Peru, mas, periodicamente, visitava Platéria, onde estava Fernando Stahl. Informações sobre a missão eram passadas para a liderança adventista em Takoma Park. Alguns anos depois Allen trabalha em Cuba e depois retorna para os Estados Unidos, em 1918. Um outro pastor chamado Spicer mostra que conhecia bem os relatos missionários sobre os índios e também trabalhou nas missões. Fernando Stahl em sua expansão já estava nas Cordilheiras dos Andes e Allen insistiu em pedir permissão para trabalhar entre os índios da América do Sul. A carta que foi enviada ao líder da IASD, pastor Daniells, que estava em Takoma Park, afirmava estar preparado para realizar seu projeto missionário.

Alven Nathan Allen estava ciente de suas afirmações, alegando aos líderes da IASD que estava gastando tempo demais estudando doenças tropicais e as características dos povos indígenas, fora a questão dos recursos financeiros para manter tal demanda.

Allen *apud* Prestes Filho (2007) usou vários argumentos para mostrar a necessidade de alcançar os índios da Guiana Inglesa. Escreveu ainda que teria sucesso se houvesse um apoio maior da própria IASD, atendendo as comunidades em questões de saúde, pregação do evangelho, formação de escolas e qualidade de vida para os índios.

Entendia-se que o sucesso das missões entre os índios poderia vir de suas limitações conquistadas, como no exemplo de Aymara e Quéchuas que aceitaram de bom agrado a pregação adventista. Não se levava em conta que haveria então peculiaridades individuais e coletivas nos povos indígenas que poderiam influenciar na aceitação ou rejeição da mensagem de um missionário (PRESTES FILHO, 2007).

Alvin Nathan enviou diversas cartas em persistência para ir à América do Sul, ele ofereceu alternativas, como morar um tempo em Georgetown ou Caracas, para alcançar os índios que “pedem” por missionários, até justificativas da própria Bíblia Allen usou para defender sua ida para estas terras.

Até que em 6 de novembro de 1919 surge uma resposta de Takoma Park, mas Allen acabou trabalhando no México, nos Estados Unidos e sempre buscando influências dos povos indígenas, até que chegou ao Brasil munido de vários conceitos sobre como seria um trabalho missionário pioneiro (PRESTES FILHO, 2007).

Diante de tal interesse pelos povos indígenas, a própria comissão da União Sul Brasileira propôs a Allen a tarefa de iniciar uma missão em Goiás, gerando uma grande expectativa para ele, pois já conhecia os índios do Peru, e os grandes relatos de batismos em massa alcançaram também o Brasil. O entendimento maior dessa viagem vem das páginas datilografadas, com informações reunidas entre 1927 e 1930, como forma de sistematizar as informações, para aproveitá-las na publicação de artigos sobre a missão.

Conforme o diário de Alvin Nathan Allen, se em 28 de Agosto de 1928 alguns Karajá estavam limpando o terreno de Piedade, hoje São Felix do Araguaia, organizando a missão que na verdade foi a primeira tentativa de conversão junto ao grupo. O mesmo Allen, cinco anos depois as margens do Rio Araguaia, admitiu que os Karajá estavam perfeitamente satisfeitos com a vida que levavam durante esse período. Não ocorreu entre eles a “busca ansiosa” pela mensagem adventista, como ocorreu em outras missões no Peru e na Guiana.

Naturalmente, isso era uma decepção para Allen, que desde a saída do Peru, desejava trabalhar entre os povos indígenas. A falta de interesse dos Karajá se explica, para Allen, pela falta de conhecimento deles, os Karajá, pois eles não sentiriam a necessidade de algo que não teriam e não conheciam. Assim seria o

coração de todo ser humano que não conhece Deus (Diário de ALLEN, p.140 *apud* PRESTES FILHO, 2007 p. 309).

4.3 A Missão Adventista em Santa Isabel do Morro entre 1940 a 1970

Entre os anos de 1940 e 1950 a IASD se fez presente junto aos karajá de Santa Isabel do Morro e Fontoura. Houve publicações de alguns pastores sobre a presença da IASD entre os karajá das quais podemos destacar Guilherme Stein Júnior, pioneiro nas publicações da IASD no Brasil já citado anteriormente, Ruy Carlos Vieira que pesquisou sobre a obra de Guilherme Stein, publicando-a em 1995.

Fernandes Filho, neto de Guilherme Stein, afirma em entrevista, que seu pai esteve com o pastor Alvin Allen, pois foram encontradas em sua casa fotos tiradas pelo pastor Allen. Nessa mesma oportunidade, Stein teria tido um encontro com Marechal Rondon buscando informações sobre os índios do Araguaia.

Segundo Toral (1992), em 1951, presidindo a Missão Goiano-Mineira, o pastor Rutz convenceu a liderança da Divisão Sul Americana a adquirir uma lancha médica para dar início a um trabalho assistencial aos índios do Araguaia. A lancha “Pioneira” cujo piloto era o enfermeiro adventista Lahyr Martins Montebello, teve sua atuação limitada ao braço esquerdo do rio Araguaia. Lahyr trabalhou até 1955. Em 30 de outubro de 1956, foi inaugurada a lancha “Pioneira II”, para substituir a primeira já desgastada.

Sua atuação começava por Aruanã (GO) se estendendo até Araguacema, estava sob a responsabilidade dos Pastores Moisés Negri e Arnaldo Rutz, com mais seis adventistas (CAMACHO, Pedro. *A Trip Down Brazil's* [1954] James white Library, Andrews University, Box Chilson *apud* TORAL, 2002).

Percebe-se que a interação entre os pastores estava sendo correspondida num dever missionário, num desejo de conquistar e convencer os povos do Araguaia. Os missionários estavam determinados a trabalhar em prol das comunidades e intervir diretamente na cultura Karajá. Foi então que a partir de 1956, com autorização do cacique Pereira, foi enviado para a aldeia de Fontoura o casal Isaac e Joaquina Ferreira. Pereira foi simpático aos adventistas, porém nunca quis ser batizado.

Tem aí uma nova perspectiva missionária da IASD entre os índios do Araguaia. Entre as décadas de 1950 e 1960, a antropóloga Maria Heloisa Fenelon Costa realizou pesquisas em Santa Isabel do Morro e Fontoura, e fez alguns comentários sobre a relação dos karajá com os tori (brancos), destacando o caso dos missionários adventistas:

Os karajá, ao pedirem uma educação da maneira civilizada para as gerações mais novas, não levam em conta a ética e os costumes “civilizados”, que não valorizam, mas atribuem grande importância às vantagens de ordem prática que podem lhes proporcionar uma aceitação, e mesmo adoção, dos nossos modos de agir [...] Nas várias conversas que entretivemos com os índios de Santa Isabel, não nos pareceu que os nossos conceitos de natureza ética e ou religiosas lhes tivessem imprimido senão traços superficiais (COSTA, 1978).

No começo dos anos 1960, a lancha “Pioneira II” foi praticamente abandonada. Lahyr já não estava mais no Araguaia. Assim a União Sul Brasileira e a Missão Brasil-Central (antiga Goiano-Mineira), compraram a lancha “Pioneira III”, Alvino e Maria Xavier eram os novos enfermeiros e comandantes.

Com acomodações modernas, incluindo aposentos confortáveis com suítes, amplo salão para cultos, salas para consultórios médico e odontológico; também havia uma pequena farmácia (PINHEIRO apud PRESTES FILHO, 2007).

Guilherme Stein *apud* Camargo (1998) esclarece que sua metodologia era a comparação cuidadosa das línguas e tradição dos povos, procurando evidenciar sua tese monogenista, a origem comum das línguas. Seu intuito mostra a origem do homem a partir da matriz única criada por Deus.

4.4 O Grande Desafio da Missão Adventista nos anos de 1980 e 1990.

“Todos os viajantes do Araguaia fazem menção a diversos rituais e símbolos nas aldeias Karajá, mas não esclarecem o rico universo cosmológico por trás dessas manifestações”.

Prestes Filho

O trabalho missionário de Alvino ficou conhecido pelos militares da Base Aérea de Santa Izabel do Morro na década de 70 (base que foi desativada no início dos anos 90). Fora construída pelo governo militar brasileiro ditatorial com o objetivo de combater os guerrilheiros que atuaram neste período na região dos Estados de Goiás e Tocantins. Durante o governo pós 1964, a região do Araguaia recebeu atenção do governo militar. De 1964 até 1970, principalmente período em que esteve no Araguaia o presidente Arthur da Costa e Silva que, após visitar a lancha “Pioneira III”, destinou verbas consideráveis através da LBA (Legião Brasileira de Assistência) para custear despesas com combustível, alimentação e remédios. Essas medidas vieram impulsionar o trabalho assistencial adventista (PRESTES FILHO, 2007).

Em 1970 chegou à aldeia de Fontoura o casal Calebi e Abigail Pinho. Vieram substituir Isaac e Joaquina Fonseca. Com seis filhos, dos quais cinco foram para um internato adventista, o casal Calebi estava no Hospital Adventista do Pênfigo no Mato Grosso do Sul. Em Fontoura permaneceram por sete anos.

Por mais de seis anos, os Karajá receberam visitas de vários adventistas. Abigail fez curso de especialização em tuberculose e malária. Também auxiliava na escola para aprender português, e também na pequena farmácia da aldeia. Havia um armazém e um pequeno trator na aldeia.

O Pastor Calebi começou a realizar cultos diários pela manhã. Depois de mais de quatro anos em Fontoura, o interesse de alguns índios cresceu, e foi realizado o primeiro batismo. Entre os primeiros a serem batizados estava Paulo Kiraji, um karajá. Durante o período que esteve em Fontoura, o pastor Calebi batizou mais de 70 índios. Antonio Tewahura, segundo Abigail Pinho, foi entre os Karajá batizados o mais forte apoio para a missão. O que aprendia nos cultos repassava para os outros índios. Sua família era de Santa Isabel. Antonio viajava de bicicleta até a sua aldeia para levar a mensagem adventista. Esses relatos foram colhidos na entrevista realizada com Abigail Pinho, em Julho de 2002 (PRESTES FILHO 2007, p.320).

A Missão adventista motivou denúncias, apresentadas em jornais que diziam, entre outras coisas, que a missão “*desestimula a prática do ritual indígena Aruanã o qual, segundo os antropólogos, é à base da estrutura social e política*

daqueles silvícolas” (PRESTES FILHO, 2007, p. 321). Denúncias de racismo entre os índios, gerada pelas regras alimentares adventistas, também foram questionadas.

Notam-se as dificuldades e barreiras para os missionários da IASD, em terras grandes com grande complexo social onde as divergências já aconteciam de forma gradativa. As terras habitadas em caráter permanente eram utilizadas em atividades produtivas, imprescindíveis à preservação ambiental e necessária à reprodução física e cultural da comunidade indígena (TORAL, 1992 p.16).

Refletidas questões começam a transcorrer no desfecho histórico da IASD que começa a compreender que as terras, ora ocupadas pela missão, passam a ser área indígena e essas lhes são negadas. A identificação e delimitação da tribo indígena de Fontoura e de Santa Izabel do Morro foi respaldada pela grande quantidade de provas da antiguidade e da atualidade da presença indígena no local.

Toral (1992) aponta que, da mesma forma, a utilização contemporânea da região em função de suas atividades de subsistência, principalmente de excursões de pesca e coleta, constitui-se fato público e notório na região. A presença indígena no local, é bom frisar esse ponto, além de antiga, é intensa atualmente. Além da densa toponímia Karajá para a região, que identifica cada pequeno trecho da área com significado religioso e histórico, também a toponímia brasileira marca a presença Karajá na área. Em todos os mapas existentes, o imenso lago, cuja microbacia compõe a presente comunidade, aparece com o mesmo nome, também regionalmente consagrado: Fontoura (TORAL, 1992 p.17).

Constata-se por último que o relacionamento dos Karajá com os missionários adventistas foi um choque cultural e simbólico.

CAPÍTULO 5

A PROBLEMÁTICA CONVIVÊNCIA DA MISSÃO ADVENTISTA FRENTE À CULTURA KARAJÁ ENTRE 1980 A 2000



*Karajá e a interferência cultural
do homem branco em sua comunidade (FUNASA, 1994).*

Há ordem no céu, e Deus se compraz com os esforços de seu povo para procurar levar avante sua obra na Terra com um sistema de ordem. Vi que deve haver ordem na igreja de Deus e que se necessita de sistema para levar, adiante, com êxito, a última mensagem de misericórdia ao mundo.

Ellen White

Durante sua presença no Vale do Araguaia, os adventistas se viram diante de um grande desafio que foi tentar convencer os índios, em especial os “Karajá”, em seu processo conversão, transmitidos por suas bases educacionais doutrinárias e ações comunitárias, assegurando o sábado para o rito religioso e o domingo para o descanso. Ubirajara Filho (2000) contribuiu significativamente para desenvolver esse estudo, que nos levou a apontar tamanhos fatos ocorridos durante a evangelização em Santa Izabel do Morro. O autor descreve que estes viajantes não

buscaram se aprofundar e esclarecer o universo da sociocosmologia karajá, e se frustraram ao desenvolver seus projetos. Helena Moreira Schiel, em sua dissertação, faz um recente balanço das obras de investigação etnográfica sobre os Karajá, desenvolvendo um modelo estrutural triádico que seria operante como princípio classificatório do desenvolvimento Karajá.

Os relatos karajá descrevem duas rupturas cosmológicas responsáveis por dar ao universo o início do “povo das águas” com três patamares cósmicos sobrepostos: o mundo do fundo das águas, o mundo terrestre e o mundo as chuvas.

Segundo Toral (1992) os Karajá distinguem-se no decorrer do processo de ocupação de suas terras, com dois tipos de personagens: o primeiro é o ocupante pioneiro, o posseiro, com o qual tem boas relações; o outro é os que estão vindo da cidade grande, os fazendeiros do sudeste que geralmente compra a posse do primeiro e procura proibir o acesso do índio à área.

André Toral (1992) em sua tese sobre a sociedade Karajá relata que no Relatório Fundiário, até a década de 1960, conviviam na região índios e sertanejos. A partir de então, o governo do Mato Grosso colocou a venda grande extensões de terras, ignorando a existência de índios e sertanejos. A essa política, associam-se os latifúndios e a entrada de grandes grupos econômicos no Estado, tendo início uma nova etapa na história da região, marcada por intensos conflitos fundiários.

5.1 Receptividade Karajá frente à Missão Adventista nos últimos anos

O foco da receptividade Karajá frente aos missionários adventistas foi frustrante para seus representantes. Cabe ressaltar que, durante este estudo, não foram consideradas as características cosmológicas desses índios pelos missionários da IASD, fator este que influenciou diretamente na tentativa de conversão entre os povos de Santa Izabel do Morro.

Na realidade essa problemática se estende ao identificar o núcleo do “complexo sociocultural e religioso” da comunidade Karajá e entender os aspectos de aceitação desses povos.

Assim, convém ainda uma rápida análise do momento histórico em que surgiram as primeiras escolas adventistas no Brasil, entre o final do século XIX,

ressaltando, sobretudo, o cenário educacional do País à época, donde se perceberá alguma peculiaridade histórico-formativa da educação adventista no País, tendente a influenciar o desenvolvimento posterior de suas atividades e conseqüentemente entre as comunidades indígenas (SILVA, 2001).

Segundo Prestes-Filho (2007) a formação do Governo Militar pós 1964 estimulou a luta armada, e uma das áreas que passou a ser vigiada pelos militares foi justamente o Araguaia, já que um movimento de guerrilha despontava na região de Marabá, no Pará. Essa conotação enfraquece o advento na região, quando cita que o exército monitorava detalhadamente a ação de agências externas no Araguaia, em todo seu curso. De acordo com André Toral *apud* Prestes-Filho (2007 p.321): “O imperativo estratégico no acirramento da luta contra as guerrilhas de esquerda na região fez com que os adventistas em Fontoura enfrentassem uma hostilidade cada vez maior por parte da Funai”.

A marca para o desapontamento dos representantes da IASD se define quando uma equipe da FUNAI concluiu um relatório acusando a missão de racismo e desrespeito à cultura Karajá. Em maio de 1977, segundo Prestes-Filho (2007), lideranças Karajá, apoiadas pela FUNAI, expulsaram o casal Calebi Pinho da aldeia. Foram atuar em outras igrejas em Goiás, ainda às margens do rio Araguaia, mas sem contato com os Karajá.

Quando a missão saiu da região do rio Araguaia, a igreja de Fontoura ficou sob a responsabilidade de Antônio Tewahura que fez um curso para obreiro bíblico. Prestes-Filho (2007) identifica essa ação como uma espécie de curso intensivo das doutrinas adventistas. Descreve ainda que este homem mantém constante relação com os adventistas em dias atuais, inclusive em visitas a São Paulo.

A problemática convivência da missão adventista frente à cultura karajá entre 1980 a 2000 se estabelece apenas como valor de transição temporária dos adventistas, que após a expulsão do Pastor Calebi, intensificaram seus projetos e suas propostas entre as comunidades indígenas ainda mais.

Prestes-Filho (2007) detalha em sua tese as relações adventistas com os povos Karajá quando cita a presença de um karajá que estabeleceu fortes relações com a IASD chamado João Weheriá. Nascido em Fontoura, segundo Filho, este foi encontrado no livro de Paulo Pinheiro que afirma que este Karajá foi estudar no

IASP (Igreja Adventista de São Paulo). Exemplos como esse gera uma nova reflexão importante acerca da interferência adventista que se vira fragilizada após a retirada das aldeias.

Prestes-Filho (2007) relata que um pastor chamado Homero Reis procurou restabelecer os contatos com a FUNAI e apresentou um plano que João Weheriá ficaria numa lancha realizando um trabalho assistencial no Rio Araguaia. A administração da FUNAI concordou com o plano, e João voltou a trabalhar com os Karajá, pouco mais de três anos após ter concluído o curso de Teologia.

Em seu primeiro ano como missionário, foram batizados vinte cinco índios. Em julho de 1993, João Weheriá foi ordenado pastor adventista. Foi o único caso na IASD brasileira. Prestes-Filho (2007) acha importante ressaltar que em junho de 2006, foi realizada a formatura de Waxiaki Karajá, que concluiu o curso de Pedagogia no Unasp (Centro Universitário Adventista de São Paulo). Ela realizou o ensino médio em um internato adventista de Goiás, tornando-se a primeira Karajá a concluir o curso de Pedagogia em uma instituição adventista.

Tais fatos contribuíram para que os adventistas fossem mais aceitos em suas comunidades, apesar de que os grandes investimentos da IASD nas aldeias Karajá resultaram em termos de batismos ainda pequenos. Apesar de o casal Calebi ter realizado mais de cento e cinqüenta batismos em Fontoura, estes deixaram de participar dos cultos, mesmo que conduzidos por representantes Karajá.

Toral (*apud* PRESTES-FILHO, 2007) escreveu em 2002 que apesar dos investimentos de tempo e dinheiro da IASD, não existe uma igreja adventista Karajá em Fontoura. Mesmo com o proselitismo adventista, Fontoura é uma das mais conservadoras aldeias sob o ponto de vista religioso, realizando anualmente seus grandes conjuntos cerimoniais. Em comparações realizadas em Santa Izabel do Morro, nos últimos trinta anos, cerca de duzentos batismos, mas atualmente é reduzido o número dos que freqüentam a igreja.

Esclarece Prestes-Filho (2007):

Como pode ser verificado nos períodos anteriores, há uma grande dificuldade para qualquer denominação cristã formar uma igreja entre o povo Karajá. Apesar do contato histórico com a sociedade nacional, sua visão de mundo (*ethos*) ainda se mantém ligada aos seus valores tradicionais (PRESTES-FILHO, 2007 p. 323).

Outro exemplo que Filho (2007) apresenta é a Missão Batista e o *Summer Institute of Linguistics* (SIL) que trabalharam em Macaúba por um tempo, mas não conseguiram formar uma igreja indígena dentro da aldeia.

5.2 Como os Karajá entendiam a Missão Adventista

A analogia da interpretação divina para os Karajá segundo Toral (*apud* Prestes-Filho, 2007), funcionava da seguinte maneira: as cosmologias cristãs e Karajá referem-se Kanysiwe como sendo “Satanás”, e Ijanaotu como sendo “Jesus Cristo”.

Mas, observa-se que o nome Ijanaotu designa uma série de seres mitológicos que defendem valores tidos como corretos.

Prestes-Filho (2007) faz citação de Toral:

Embora evidentemente a caracterização dos personagens envolvidos não se encaixe nos modelos, é interessante ver como o comportamento do herói cultural (Kanysiwe) foi criminalizado pelos valores adventistas incorporados pelos Karajá. Nunca vi Ijanaotu ou Kanysiwe comparados com personagens cristãos em nenhuma aldeia à exceção de São Domingos e Fontoura, onde houve atuação adventista entre 1935 e 1977 (PRESTES-FILHO, 2007 p. 236).

Neste contexto, nota-se que as tradições eram banhadas de contradições, Prestes-Filho (2007) apresenta algumas considerações de Ruben César Fernandes, que fez um estudo sobre as missões nas novas tribos. O autor relata que no período de Calebi, houve grandes investimentos da Igreja, além de um proselitismo mais intenso, contribuindo para a realização dos diversos batismos já mencionados. Contudo após a expulsão dos missionários, os Karajá deixaram de se declarar adventista.

O entendimento indígena era de grande valia social, no que tange os valores de troca, aceitação e ou conformismo. A missão adventista ou sequer protestante ficou de lado aos olhos Karajá. Ruben César Fernandes outro autor citado por Prestes-Filho (2007) ao analisar agências missionárias protestantes, diz que no Brasil, comparados às massas urbanas em expansão, os índios oferecem um baixo rendimento no trabalho de evangelização.

A diferença cultural coloca problemas graves de comunicação, o tamanho e a fragmentação dos grupos impõem limites reduzem ao mínimo o índice de multiplicação. “*Esse é o caso das tentativas de missionamento entre os karajá*” (PRESTES-FILHO 2007 p.324).

5.3 Dificuldades na Conversão da Cultura Karajá para a Ordem Adventista

Segundo Prestes-Filho (2007) outras iniciativas surgiram entre os adventistas durante a década de 1990. A ADRA (Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais), da União Central da IASD, passou a desenvolver projetos para algumas aldeias karajá. Segundo Filho a agência construiu quatro Centros de Desenvolvimento na Ilha do Bananal. Os centros possuem instalações construídas com o apoio da ADRA Italiana e do Governo da Irlanda do Norte.

Segundo os próprios líderes adventistas, esses projetos foram idealizados para oferecer aos índios orientação e assistência à saúde, saneamento básico, orientações sobre comércio, cursos para o abandono de álcool, cursos de costura e agricultura, além de botes para o transporte em casos de emergência.

Prestes-Filho (2007) relata que a ADRA forneceu equipamento e sementes para incentivo à agricultura, em todas as aldeias, somando-se a isso o estímulo à criação de abelhas e galinhas. Em parceria com a FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) foram construídos 170 banheiros com caixas d'água. As aldeias onde esses projetos se realizaram foram Wataú, JK, Santa Isabel, Fontoura, São Domingos e Macaúba. Ainda com recursos da Irlanda do Norte, foi construído um Centro Cultural Indígena, em São Félix do Araguaia, que serve como uma cooperativa para a venda de artesanato.

A Religião e história encontram-se reunidos num mesmo território, segundo Toral (1992). Palco de sua história, seu território apresenta-se como um somatório de referenciais físicos, testemunhos de acontecimentos que vão desde sua gênese mítica até episódios mais recentes. No território reivindicado, finalmente, reproduz-se boa parte da história dessas famílias e em particular, e da etnia, em geral. Em resumo, a comunidade de Fontoura, ora proposta, é plena de significado histórico e religioso.

Essa importância não se restringe aos Karajá de Fontoura. É extensiva aos Karajá de São Domingos e, principalmente, de Santa Izabel. De uma forma geral aos grupos locais do médio Araguaia.

Os povos indígenas transmitem conhecimento de forma singular de geração a geração; pois sua cultura e visão de mundo são transmitidas coletivamente (MORAES, 2007 p. 02).

As ações adventistas junto aos povos Karajá, citadas anteriormente, fortalecem a presença deles na região, não só na primeira metade do século vinte, como também, em períodos mais recentes. Esses novos projetos e representações articulam-se ao passado da missão.

Os adventistas nesse período sofrem a interferência de outras instituições evangélicas como a Igreja Universal do Reino de Deus de Edir Macedo, a Igreja do missionário Davi Miranda “Deus é Amor”. Estão presentes nas aldeias diariamente, através dos meios de comunicação, rádio e televisão, os programas religiosos dos pastores RR Soares, Silas Malafaia da “Assembléia de Deus” que batem de frente com os adventistas na tentativa missionária.

E mesmo assim, observa-se que os adventistas, enquanto colaboradores da civilização, atuam de forma educativa entre os povos.

5.4 Impactos da Evangelização Missionária

Ubirajara relata que os impactos da evangelização missionária foram vistos de forma negativa por muitos estudiosos durante certo tempo e, ao contrário de muitos depreciadores, a evangelização aos poucos se adentrou nas comunidades indígenas de forma solidária e paternalista.

Ubirajara Filho (2007) afirma que as diferentes sociedades indígenas que os missionários adventistas procuravam converter eram muitas vezes apresentadas a partir de uma tradução das diferenças culturais, com vistas a torná-las significativas socialmente ao grupo.

O missionário sonhava em chegar ao rio Araguaia e iniciar o trabalho de evangelização junto aos índios Karajás. O peregrino processava “*os elementos que*

seriam de critério norteador para tudo o que lhes eram apresentados como novo". (PRESTES FILHO, 2007 p. 329).

As fontes adventistas alegam que no final de 1994 a Missão Brasil Central, já denominada Associação Brasil Central, assumiu o Estado de Goiás, ficando o Distrito Federal e o estado do Tocantins para a recém-formada Associação Planalto Central, com sede em Brasília. Essas medidas são reflexos do projeto missionário na estrutura administrativa da IASD.

Ao fortalecer a religião e a organização social do povo Karajá, vista por Prestes-Filho mostra que a ligação dos vivos com seus ancestrais masculinos são bastante respeitados, e é essa relação que determina a formação de grupos em rituais e o lugar do indivíduo no cosmos. Os impactos da evangelização interferem também na planta tradicional das aldeias Karajá e na divisão social do espaço feminino nas casas, no espaço masculino, na casa dos homens ou na casa dos *ijasò*, *ijasò heto*, localizada nas costas da aldeia, entre essas e o cerrado.

A realização do cerimonial, bem como de outros aspectos da sua vida religiosa, faz com que os Karajá sejam vistos como conservadores em termos culturais e os observadores de missão tendem a conservar sua tradição local. Sua vigência atesta a visão de mundo tradicional, apesar da antiguidade do contato, da impressão de pobreza aparente e da maioria dos homens Karajá falarem o português.

Moraes¹⁰ (2007) afirma que sem a base física da religião a comunidade se sentiria ameaçada. O território percorrido pelos xamãs de Fontoura em suas andanças, buscando idealmente o alimento e a proteção para a comunidade, corresponde aos campos e matas, aos lagos e sangradouros. É lá que estão seus aliados e conhecidos; é lá que eles obtêm seu conhecimento para toda a região mesmo que esse não faça parte.

¹⁰ Geni Moraes (2007) é docente da Universidade de Santo Amaro – UNISA e também da Universidade Bandeirante de São Paulo – UNIBAN, ela defende a causalidade da interferência docente nas comunidades indígenas e a interpretação da educação universitária dos índios karajá, onde o objeto de estudo foi a Tribo Cacique Fontoura no Estado de Goiás, mais precisamente a beira do Rio Araguaia em 2007 no "X Simpósio Internacional - Processo Civilizador", a autora cita exemplos da importância missionária, descreve a forma expositiva dos adventistas quando se trata de educação escolar e acadêmica, relata sobre as dificuldades encontradas entre os estudantes indígenas e a visão dos interesses individuais de cada um. Esclarece ainda que os adventistas não possuem tanto interesse sobre a visão destes povos que ali tende ao crescimento populacional.

Os impactos elucidam a questão evangelista e o processo missionário na vida desses karajá, dentro de um aspecto social, voltado para as comunidades indígenas, os adventistas elucidam as causas de empobrecimento social, econômico, físico e espiritual.

Suess (1995) afirma:

Assistimos, no mundo de hoje, a uma roleta sem parar, a um rodízio total. Tudo parece fugaz, relativo, descartável. O que antigamente aconteceu em séculos, hoje presencia em poucos anos. Às vezes não sabemos se somos nós que nos movimentamos ou se é a terra por baixo dos nossos pés que se move como uma esteira de cooper ou escada rolante. Os que agora freqüentam a Assembléia de Deus, em sua grande maioria, são ex-católicos. Amanhã talvez, os encontraremos no terreiro de Candomblé. Os referenciais perdem rapidamente sua importância, e os explicadores únicos seu significado (SUESS, 1995 p. 07).

Prestes-Filho em suas considerações mais importantes relata que nos documentos adventistas que tratam de missões há uma representação homogênea dos povos indígenas. Esses eram apresentados como se estivessem pedindo “ansiosamente” pela presença de missionários, pois seriam carentes de “civilização”.

A elaboração do discurso religioso adventista durante as primeiras décadas do século XX respondeu a uma lógica “civilizatória” e “expansionista”, manifestação de um discurso representativo de várias tendências políticas e ideológicas nos países onde atuou que buscavam articular o povo indígena à dinâmica econômica nacional. Segundo os adventistas, o processo evangelizador está no estímulo do processo de conversão entre os mais jovens da comunidade Karajá.

Apologéticos, os adventistas entre os períodos de 1980 até o presente momento assumem diversas contradições no trabalho entre os índios. Afirmações estas de Prestes-Filho (2007) que apresenta os estudos de Pinheiro no período que Pr. Calebe esteve entre os Karajá. Utilizou grandes investimentos da Igreja para realizar um proselitismo mais intenso, contribuindo assim para a realização dos diversos batismos já mencionados.

Mas, com a expulsão dos missionários adventistas da Aldeia de Santa Izabel, os karajá deixaram de se declarar adventistas nesse período. Os impactos da

realização missionária foram insignificantes aos olhos dos adventistas que tinham muito interesse no alto controle religioso e social dessas comunidades.

Diferentes textos produzidos pelos missionários da IASD sobre povos indígenas da América do Sul foram vistos e analisados. Prestes-Filho (2007) assume uma característica importante quando cita as cartas, os livros de memórias, as biografias, os artigos em revistas, as imagens e muitos outros recursos e referenciais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



*O interesse karajá pelo processo civilizatório.
O estudo, o conhecimento e a formação (FUNASA, 1994).*

O contato dos Karajá com os não indígenas tem acontecido através de um processo de intermediação cultural. Os constantes confrontos revelam diversas formas de agressões físicas e culturais ao povo Karajá. Existe uma luta muito grande dos Karajá para a afirmação de seu povo, no que se refere a seu patrimônio físico e cultural. Há na cultura karajá a arte, a dança, as vestes e sua tradição milenar. Há no karajá a visão cósmica e seus grupos rituais. Há o valor do caçador, do pescador, da mulher e do pajé karajá para o ensinamento do seu povo.

No âmbito de sua cultura encontra-se o mito, elemento fundamental para a manutenção da cultura e autonomia de um povo. Desse modo, através do mito, os Karajá lutam para preservar sua história, sua língua, ritual e tradições culturais. O mito é utilizado na educação das crianças, dos jovens, preparando-os para a vida, fazendo-lhes entender e respeitar suas principais entidades sagradas como o Aruanã.

A intervenção do projeto missionário nessas comunidades mostra uma história banhada de lutas, derrotas e frustrações.

Os adventistas em sua peregrinação tentaram e relutaram para convencer os karajá de suas verdades evangelizadoras, através de seus projetos, relatos e escritos.

Entre os adventistas, a recepção favorável dos índios foi interpretada como indício de que Deus, em sua providência, estava guiando esse povo para que saísse de sua “escuridão espiritual”. As histórias de sonhos e visões entre os índios faziam sentido para os adventistas.

A literatura missionária acabou reinterpretando os relatos, criando mitos que perduram. Os escritos de missionários, tanto nas revistas e livros como nas cartas e diários, produziram um conjunto de representações que estimularam petencostais, neopetencostais entre outros religiosos a se dedicarem a esse tipo de atividade, considerada missionária por excelência.

O principal caso de missão indígena adventista no Brasil recebeu maior espaço nesta pesquisa. O missionário escolhido foi Alvin Nathan Allen que, conforme ficou esclarecido ao longo do texto, havia participado do início da missão entre os Aymara no Peru, e conhecia muito bem os relatos sobre os Davis Indians (publicações adventistas nos Estados Unidos). Estava, dessa maneira, envolvido com as representações que existiam sobre os povos indígenas. Ele possuía, a partir de sua experiência de vida, expectativas sobre o possível sucesso de um projeto missionário entre índios do Brasil.

A missão estabelecida em Piedade deveria alcançar principalmente os karajá. O principal elo de Piedade com a “civilização” era Leopoldina. Desde a primeira viagem de Allen ao Araguaia, havia expectativas de conversões e do interesse dos índios pela presença adventista. No entanto, os registros de Allen revelaram a indiferença dos karajá em relação ao proselitismo adventista.

Em termos religiosos, conforme o estudo antropológico sobre a cosmologia karajá percebe-se que esse grupo é bastante tradicional em suas práticas e rituais, o que representou uma barreira para qualquer tentativa de missionamento.

Os karajá sempre estiveram em contato amistoso com os missionários, mas não tomaram efetivamente a decisão de se unirem formalmente aos valores da missão.

Outro ponto refere-se ao assistencialismo da missão adventista que no contexto do Araguaia se mostrou muito frágil diante das demandas. A necessidade de substituição dos missionários, a demora para a chegada de outros, de certa forma desacreditavam as comunidades enfraquecendo a missão.

De qualquer modo, o projeto de missão indígena no Araguaia respondeu aos interesses da Igreja na divulgação de uma imagem positiva nos centros urbanos. O empenho para a realização da missão entre os índios pode ser em parte explicado por essa visibilidade que a igreja poderia alcançar. No contexto brasileiro que valorizava os discursos de integração nacional, o projeto “civilizador” adventista atingiria seu objetivo de colaboração com os interesses da sociedade.

A missão conduzida por Allen no Araguaia, entre 1928 a 1934, teve um alcance pequeno se comparado à influência católica no Baixo Araguaia, por exemplo. A partir de 1934, as atividades missionárias adventistas no Araguaia estagnaram. Porém, consolidou-se na literatura adventista brasileira, através de um conjunto de representações sobre o Araguaia e os karajá, que se reproduziram por vários anos. Essas imagens estimularam a retomada da missão nos anos 1950, com os primeiros batismos e nos anos 1970, na aldeia Karajá de Fontoura.

Pode-se observar ainda, por meio de pesquisas em campo feitas por esse trabalho, que cerca de 70 índios karajá foram batizados pelo pastor adventista Calebe Pinho, segundo dados contidos nas publicações da igreja. Calebe e sua esposa foram expulsos da comunidade pelos líderes karajás influenciados pelas instituições locais e pela FUNAI.

A análise específica de cada caso de missão aqui apresentado demonstra aspectos comuns no que se refere às representações sobre povos indígenas, sobretudo quando se trata da idéia de associar os índios a um estado “selvagem”, que deveria ser superado pela presença da “civilização”. Na primeira metade do século, os relatos sobre missões entre índios possuíam significativa visibilidade nas publicações da igreja.

Nas missões adventistas entre povos indígenas, não era comum missionários permanecerem muitos anos no trabalho entre índios. Diferentemente de missionários de outras igrejas, principalmente a católica, que permaneciam muitos anos entre índios. Os adventistas geralmente dedicavam pouco tempo a essa atividade, gerando uma alta rotatividade dos missionários. Os casais Stahl e Cott são exceções. Allen possuía objetivos semelhantes ao procurar estabelecer uma missão no Araguaia, mas seu período na região foi de poucos anos.

É importante destacar que o discurso religioso articula novas representações sobre velhos temas. Isso quer dizer que muitas das representações

sobre os povos indígenas, construídas nas primeiras décadas do século, reverteram até os anos recentes. Para todos os casos missionários analisados nesta pesquisa, existem atualmente novos projetos, que buscam uma rearticulação da memória missionária, para manutenção do ideal da igreja, de pregação da mensagem para o “tempo do fim”.

Considera-se que no período de 1980 a 2000 houve uma crescente permanência de protestantes nessas comunidades, enviados por instituições e igrejas para trabalharem dentro de um caráter religioso e permanente, utilizando-se das atividades produtivas, imprescindíveis à preservação ambiental e necessárias à reprodução física e cultural da comunidade indígena. Houve um aumento da população indígena e a introdução elementos culturais através dos meios de comunicação.

A identificação e delimitação de suas terras foram facilitadas pela grande quantidade de provas da antiguidade e da atualidade da presença indígena no local. Da mesma forma, a utilização contemporânea da região em função de suas atividades de subsistência, principalmente de excursões de pesca e coleta, constitui-se fato público e notório.

A presença indígena no local é bom frisar esse ponto, além de antiga, é intensa atualmente. A densa toponímia Karajá para a região que identifica cada pequeno trecho da área com significado religioso e histórico, como também a toponímia brasileira marca a presença Karajá na área. Em todos os mapas existentes, há uma imensa ilha (Ilha do Bananal), que marca a presença das aldeias.

Os karajá atualmente se sentem motivados com seu cotidiano. Continuam com suas festas como o hotohoky e o Aruanã. Seu rio sagrado, o Araguaia, é fonte de seu sustento. Contam com o apoio da FUNAI para a manutenção de suas escolas bilíngües e para agricultura e pecuária de subsistência. Quanto à saúde, a FUNASA conta com um posto de saúde em São Felix do Araguaia só para atender as comunidades indígenas da Ilha do Bananal. Outro aspecto importante é com relação aos direitos dos indígenas acima de 65 anos. Quase todos aposentam e passam a manter parte de suas famílias com a aposentadoria e incentivos sociais dos governos municipal, estadual e federal como bolsa família e transferência de renda.

Quanto à Igreja Adventista do Sétimo Dia, essa tem hoje uma atuação discreta em Santa Izabel do Morro e Fontoura. Conta com um pequeno grupo de freqüentadores, porém, assíduos. Os cultos são realizados pelo pastor João Karajá, citado nesse trabalho, em capítulo anterior, na pequena Igreja em Santa Izabel do Morro.

REFERÊNCIAS

ALFORD, Margaret R. *A Culturally relevant programme for teaching reading in the mother tongue: The Karajá indians of Brazil*. *Journal of Multilingual Development*, nº 6, vol. 8, 1987, p. 493.

BALDUS, Herbert. *Tribos da bacia do Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios*. *Revista do Museu Paulista, Nova Série, II*, São Paulo, 1948.

BALDUS, Herbert. *Ensaio de etnologia brasileira*. 2ª Ed. São Paulo: Ed. Nacional Biblioteca Pedagógica Brasileira, 1997.

BALDUS, Herbert. Magalhães, Couto de. *Viagem ao Araguaia*. São Paulo: Companhia. Ed. Nacional, 1957.

BALDUS, Herbert. *Metodologia Karajá e terreno*. In: *Ensaio de etimologia brasileira*. 2ª Ed. São Paulo: Ed. Nacional Brasília: INL, 1979.

BARBU, Zevedei. *O conceito de identidade na encruzilhada*. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiros 1980.

BARUZZI, R.G., PAGLIARO, H., SILVA, R.S., SCHIVARTCHE, V., MEZIARA, H., 1994. *Os índios Panará: a busca pela sobrevivência*. *Anais do Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, ABEP, 2:225-243.

BARUZZI, Roberto G. *Os Índios Karajá das Aldeias de Santa Isabel do Morro e Fontoura, Ilha do Bananal: dados populacionais dos anos de 1969 e 2002*.

BORGES, Michelson. *A Chegada do Adventismo ao Brasil*. *História da Igreja*. Casa Publicadora Brasileira, Brasil, 2008. Artigo publicado no site: www.desbravadores.org.br, pesquisado no dia 22 de novembro de 2008.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1986. *Identidade e Etnia. Construção da pessoa e resistência cultural*, São Paulo: Tempo Brasileiros 1980.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A festa do santo de preto. Goiânia, Funart/ UFG, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *De tão Longe Eu Venho Vindo: Símbolos, Gestos e Rituais do Catolicismo Popular em Goiás*. Goiânia, Ed. UFG, 2004.

CAMARGO, Ruy Vieira Carlos de. O TUPI. 1998, p.26. *apud* Prestes Filho, 2007.

CUNHA, Maria Manoela Carneiro da. *Parecer sobre os critérios de identidade étnica*. In: *Antropologia do Brasil: mito historia e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

DONAHUE JR., George Rodney. *A Contribution to the ethnography of the Karajá Indians of Central Brazil*. E.U.A., 1982.

ELIADE, Miceia. *Mito e Realidade*. São Paulo: Ed. Perspectiva. 1972.

ELIADE, Miceia. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1992.

ELIAS, N., SCOTSON, J. *Os Estabelecidos e os Outsiders: a sociedade das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

EVANS-PRITCHARD, EE. *Bruxaria, Oráculos e Magia*. Rio de Janeiro: ZAHAR, Part primeira, capítulo 1 e 4.

FERNANDES, Ruben César. *Um exército de anjos: as razões da Missão Novas Tribos*. In *Religião e Sociedade*, n.6 Tempo e Presença, Rio de Janeiro, 1980, p. 131.

FORTUNE, David Lee. *A Concordância Gramatical na Língua Karajá*. Associação Lingüística e Filológica da América Latina, São Paulo, Brasil. 1969.

FORTUNE, David & G. FORTUNE. *Karajá literary acquisition and sociocultural effects on a rapidly changing culture. Journal of Multilingual and Multicultural Development*, nº 6, vol. 8, 1987, p. 488.

GALVÃO, Eduardo. *Encontro de Sociedade Tribal e Nacional no Rio Negro e Amazonas*. São Paulo: Ed. Cia. Editora Nacional, 1976.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Ed. L.T.C. 1989.

GOMES, M.P., *Os índios e o Brasil. Ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência*. Petrópolis: Vozes, 2ª Edição. 1991.

HOSOKAWA, Elder. *A Conversão de Imigrantes Japoneses no Brasil à Igreja Adventista do Sétimo Dia*. Revista de Estudos da Religião setembro / 2008 / pp. 101-125 ISSN 1677-1222.

JUNQUEIRA, C., 1978. *Os índios do Ipavu. Um estudo sobre a vida do grupo Kamaiurá*. São Paulo: Ática, 2ª edição.

KRAUSE, Fritz. *Nos Sertões do Brasil*. Revista do Arquivo Municipal. São Paulo, 1940/1943.

LARAIA, Roque de Barros; *Cultura: Conceito Antropológico*. Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 2002.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Cap. IX e X. Ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1973.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Os Karajá e a Fundação Brasil Central: uma pesquisa da representação do contato Interétnico*. Projeto de tese de Doutorado. Universidade de Brasília. 1995.

LIMA FILHO, Manoel Ferreira. Heitohoky: *Um Rito Karajá*. Goiânia: Ed. UCG, 1994.

LIMA FILHO, Manoel Ferreira. *Karajá. Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Sócio-ambiental. 1999.

LIMA FILHO, Manoel Ferreira. *O Desencanto do Oeste*. Goiânia: Ed. UCG, 2001.

MACIEL, Ney José Brito. *Identidade e conflito sócio-ambiental entre os Javaé e Karajá da Ilha do Bananal (TO)*. Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília – DF, 2002.

MAIA, Marcus. *Representações da educação Karajá*. Educ. Soc. 2001, vol.22, n.75, pp. 149-173.

MANCILHA, J.J., BARUZZI, R.G., HOWARD, P.F., POULTER, N., ALPERS. M.P., FRANCO, L.J., MARCOPITO, L.F., SPOONER, V.J., DYAR, A. R., ELLIOT, P., STAMLER, J., STAMLER, R., 1989. *Blood pressure in four remote populations in the INTERSALT Study*. Hypertension vol. 14 (3): 238-246.

MATTA, Roberto da. *Índios e Castanheiros: a empresa extrativa e o índio do médio Tocantins*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1978.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Esboço de uma teoria geral da magia. São Paulo, Ed. EPU/EDUSC, 1974.

MAUSS, Marcel. *A prece*. In Cardoso de Oliveira, R. (org.) MAUSS. Ed. Ática. São Paulo, 1979.

MELIA, Bartolomeu. *Educação e Alfabetização indígena*. Cimi, 1987.

MELATTI, J.C., 1999. *Crescimento populacional*. *Brasil Indígena*, FUNAI, ano I, 1: 24-25.

MENEZES, Eduardo Diatahy B. *A quotidianidade do Demônio na cultura popular*. *Religião e Sociedade*, Vol. 12 (2). 1985.

MINISTÉRIO DA SAÚDE – FUNASA - DISEI-Araguaia, 2002. Relatório Anual.

MONTERO, Paula. (org). *Deus na Aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. Ed. Globo, 2006.

MORAES, Geni Missaelano de. *Educação Universitária Indígena Karajá: Estudo de Caso*. Academia de Ensino Superior – AES Sorocaba, Universidade de Santo Amaro – UNISA. X Simpósio Internacional: Processo Civilizador, abril, Campinas, SP, 2007.

NEILSEN, Nels. P. *Os Indígenas de Goiás*. In: RM, Julho de 1926 p. 10 e 11.

NEILSEN, Nels. P. *Nossos Missionários Voluntários e os Indígenas*. In: RM, maio de 1927, p. 13.

NEUFELD, Don. F. *Enciclopédia Adventista do Sétimo Dia*. Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, v. 10 e v. 11, 1996, verbete Alvin Nathan Allen.

NIMUENDAJU, Curt, 1986. *Os mitos*. In Viveiros de Castro, Eduardo, org., Curt Nmuendaju – *A Descoberta do Etnólogo Teuto-Brasileiro*. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

NOVAES, Silvia Cayubi. *Jogos de Espelhos: a imagem de si através dos outros*. Tese de doutorado apresentado a FLCH/USP, 1990.

OLIVEIRA FILHO, José Jeremias de. *Formação histórica do movimento adventista*. Capítulo 1 da Tese de Doutorado do autor. *A Obra e a Mensagem: Representações simbólicas e organização burocrática na Igreja Adventista do Sétimo Dia*, apresentada ao Departamento de Sociologia da FFLCHUSP, em 1972, tendo como orientador o Prof. Dr. Luiz Pereira. Texto recebido e aceito para publicação nos Estudos Avançados 18 (52), São Paulo – SP. 2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Identidade e estrutura social*. São Paulo: Ed. Pioneira, 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Identidade étnica e estrutura social*. São Paulo: ed. Pioneira, 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *O Papel dos "Postos Indígenas" no Processo de Assimilação: estudo de dois casos*. 2º ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo: Ed. Imprensa Metodista, 1985.

PINHEIRO, Paulo. *Missão Carajás. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira*, 1994. p.50.

PRESTES FILHO, Ubirajara de Farias. *O Indigenismo e a Mensagem do Segundo Advento. Missionários Adventistas e Povos Indígenas na Primeira Metade do Século XX*. Tese de Doutorado. São Paulo: (FFLCH), 2007.

PRICE, D., 1994. *Notes on Nambiquara demography*. South American Indian Studies, 4:63-76.

RIBEIRO, Darcy, 1977. *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis: Vozes, 2ª edição.

RIBEIRO, Darcy. *As Fronteiras da Expansão Pastoril*. In. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 5º ed., Petrópolis, 1986.

RIBEIRO, Darcy. *O Processo Civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1968.

RODRIGUES, D. *Relatório das atividades do Distrito Sanitário Especial Indígena do Xingu (MT)*. USMA/ DMP/UNIFESP-EPM. 1999.

RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Índios do Brasil: Cabeceiras do Xingu*, Rio Araguaia e Oiapoque. Vol. 11. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura CNPI/ 1953.

SANCHIS, Pierre, 1995. *As Tramas Sincréticas da História: Sincretismo e Modernidade no Espaço Luso - Brasileiro*. Revista Brasileira de Ciências Sociais 29.

SCHIEL, Helena Moreira. *Etnicidade ou Lógica Cultural? Os karajá de Buridina e a Cidade de Araunã*. Monografia (graduação em Antropologia social) – Universidade de Brasília, 2002.

SCHIEL, Helena Moreira. *O Vermelho, o Negro e o Branco: Modos de Classificação entre os Karajá do Brasil Central*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – FFLCH, Universidade de São paulo, 2005.

SILVA, Marcos. *Aspectos da Contribuição Adventista para a Educação Brasileira*. Impulso nº 30. Faculdade Adventista da Bahia, Cachoeira (BA). 2001.

STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias*. Vozes. Petrópolis, 1996.

SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros. Ensaios de Missiologia*. Editora Paulus, Versão Original 1938. São Paulo, 1995.

TAVEIRA, Edna Luiza de Melo. *Etnografia da Cesta Karajá*. Goiânia: Ed. UFG, 1982.

TIMM, Alberto R. *História da Igreja Adventista do Sétimo Dia*. São Paulo: Seminários Latino Americano de Teologia – IAE, 1988.

TIMM, Alberto R. *O Santuário e as três mensagens Angelicais: Fatores Interpretativos no desenvolvimento das Doutrinas Adventistas*. São Paulo: Ed. Imprensa Universitária Adventista, 1999. Engenheiro Coelho, São Paulo: Ed. Imprensa Universitária Adventista, 1999.

TIMM, Alberto R. *A Colportagem, Adventista no Brasil: Uma Breve História*. Engenheiro Coelho, São Paulo: Imprensa Universitária Adventista, 2000.

TORAL, André de. *Cosmologia e Sociedade Karajá*. Tese de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1992.

UNIFESP/EPM. Trabalho apresentado no XIII Encontro da Associação Brasileira de estudos Populacionais, realizado em Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil de 4 a 8 de novembro de 2002.

VERSWIJVER, Gustaaf. *Ciclos nas Práticas de Moinação Kayapó*. Revista Museu Paulista. São Paulo: 1985.

VIDAL, L. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Ed. Cosac INay, 2002.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Ed. UNB, 1991.

WRIGHT, Robin Michel (org). *Transformando os Deuses (vol. 2): Igrejas Evangélicas, Petencostais, Neopetencostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, São Paulo: Ed. UNICAMP, 2004.

WRIGHT, Robin Michel (org). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre povos indígenas no Brasil*. Campinas, São Paulo: Ed. UNICAMP, 1999.

ZALUAR, Alba. *O diabo em Belíndia. Religião e Sociedade*, Vol. 12 (2). 1985.

ZALUAR, Alba. *Os Homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ANEXOS



Figura 1 – Mapa da localização das comunidades Karajá as margens do Rio Araguaia, 2009.



Figura 2 - Região dos principais projetos missionários adventistas entre povos indígenas na primeira metade do século XX (PRESTES-FILHO, 2007).



Figura 3 – Willian Miller precursor do movimento adventista no século XIX (PRESTES-FILHO, 2007).



Figura 4 – James e Ellen White (PRESTES-FILHO, 2007).

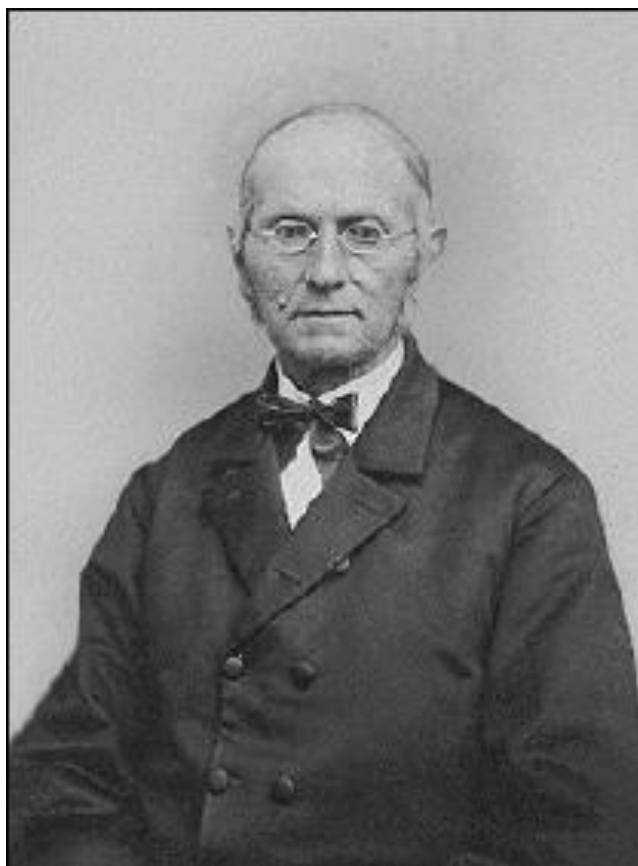


Figura 5 – Joshep Bates (PRESTES-FILHO, 2007).



Figura 6 – Missão Adventista no Araguaia, fotos tiradas por Alvin Nathan Allen do alto da Escola Adventista em Santo Amaro (PRESTES-FILHO, 2007).



Figura 7 – Sede da União Sul Brasileira da IASD, na capital de São Paulo.
(PRESTES-FILHO, 2007).



Figura 8 - Leopoldina, às margens do Araguaia em 1927, foto de Alvin Allen.
(PRESTES-FILHO, 2007).



Figura 9 - Chefe Karajá de Monteiro e Alvin Allen. Imagem publicada pela Revista Mensal, em março de 1928. (PRESTES-FILHO, 2007).



Figura 10 - Alvin Allen e crianças karajá. Imagem publicada pela Revista Mensal, em março de 1928. (PRESTES-FILHO, 2007).



Figura 11 - Meninas karajá. Foto de Alvin Allen (PRESTES-FILHO, 2007).



Figura 12 – Aruanãs. Foto de Alvin Allen (PRESTES-FILHO, 2007).



Figura 13 – Alvin Allen em Leopoldina (PRESTES-FILHO, 2007).



Figura 14 – Pequena índia filha de um casal Karajá da aldeia de Santa Izabel Morro.

Fonte: (FUNASA, 1994).



Figura 15 – Anciã Karajá recebendo cuidados de agentes de saúde.

Fonte: (FUNASA, 1994).



Figura 15 – Mulher Karajá cuidando de seu filho de 2 anos.

Fonte: (FUNASA, 1994).



Figura 16 – Crianças ajudando pai na pesca.

Fonte: (FUNASA, 1994).



Figura 17 – Aldeia de Santa Izabel Morro.

Fonte: (FUNASA, 1994).



Figura 18 – Aruanãs reúne grupo ritual para cerimônias na aldeia.

Fonte: (FUNASA, 1994).

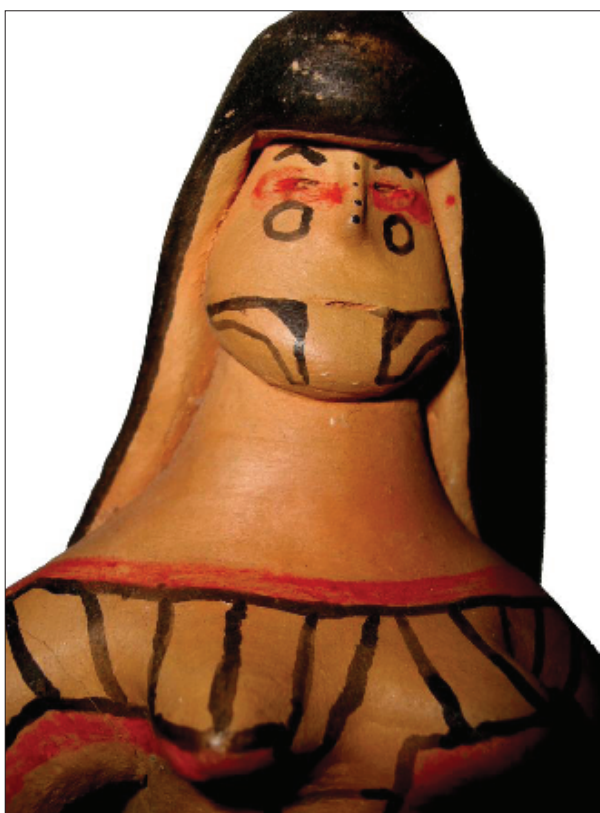


Figura 19 – Boneca feita de cerâmica com a pintura feminina dos Karajá.

Fonte: (FUNASA, 1994).



Figura 20 – Chocalho, instrumento musical utilizado em rituais Karajá.

Fonte: (FUNASA, 1994).



Figura 21 – Colar de sementes, bijuteria Karajá.

Fonte: (FUNASA, 1994).



Figura 22 – Chapéu feito de palha, cipó e penas, bijuteria Karajá vendida nas feiras da comunidade. Fonte: (FUNASA, 1994).



Figura 23 – Cesta usada como utensílio doméstico Karajá.
Fonte: (FUNASA, 1994).



Figura 24 – Cesta para frutas e verduras.
Fonte: (FUNASA, 1994).



Figura 25 – Jogo de cestas trabalhadas.
Fonte: (FUNASA, 1994).



Figura 26 – Cestas para sementes e pequenos frutos.

Fonte: (FUNASA, 1994).



Figura 27 – Bolsa para caça e pesca.

Fonte: (FUNASA, 1994).



Figura 28 – Cesta para frutas e verduras.

Fonte: (FUNASA, 1994).



Figura 29 – Aldeia de Santa Izabel Morro.

Fonte: (FUNASA, 1994).