

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

**O INDÍGENA E A MENSAGEM DO SEGUNDO ADVENTO
Missionários Adventistas e Povos Indígenas na Primeira Metade do
Século XX**

Ubirajara de Farias Prestes Filho

Doutorado em História Social

**São Paulo
2006**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

**O INDÍGENA E A MENSAGEM DO SEGUNDO ADVENTO
Missionários Adventistas e Povos Indígenas na Primeira Metade do
Século XX**

Ubirajara de Farias Prestes Filho

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em História Social.

Orientadora: Profa. Dra. Nanci Leonzo

**São Paulo
2006**

Aos meus pais, Ubirajara e Suely Prestes, com carinho.

AGRADECIMENTOS

Escrever os agradecimentos era uma das partes que mais almejava durante a pesquisa. Ao longo dos últimos anos, foram muitas as contribuições que recebi, de variadas formas. Mencionar a todos os colaboradores é uma pretensão que não arrisco. De qualquer modo, cito alguns nomes que fizeram parte desta jornada.

Agradeço primeiramente a meus pais, Ubirajara e Suely Prestes, que compartilharam cada angústia e alegria gerada pela dedicação à pesquisa. Não há palavras para retribuir tamanho apoio.

Aos meus irmãos, Douglas e Daniela, por permanecerem ao meu lado nos bons e maus momentos.

A minha orientadora, profa. Dra. Nanci Leonzo, por acreditar neste trabalho desde o início, sempre respeitando minhas idéias e contribuindo para meu crescimento. Seu incentivo e apoio foram fundamentais em cada fase desta pesquisa.

Ao amigo Elder Hosokawa, por acompanhar meu desenvolvimento acadêmico desde o primeiro ano de graduação. Sua colaboração direta foi determinante em momentos cruciais da minha trajetória, não apenas nas pesquisas, mas também nas pequenas e grandes decisões do cotidiano. Seu empenho no estudo da documentação adventista inspirou este trabalho.

Ao Dr. Ruy Carlos de Camargo Vieira, grande incentivador da pesquisa acadêmica, pela sugestão de estudar o diário de Alvin Nathan Allen. Sem o apoio inicial do Dr. Ruy, esta tese não existiria.

Ao amigo Edson Xavier, pelas lições de vida e pelo apoio irrestrito, em muitas situações. Aprendi muito com sua maneira de encarar os desafios.

Ao amigo Daniel Francisco, por compartilhar bons momentos, desde a graduação.

Aos professores Dr. César Augusto Benevides e Dr. Augustin Wernet, pelas sugestões por ocasião do exame de qualificação.

Poucos dias antes de entregar a tese, recebi a triste notícia do falecimento do professor Augustin Wernet. Em minhas recordações, ficarão suas histórias da Alemanha, e um exemplo de pesquisador sério e competente. Com ele aprendi muito sobre a pesquisa acadêmica, e desejava imensamente ouvir suas opiniões sobre o resultado final deste trabalho. Seus incentivos me fizeram acreditar que essa pesquisa era possível.

Ao Dr. Haller E. S. Schunnemann, que proporcionou momentos instigantes de discussão, que ampliaram meus horizontes de conhecimento.

Ao Dr. Robin Michael Wright, pelo diálogo enriquecedor durante meus cinco meses de passagem pelo Departamento de Antropologia da Unicamp. Nesse período, contei com a colaboração preciosa de Patrícia Oliveira.

Ao Dr. André Amaral de Toral, pelas valiosas sugestões oferecidas em 2002.

Ao Dr. Alberto Ronald Timm, pelo acesso a importantes documentos do Centro Nacional da Memória Adventista.

A Rita C. Timóteo Soares, pela leitura cuidadosa que fez do meu texto final. Felizmente, ela agiu com grande paciência diante dos meus inúmeros pedidos.

Ao Dr. Paulo Dario Barrera Rivera, Dr. Geraldo Andrello, Dra. Melvina Afra Mendes Araújo e Dra. Maria Helena P. T. Machado, pelo material fornecido e pelas importantes sugestões.

Ao Dr. Floyd Greenleaf, pelo envio de documentos importantes, reunidos em sua vasta pesquisa sobre o adventismo na América Latina.

Na viagem que fiz a Maryland, nos Estados Unidos, recebi apoio de muitas pessoas. Destaco a Esther Pongetti, Kátia Reinert, Sérgio Santos, Rute e Dawernee Bazan.

No Rio de Janeiro, agradeço a hospitalidade de Andréia Alves.

Em Goiás, agradeço a hospitalidade e amizade de Karina Ribeiro Caldas, sem a qual eu não poderia conhecer tantos lugares no estado. Além disso, suas leituras de partes da pesquisa ampliaram minhas perspectivas teóricas.

Agradeço aos amigos Karajá: Tewahura, Weheriá, Yuraro e Ioló, pelas viagens no Araguaia. Menção especial precisa ser feita a Waxiaki, amiga de muitos momentos.

A Capes, pelos quinze meses de bolsa.

Às meninas da secretaria da pós-graduação no Departamento de História da USP, que pacientemente respondiam a todas as minhas indagações: Elisabeth Viana, Andréia Piva e Priscila Cardoso.

À Márcia e André Lania, do xerox no Departamento, pelo profissionalismo e simpatia.

Aos amigos Dário Rago, Anderson do Prado, Elaine Balogui, Ângela e Abson Lima, Simone e Jeanis Macedo, Telma e Aerson Macedo. Mesmo sem conhecer os detalhes dessa pesquisa, o apoio dessa turma foi muito importante.

Aos colegas e alunos dos três colégios adventistas onde trabalhei, em Taboão da Serra, Vila Yara e Unasp. Agradeço aos diretores: Roberto Gorski, Valdecir Miotto, Raimundo Alves e Agnaldo Maciel. Menção especial precisa ser feita ao prof. Agnaldo, que providenciou a impressão dos volumes finais da tese.

Aos colegas de profissão, que me incentivaram em vários momentos de minha carreira: Reginaldo Lucindo, Francisco Ribeiro, Raimundo Ramos e Ada Marques.

Aos colegas da pós-graduação: Edson Minami e Marcelo Gomes.

À Secretaria de Educação do Estado de São Paulo, pela oportunidade de trabalhar por dois anos na Diretoria de Ensino de Carapicuíba, nas áreas de História e Filosofia. Agradeço à Dirigente Regional de Ensino, profa. Maria Aparecida, e aos amigos que formam a Oficina Pedagógica, local de interessante debate interdisciplinar. Na Oficina, cito nomes de algumas pessoas com quem tive interessantes discussões, mesmo que não se tratassem da minha tese: Cristina, Mônica, Edilson, Antonio Caffi, Elísio, Teglis, Márcia, Elisângela, Antonio Cláudio, Ivone, Isabel, Paulo, Elisabeth, Ângela e Maricylda. Sebastião Vargas, colega de trabalho na Diretoria, foi um interlocutor profícuo de política e História das Religiões.

Professores e amigos deram muitas sugestões e incentivos para este trabalho. Não especificarei o que cada um fez, mas registro aqui meus sinceros agradecimentos: Nahor Neves de Souza Júnior, Márcia Azevedo, Débora Regina, Sandra Lacerda, Fernando Tadeu, Isbela Gerth, Ana Paula Soares, Alfredo Boulos, Helena Schiel, Jayne Collevatti, Rafaela Ritter, Leandro Rocha, Kelson Fernandes e Carlos Amarildo.

Por fim, agradeço pelos últimos dois anos de incentivo constante de Marcelle de Oliveira, exemplo de dedicação e esforço.

PRESTES FILHO, Ubirajara de Farias. *O Indígena e a Mensagem do Segundo Advento: Missionários Adventistas e Povos Indígenas na Primeira Metade do Século XX*. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, 2006.

RESUMO

O objetivo desta tese é demonstrar que, na primeira metade do século XX, havia nos diferentes textos adventistas uma *representação* homogênea dos povos indígenas da América do Sul, apresentados como se estivessem “*pedindo ansiosamente*” pela presença de missões, pois seriam carentes de “*civilização*”. Essa abordagem, entretanto, não exclui as peculiaridades de cada projeto adventista em áreas indígenas, com seus próprios indicadores de eficiência, e suas variadas recepções.

O modelo de missão adventista desenvolvido no Peru a partir de 1910, principalmente entre os Aymara da região do Lago Titicaca, produziu expectativas a respeito dos trabalhos que poderiam ser realizados entre diferentes etnias. O caso das missões entre os Ashaninka também recebeu destaque nas publicações da igreja.

Outro projeto de missão que repercutiu significativamente a partir de 1911 nas publicações adventistas ocorreu entre grupos Pemom, nas fronteiras entre o Brasil, a Venezuela e a Guiana. A existência de uma religiosidade marcadamente profética na região, o *Aleluia*, é um importante fator para a análise da conversão ao adventismo.

Por fim, esta tese aborda o projeto missionário adventista da região do Rio Araguaia, a partir de 1927. 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 no Araguaia serviu para divulgação de uma imagem filantrópica da igreja, que estaria interessada na “*pregação do evangelho*” e na “*civilização*” do índio brasileiro.

Palavras-chave: Missão Religiosa – Adventismo – Aymara – Ashaninka – Pemom – Karajá

PRESTES FILHO, Ubirajara de Farias. *The Native Indian and the Message of the Second Advent: Adventist Missionaries and Native Indians in the First Half of the 20th Century*. Doctoral Dissertation (Social History) – FFLCH, Universidade de São Paulo, 2006.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to demonstrate that, in the first half of the 20th century, in different adventist texts, there was a homogeneous *representation* of native Indians in South America. They are portrayed as if “*asking anxiously*” for the establishment of missions, for they were in need of “*civilization*”. This approach, nevertheless, does not exclude the peculiarities of each adventist project in native Indian regions, with its own indicators of efficiency, and its varied receptions.

The mission model developed in Peru from 1910 on, especially among the Aymara from the Lake Titicaca region, produced expectations regarding the works that could be accomplished among the different ethnic groups. The case of the missions among the Ashaninka also received prominence in the church’s publications.

Another mission project that significantly reverberated in adventist publications from 1911 on occurred among Pemom in the border between Brazil, Venezuela and Guiana. The existence of a deeply prophetic religiosity in the region, the *Alleluia*, is an important factor for analysis of the conversion into adventism.

At last, this dissertation approaches the adventist missionary project in the Araguaia River region, from 1927 on. Adventist publications reveal the expectations that baptism could occur among the Karaja, despite the difficulties to accomplish this goal. At any rate, the Araguaia Mission served to make public a philanthropic image of the church, which would be interested in the “*preaching of the gospel*” and in the “*civilization*” on the Brazilian Indian.

Key Words: Religious Mission – Adventism – Aymara – Ashaninka – Pemom – Karaja

“Todos aqueles que estudam as diferenças são missionários sem missão divina: trabalham para construir códigos de comunicação entre os homens que possam fazê-los conviver em uma igualdade estrutural que seja o pressuposto da valorização de suas diferenças. Esta perspectiva não é religiosa nem laica, apenas antropológica em sentido amplo, ela trabalha com o sentido porque tem por objeto a comunicação entre os homens.”

Nicola Gasbarro. *Missões: A Civilização Cristã em Movimento*. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 108.

O INDÍGENA E A MENSAGEM DO SEGUNDO ADVENTO

Missionários Adventistas e Povos Indígenas na Primeira Metade do Século XX

INTRODUÇÃO.....	13
-----------------	----

PARTE 1: ADVENTISMO: ORIGENS E MISSÕES

1. ORIGENS E PRINCÍPIOS DO ADVENTISMO.....	32
1.1. Formação do adventismo nos Estados Unidos.....	33
1.2. A doutrina adventista do sétimo dia e os princípios de educação e saúde.....	50
1.3. Expansão do adventismo na América do Sul e Brasil.....	66
2. ESTRATÉGIAS DE DIFUSÃO DA <i>MENSAGEM</i>	80
2.1. Diversificação editorial e difusão da <i>mensagem</i>	80
2.2. Missões e diversidade cultural.	86
2.3. <i>Representações e Memória</i> no discurso missionário.	93

PARTE 2: MISSÕES E PROJETOS MODERNIZADORES

3. O CASO PARADIGMÁTICO DO ADVENTISMO.....	99
3.1. A IASD e a discussão sobre liberdade religiosa no Peru.....	99
3.2. Fernando Stahl e conversões Aymara.....	105
3.3. Fernando Stahl nas <i>selvas</i> do Amazonas.....	127
3.4. Desdobramentos da missão adventista no Peru.....	143
4. OS “ <i>DAVIS INDIANS</i> ” NO MONTE RORAIMA.....	154
4.1. As origens da religião <i>Aleluia</i>	155
4.2. Viagem de Ovid Elbert Davis ao interior da Guiana.....	162
4.3. Os “ <i>Davis Indians</i> ”: o adventismo na <i>Gran Sabana</i>	178
4.4. A difusão do adventismo entre grupos Pemom.....	189
4.5. Desdobramentos da missão adventista.....	198

PARTE 3: MISSÃO NO ARAGUAIA: DISCURSO E PRÁTICA

5. OS KARAJÁ E O ARAGUAIA COMO ALVO DO ADVENTISMO.....	206
5.1. Alvin Nathan Allen e um projeto para o Centro-Oeste.....	206
5.2. Nas fronteiras da <i>civilização</i> : o interior de Goiás.....	218
5.3. O Araguaia e o universo sociocosmológico Karajá.....	228
5.4. A primeira viagem de Allen no Araguaia.....	242
6. MISSÃO ADVENTISTA NO ARAGUAIA.....	261
6.1. Serviço de Proteção aos Índios e atividade missionária.....	261
6.2. A “Missão Adventista dos Índios do Araguaia”.....	273
6.3. O malogro da catequese adventista.....	298
6.4. Desdobramentos da missão adventista no Araguaia.....	315
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	327
FONTES.....	336
BIBLIOGRAFIA.....	354
ANEXOS	
Anexo 1: Mapas.....	377
Anexo 2: Exemplos de artigos publicados na <i>Review and Herald</i>	382
Anexo 3: Imagens.....	401

ABREVIATURAS E SIGLAS

CAB: Colégio Adventista Brasileiro

CPB: Casa Publicadora Brasileira

DIA: Divisão Inter Americana

DSA: Divisão Sul Americana

GC: *General Conference*

HM: *Home Missionary*

IASD: Igreja Adventista do Sétimo Dia

RA: Revista Adventista

RM: Revista Mensal

RH: *Review and Herald*

SAB: *South American Bulletin*

UI: União Incaica

UNB: União Norte Brasileira

USB: União Sul Brasileira

SPI: Serviço de Proteção aos Índios

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa se insere dentro da temática da expansão dos movimentos protestantes na América do Sul durante a primeira metade do século XX. A penetração do discurso religioso adventista nesse período respondeu a uma lógica “civilizatória” e “expansionista”. *Civilizatória* como manifestação de um discurso representativo de várias tendências políticas e ideológicas nos países onde atuou, que buscavam articular os povos indígenas à dinâmica econômica nacional. Vários órgãos, estatais e privados, de caráter político, econômico e religioso, compartilharam desse mesmo objetivo. *Expansionista* a partir de motivações do próprio movimento adventista como instituição dentro de seu processo de crescimento mundial.

Diversas denominações de matriz protestante mantêm contatos com populações indígenas desde o século XIX na América do Sul, mas é especialmente no século XX que esse movimento se acentua. O assunto não deve apenas ser objeto de estudo da Antropologia, mas também da História, uma vez que precisamos buscar elementos no passado que permitam entender a atuação contemporânea das igrejas entre os índios.

Entre os historiadores, destacam-se os trabalhos sobre a atuação dos jesuítas entre povos indígenas no período colonial. Dessa forma, o catolicismo torna-se o principal objeto de estudo, visto que a presença protestante somente se afirma a partir da segunda metade do século XIX, associada às grandes mudanças sócio-econômicas que caracterizam o período, com destaque para a forte imigração.

Atualmente existem diversos estudos sobre as missões evangélicas entre povos indígenas, sobretudo no campo da Antropologia¹. Um importante estudo no Brasil foi realizado por Ruben César Fernandes, sobre as características e motivações da *Missão Novas Tribos*, que atua em diversos países latino-americanos². Mais recente são as coletâneas organizadas pelo antropólogo Robin Michel Wright, da Universidade Estadual de Campinas, com textos de diferentes autores que estudam a problemática das missões. O segundo volume é dedicado especialmente às missões evangélicas no Brasil, com alguns

¹ Este trabalho segue as normas da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que pede que os nomes dos povos indígenas sejam escritos em maiúscula e sem flexão (exemplo: o povo Karajá – os Karajá); que o som /c/ forte seja grafado com /K/; e que o nome indígena seja flexionado apenas quando for usado como adjetivo.

² FERNANDES, Ruben Cesar. *Um exército de anjos: as razões da Missão Novas Tribos*. In: *Religião e Sociedade*, n. 6, Tempo e Presença, Rio de Janeiro, 1980.

textos produzidos por historiadores.³ Um dos objetivos dos textos reunidos por Wright é a análise do discurso missionário em relação aos povos indígenas, além de seus projetos evangelizadores.⁴ Outra coletânea de textos referenciais que trata de missões foi organizada pelo antropólogo Robert W. Hefner, que analisa alguns casos de conversão na África, Ásia e América, buscando as peculiaridades na aceitação, adaptação ou rejeição da mensagem cristã.⁵

Por fim, é importante destacar os trabalhos realizados pelos integrantes do projeto temático que estuda missões cristãs entre povos indígenas, coordenado pela antropóloga Paula Montero, no Centro Brasileiro de Análise Planejamento (Cebrap). As discussões do grupo resultaram na publicação de uma obra de referência para a discussão sobre missões⁶, a partir da proposta do conceito de *mediação cultural*, que seria o *espaço social e simbólico* das relações entre missionários e índios nos momentos determinados em que o esforço de generalização se impõe. O contato desta pesquisa com a rica discussão proposta pelo grupo do Cebrap aconteceu apenas no final da redação da tese, o que dificultou a incorporação dos conceitos ali trabalhados. De qualquer maneira, a idéia é dialogar futuramente com essas novas propostas.

No cenário de estudos sobre denominações de origem protestante em territórios indígenas destaco a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD), que possui atualmente cerca de quatorze milhões de membros batizados no mundo. Neste estudo, são discutidos fundamentalmente casos de missões adventistas em três países: Brasil e Peru, da Divisão Sul Americana (DSA), e Guiana, da Divisão Inter Americana (DIA).⁷ Embora a prioridade

³ WRIGHT, Robin Michel.(org.) *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999. id. (org.) *Transformando os Deuses (Volume II): Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

⁴ *ibid.*, 1999, p. 11.

⁵ HEFNER, R. W. (org.) *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological perspectives on a great transformation*. Berkeley: University of California Press, 1993.

⁶ MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

⁷ Na estrutura administrativa da IASD, a Divisão Sul Americana engloba os seguintes países: Brasil, Equador, Peru, Chile, Bolívia, Uruguai, Paraguai e Argentina. Os demais países da América do Sul, inclusive a Guiana, pertencem à Divisão Inter Americana, que engloba também os países da América Central e Caribe. Mais informações sobre essa estrutura administrativa serão fornecidas no primeiro capítulo deste estudo.

Dados da IASD em 2004 apontam os seguintes números:

Brasil: 1.329.662 membros

Peru: 664.016 membros

Guiana: 45.730 membros.

da pesquisa seja a História de uma instituição religiosa e suas *representações*, ela fornece dados para uma discussão sobre a História Indígena na América do Sul.

Com a finalidade de compreender as idéias missionárias dos adventistas, bem como a organização das missões e de suas esferas de atividade, o projeto específico que originou esta tese tomou como campo empírico documentos sobre missões conduzidas entre diferentes etnias. Este material trata principalmente das décadas de 1910 a 1930. O caso referencial e paradigmático foi o conjunto de missões organizadas no Peru pelo pastor Fernando Stahl, na década de 1910, entre os Aymara e Quéchua dos Andes. Os resultados numéricos, em termos de batismos, estimularam novos projetos na América do Sul.

Uma das pessoas que incentivou o trabalho de Stahl entre índios foi o pastor Alvin Nathan Allen, que era líder da Missão Adventista no Peru. Allen convidou Stahl para visitar uma escola indígena perto de Puno, nas margens do Lago Titicaca, fundada por Manuel Camacho, um Aymara que havia aceitado a mensagem adventista. Na metade de 1910, os dois missionários começaram um trabalho entre esses índios. Camacho tinha mais de cinqüenta alunos, e no sábado pelo menos metade destes se reuniam nos cultos adventistas. Allen batizou quinze pessoas, e encorajou os índios com promessas de escolas adicionais. A partir de então, as escolas conduzidas por missionários adventistas no Peru cresceram rapidamente, o que popularizou nas publicações adventistas o nome de Fernando Stahl, superintendente dos trabalhos entre os índios. O modelo de missão no Peru tornou-se, de certa forma, um padrão para o adventismo na América do Sul, quando se tratava de povos indígenas. A bibliografia no final deste trabalho reúne a grande quantidade de cartas, autobiografias, livros diversos e estudos sobre esse caso tão popular entre os adventistas. A ênfase nesta pesquisa não é fazer um estudo etnográfico sobre a conversão Aymara e Quéchua no Peru, mas caracterizar o universo de *representações* sobre essas populações nos relatos missionários, e seu impacto na formação de outras missões.

Outro caso bem diferente, mas que repercutiu nas publicações adventistas, ocorreu na Guiana Inglesa. Em 21 de abril de 1911, o pastor Ovid Elbert Davis iniciou uma longa viagem para a região do Monte Roraima, nos limites entre Brasil, Venezuela e Guiana, com o objetivo de encontrar índios Pemom (autodesignação dos Arekuna, Kamarakoto,

Taurepang e Macuxi), supostamente interessados no cristianismo. Davis escreveu um pequeno diário, até o dia 23 de junho daquele ano, e seus escritos demonstram que sua saúde estava se deteriorando, atingida por uma febre de origem desconhecida. Em 27 de junho, mesmo com uma febre alta, alcançou a região do Monte, com o pequeno grupo que o acompanhava.

No Monte Roraima o estado de saúde do pastor piorou. De acordo com um guia índio da viagem, provavelmente da etnia Macuxi, no dia 31 de julho Davis morreu. Ao que tudo indica, essa informação foi registrada por ele no final do diário de Davis. Os índios prepararam uma cova, e uma simples cerimônia fúnebre foi realizada. Antes da morte, Davis teria dito aos índios que aguardassem a vinda de novos missionários, que dariam continuidade ao seu trabalho. Quatorze anos se passaram, até que isso acontecesse.

Dias depois, a notícia da morte de Davis chegou até Georgetown, capital da Guiana Inglesa. Logo as publicações da IASD anunciavam o fato, o que causou uma considerável repercussão no meio adventista, como demonstram outros textos a seu respeito. Davis foi apresentado como um “homem de fé”, cujo exemplo deveria ser seguido. Os anos se passaram, e as publicações adventistas diziam que índios continuamente faziam contatos com Georgetown, pedindo “ansiosamente” a presença de missionários, conforme a promessa que Davis havia feito. Foi só em 1927 que um casal de adventistas se dirigiu para a região do Monte Roraima, estabelecendo-se em aldeias Pemom para abrir escolas, realizar atendimento à saúde e, sobretudo, realizar batismos. Para o estudo deste caso, existem também cartas, relatos missionários e estudos etnográficos, indicados na bibliografia desta tese.

Os relatos em torno de Fernando Stahl e Ovid Elbert Davis produziram uma série de expectativas em relação a projetos da Igreja Adventista entre povos indígenas. No Brasil, o caso mais significativo foi o projeto de estabelecer uma missão entre índios do Araguaia, no Centro-Oeste. Para esse caso, a investigação segue o recorte cronológico de 1927 a 1934. O início justifica-se pela viagem do pastor estadunidense Alvin N. Allen ao Rio Araguaia, com o objetivo de definir um local para estabelecer uma missão, além de realizar os primeiros contatos com a população indígena. Essa primeira viagem ajudou a definir a formação de uma missão em Piedade, a alguns quilômetros de Leopoldina (atual Aruanã), na margem goiana do Araguaia. A escolha da data final deve-se a uma mudança nos rumos

daquela missão. Em 1934, com a saída do pastor Allen, a sede da missão foi transferida de Piedade para a aldeia Karajá de Fontoura, na Ilha do Bananal. A partir de então houve uma gradual redução de importância da Missão Indígena no Araguaia para a administração da IASD.

A escolha da IASD se deu pelo acesso ao material que documenta o contato dos missionários com os índios. Entre outros documentos, fazem parte do acervo diários e cartas de missionários adventistas entre povos indígenas, além de artigos de revista e livros escritos aos membros desta igreja, divulgando o que estava sendo realizado. O interesse pelo tema estimulou a busca de documentos nos arquivos centrais da IASD. Para isso, foi possível uma viagem a Washington, DC, em julho de 2001, para reunir materiais sobre diversas missões adventistas na América do Sul.

Nesta pesquisa aparecem as mais significativas missões adventistas entre povos indígenas, na primeira metade do século XX. Nas publicações da IASD, ao mesmo tempo em que se encontram informações sobre as missões já mencionadas, aparecem relatos sobre outros povos indígenas, mas em poucos casos se formaram efetivamente missões entre eles. Na maioria das vezes, destacava-se a intenção dos missionários de se estabelecerem entre os índios. Neste trabalho não aparecem relatos sobre índios do Amazonas, que de maneira abundante são representados nos relatos em torno da obra com lanchas adventistas daquela região. O pioneiro desse trabalho foi o pastor Leo B. Halliwell, que descreveu diversos contatos em aldeias Sateré-Mawé, inclusive casos de conversão ao adventismo. No entanto, enquanto que aos leitores dos livros de Halliwell parecia haver um grande trabalho entre índios, na realidade a ênfase do trabalho com lanchas estava no empenho assistencial e missionário entre populações ribeirinhas do Amazonas e Pará. Assim, diante da diversidade de fontes recolhidas, durante a redação da tese decidi não trabalhar com as fontes sobre Leo Halliwell e o adventismo no Amazonas, o que poderá ser feito numa pesquisa futura.⁸

⁸ Em 1927 chegaram os primeiros missionários adventistas na região amazônica. O Pastor estadunidense John Brown chegou a Belém, Pará, com os colportores Hans Mayr, a esposa deste e André Gedrath. Naquela época o território denominacional era de responsabilidade da União Este Brasileira dos Adventistas do Sétimo Dia, entidade legal fundada em 1921, com sede no Estado do Rio de Janeiro. A União Este organizou a Missão Baixo-Amazonas, em 1928, constituída pelos Estados do Pará, Amazonas, Ceará, Maranhão, Piauí e dos Territórios do Amapá, Acre, Guaporé (atual Rondônia) e Roraima. A sede foi estabelecida na cidade de Belém, Estado do Pará. Como primeiro presidente da recém criada Missão Baixo-Amazonas é nomeado o pastor Leo Halliwell, que chegara dos EUA e fora residir primeiramente em Salvador, Bahia. Ele se transfere para Belém com a esposa Jessie e dois filhos. Em 1936 foi estabelecida a União Norte Brasileira (UNB) da IASD, com 235 membros batizados, duas missões, a Missão Baixo-Amazonas e a Missão Costa Norte, esta

A pesquisa se apóia em pressupostos teóricos oriundos tanto da História Social como da Antropologia Social. Entre os estudos sobre História de instituições religiosas, destaca-se a introdução do trabalho do historiador Augustin Wernet.⁹ Neste, o autor ressaltou a importância de tal disciplina em reconstituir as *autocompreensões* da Igreja, bem como não fazer da pesquisa uma disciplina teológica. Ele também afirmou que esse tipo de história procura saber como a organização e a cultura da Igreja têm sido condicionadas pela sociedade, e em que medida certos elementos culturais e estruturais da sociedade se situam na dependência da Igreja, de sua instituição e de sua doutrina. Wernet ressalta a importância da história da vida religiosa e das mentalidades religiosas, utilizando uma documentação leiga e eclesiástica para compreender as diferentes visões a respeito da igreja.

Dessa maneira, com o objetivo de compreender a ação dos adventistas que chegaram à América do Sul no final do século XIX e suas *representações* sobre as sociedades indígenas, utilizo neste trabalho a noção de *autocompreensão* da igreja: ao se estudar a instituição vista por seus próprios membros, é possível analisá-la como se manifesta inserida em uma realidade temporal e espacial. Nessa perspectiva, não se propõe discutir a essência da igreja, assunto para os teólogos; o objeto da história da igreja é, portanto, a “realização da essência da igreja no tempo e no espaço”.¹⁰ O historiador francês Emile Poulat reafirmou alguns dos objetivos do historiador que se propõe a estudar uma igreja cristã:

O historiador não limita sua pesquisa ao que foi objetivamente a obra da Igreja. Ele a estende a todo o jogo de imagens observáveis: a imagem que a igreja fazia de si própria em um dado momento; a imagem que então ela

com os estados do Ceará, Piauí e Maranhão. O Primeiro Presidente foi o pastor Halliwell, cujo mandato terminou em 1954. Para um estudo dos primórdios do adventismo no Norte do Brasil, ver: DAY, Dan. *Burning Hope: Hans Mayr*. Boise, ID: Pacific Press Publishing Association, 1987; HALLIWELL, Léo. *Light Bear to the Amazon*. Nashville: Southern Publishing Association, 1945; HALLIWELL, Léo. *Light in the Jungle*. Mountain View, Califórnia: Pacific Press Publishing Association, 1959; OLIVER, Katie Tonn. *Lightbearer to the Amazon*. Boise, ID: Pacific Press Publishing Association, 1987; STREITHORST, Olga. *Leo Halliwell na Amazônia*. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1979; STREITHORST, Walter. *Minha vida na Amazônia*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1993; WESTPHAL, Bárbara. *John, the Intrepid: Missionary on three Continents*. Washington D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1968; Diário de Niels Neilsen sobre sua viagem no Amazonas: junho a agosto de 1939. (60 páginas datilografadas); Autobiografia não publicada de Hans Mayr (Vamos al Amazonas, 1960); GNUTZMANN, João. *Missão África & Amazônia*. Rio de Janeiro: Golden Star Publicadora Ltda, 1975.

⁹ WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX*. São Paulo, Editora Ática, 1987.

¹⁰ WEILER, Anton. *História eclesiástica como autocompreensão da Igreja*. In: Concilium, n. 7, 1971, p. 805.

dava de si mesma aos diversos grupos; a imagem que ela tinha de diversos grupos.¹¹

Como escreveu Rubem Alves, a idéia que um grupo religioso faz de si mesmo é um dos conceitos fundamentais a serem levados em consideração na explicação de seu comportamento.¹² Torna-se, assim, indispensável estudar o que os adventistas pensavam de si mesmos, o que pensavam dos outros (no caso, os índios) e como entendiam e realizavam suas relações com o mundo.

Essa perspectiva está em sintonia com a História Social, como mostra o texto de Dominique Julia, da coletânea organizada por Jacques Le Goff e Pierre Nora. Para a autora, o que interessa ao historiador não é a condição de “verdade” das afirmações religiosas que estuda, mas a relação que mantém essas afirmações com o tipo de sociedade ou de cultura, que os explicam.¹³

Na tentativa de perscrutar as *representações* que os adventistas construíram para compreender o índio e, conseqüentemente, as leituras que fizeram do cotidiano indígena, o conceito de *representação* torna-se um precioso auxiliar. De acordo com Roger Chartier, essas *representações* sempre são determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam.¹⁴

Temas ligados à religião podem ser colocados no domínio da História Cultural, que tem o objetivo central de identificar a maneira através da qual, em diferentes tempos e lugares, uma determinada realidade social é construída, pensada e lida. *Representações* do mundo que aspiram à universalidade são determinadas por aqueles que as elaboram e não são neutras, pois impõem, justificam e procuram legitimar projetos, regras e condutas.¹⁵ No caso adventista, vale destacar que as *representações* eram possíveis apenas dentro dos limites colocados pelas doutrinas fundamentais da Igreja.

O conceito de representação pode ser discutido na análise de todos os textos adventistas que foram reunidos para esta pesquisa. No entanto, uma reflexão sobre o conceito de *memória* também faz sentido no trabalho com esses documentos. Por exemplo,

¹¹ POULAT, Emile. *Compreensão histórica da igreja e compreensão eclesiástica da história*. In: Concilium, n. 7, 1971, p. 817.

¹² ALVES, Rubem A. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1982, p. 29.

¹³ JULIA, Dominique. *A Religião: História Religiosa*. In: Le Goff, Jacques; Nora, Pierre. *História: Novas Abordagens*. 3ª edição, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988, p. 108.

¹⁴ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 17.

¹⁵ *ibid.*, p. 17.

uma das preocupações da liderança da IASD foi a preservação da *memória* dos feitos missionários por meio da publicação de biografias. Adquiri nos Estados Unidos diversos materiais dessa natureza. Na década de 1920, surgiram livros sobre pioneiros na América do Sul, mas é a partir dos anos 1940 que se intensificou esse tipo de literatura. O próprio missionário relatava suas experiências, mas um parente ou mesmo alguém que o conheceu também poderia fazê-lo.

Para interpretar esse tipo de publicação, utilizo a obra de Maurice Halbwachs, que analisou a *memória* como um processo de reconstrução na qual o sujeito trabalha qualitativamente o passado. A evocação seria, portanto, refazer, reconstruir, repensar com imagens e idéias do presente as experiências do passado. Por esta concepção, a lembrança é entendida como a construção de imagens a partir dos materiais disponibilizados pelas *representações* que compõem a consciência atual de cada indivíduo. Para Halbwachs, a *memória* está entrelaçada a um grupo social, que por sua vez está ligado a uma tradição e a uma *memória* coletiva.¹⁶

Essa opção pela proposta teórica de Halbwachs não ignora as críticas que foram feitas à sua distinção entre Memória e História. Como mostra François Dosse, Halbwachs parte do postulado de uma história que estaria do lado de uma física social do vivido. Para o autor, a História é, assim como a Memória, um modo de seleção do passado, uma construção intelectual, e não um fluxo externo ao pensamento.¹⁷ Nesta pesquisa, a opção de Halbwachs se justifica principalmente a partir da idéia de transmissão religiosa, que legitima a continuidade de tradições¹⁸. Um exemplo disso é o que ocorre com as biografias de missionários ou a forma como estes são apresentados nas publicações da igreja.

¹⁶ HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

¹⁷ “A concepção da disciplina histórica veiculada por Halbwachs é muito estreitamente ‘positiva’ a fim de fazer valer melhor o direito da nova sociologia durkheimiana de abraçar todo o campo social. De fato, ele apresenta a história como o lugar da objetividade absoluta, da não-implicação do sujeito historiador, da simples transcrição daquilo que foi no plano puramente factual. A postura do historiador é então a de Sirius, a salvo de qualquer julgamento normativo e distante de qualquer elo memorial.” DOSSE, François. *História e Ciências Sociais*. Bauru, SP: EDUSC, 2004, p. 171,

“Os estudos recentes de história social da memória mostram a que ponto essa oposição canônica entre história e memória não é pertinente. A própria aproximação dessas duas noções lembra a dimensão humana da disciplina histórica.” *ibid.*, p. 178.

¹⁸ Um estudo que se apóia na obra de Halbwachs para explicar a transmissão religiosa no protestantismo é: RIVERA, Paulo Barrera. *Tradição, Transmissão e Emoção Religiosa: Sociologia do Protestantismo na América Latina*. São Paulo, Olho d’Água, 2001.

Na análise do relato biográfico, deve-se levar em consideração que a biografia tenta ordenar os acontecimentos de uma vida na ilusão de que eles formem uma narrativa autônoma e estável, ou seja, uma história com começo, meio e fim, formando um conjunto equilibrado e seguro. É o que Pierre Bourdieu definiu como “ilusão biográfica”, aquela que trata a história de uma vida como “*o relato coerente de uma seqüência de acontecimentos com significado e direção.*”¹⁹

Para Bourdieu, o biógrafo é cúmplice desta ilusão. Ele é o responsável pela criação artificial de sentido, já que tem interesse em aceitar a coerência da existência narrada, pois seu discurso baseia-se na preocupação de “*tornar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância, estabelecendo relações inteligíveis, como a do efeito à causa eficiente ou final.*”²⁰

As biografias, no meio adventista, eram direcionadas, sobretudo, ao público jovem da igreja, pois continham apelos para que novos missionários se preparassem para continuar o trabalho dos pioneiros. A idéia de preservar a *memória* era uma forma de estimular uma ação no presente. Portanto, a produção literária adventista tem uma dupla função: doutrinar os membros e resgatar o passado remoto e imediato da Igreja.

As fontes reunidas foram exploradas a partir de algumas hipóteses de trabalho. Por exemplo, nas primeiras décadas do século XX uma das ênfases de diversas denominações cristãs, entre elas a IASD, era atuar entre povos indígenas na América do Sul. Os resultados da missão dirigida por Fernando Stahl no Peru e a morte do pastor Davis, em 1911, na região do Monte Roraima, associado aos relatos que diziam estarem os índios pedindo a presença missionária, influenciaram a liderança da IASD na América do Sul a iniciar outras missões entre povos indígenas. Embora praticamente não houvesse presença adventista em Goiás, a liderança da Igreja brasileira incentivou inicialmente um trabalho entre índios, pois estes representavam o sentido missionário de alcançar com sua mensagem povos que ainda viviam no “paganismo”. Nas palavras do pastor Allen, encontradas no início de seu diário, há um exemplo de como se representava o índio na América do Sul:

But sufficient facts have been established to arouse the whole world to the great needs of many thousands of Indians, many of them are being bought and sold as slaves among the rubber gatherers, millions more are in entire

¹⁹ BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica*. In: FERREIRA, M e AMADO, J. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 185.

²⁰ *ibid.*, p. 184.

ignorance of Christ, wandering naked thru the jungle, waiting for their more fortunate brothers to bring them the light.²¹

Na lógica missionária, milhares de índios estariam necessitados da ajuda de “irmãos” mais afortunados, que poderiam trazer a “luz”, para “libertar” aqueles que vivem nus na floresta, em “completa ignorância”. Destituídos dos verdadeiros valores do cristianismo, como o “pudor” e a “verdadeira moral”, estes “filhos da floresta” seriam ingênuos, a ponto de se deixarem levar por “superstições” e “crendices” as mais variadas.

Essa imagem construída de índios infantilizados, pouco aptos para o trabalho, permite que se legitimem, aos olhos do missionário, a relação de poder e tutela que sobre os índios ele pode exercer. “Levar a eles a luz” é, exatamente, exercer, na visão adventista, esta ação civilizatória. Os relatos não são aparecimentos originais, mas são sempre tomados de um outro relato, e o percurso dos relatos missionários é também o percurso de outros relatos.²² Essa representação dos índios é bastante comum na primeira metade do século XX.

Para analisar a IASD, é preciso compreender o contexto em que essa Igreja se estabeleceu na América do Sul, lançando bases para a organização de um contato com povos indígenas. Para tanto, faz-se necessária uma breve análise da formação histórica dessa Igreja nos Estados Unidos e na América do Sul, que estabeleceu um corpo doutrinário que se pretende universal. Daí o senso de responsabilidade para se levar sua mensagem a qualquer povo, inclusive às populações indígenas no Brasil.

Os objetivos da missão adventista no Araguaia podem ser debatidos no contexto de um projeto maior da liderança da IASD de alcançar as *selvas e florestas* da América do Sul. De acordo com o texto de E. H. Meyers, o projeto ficou conhecido como o “Ataque ao Coração da América do Sul”.²³ O objetivo era alcançar as *regiões de fronteira* com a chamada *civilização*, como a região Amazônica e o Brasil Central. Nesse sentido, eram importantes os relatos sobre Fernando Stahl e Ovid Davis, pois serviam de estímulo para novos projetos.

Assim, algumas das questões que discuto neste trabalho são as seguintes: que *representações* os missionários adventistas, sobretudo estadunidenses, fizeram sobre as

²¹ Diário de Allen, p. 1.

²² HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a Representação do Outro*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1999, p.302.

²³ MEYERS, E. H. *South America's Heart Attack*. In: RH, May 5, 1927.

sociedades indígenas sul americanas, tão distantes de seus referenciais culturais? Também é interessante averiguar, usando como fonte os escritos dos missionários, suas práticas em relação aos índios. Como foram organizadas as missões? Como eram concebidas, pelos adventistas, as características das diversas culturas indígenas? O que significava para os missionários o processo de “civilizar” os índios?

Para alguns casos existem diários, como o do Pastor Alvin Nathan Allen, com 250 páginas datilografadas. Estes diários não eram, contudo, um diário íntimo, “um amigo que oferece e exige a verdade”. Muitos diários de missionários eram preparados para um determinado círculo de leitores. Tanto as lideranças da igreja como os membros poderiam ter acesso a textos extraídos do diário, tornando-o, assim, mais uma modalidade de literatura do que um espaço de reflexão íntima. Cabe, portanto, questionar sobre o problema do destinatário/leitor.²⁴ A produção dos textos missionários era condicionada, dessa maneira, pelo interesse do público alvo, geralmente os membros que patrocinavam o proselitismo com ofertas.

É importante confrontar os textos dos relatos com o saber compartilhado pelos adventistas na primeira metade do século XX. A possibilidade dessa confrontação repousa sobre a idéia já citada de que um texto não é uma coisa inerte, mas inscreve-se entre um narrador e um destinatário. Entre estes é necessário um conjunto de saberes simbólicos que lhes é comum, para que a comunicação seja possível.²⁵ Nesse sentido, a análise dos relatos adventistas sobre povos indígenas conduz não “para o lado” dos índios “reais”, mas “para o lado” dos adventistas.

Se a narrativa se desenvolve justamente entre um narrador e um destinatário implicitamente presente no próprio texto, a questão é então perceber como ela “traduz” o outro e como faz com que o destinatário creia no outro que ela constrói. Em outros termos, tratar-se-á de descobrir uma retórica da sua alteridade em ação no texto, de capturar algumas de suas figuras e de desmontar alguns de seus procedimentos – em resumo, de reunir as regras através das quais se opera a fabricação do outro.²⁶

O interesse por essa pesquisa começou com o diário de Alvin Allen. Uma cópia deste documento foi entregue a mim por Ruy Carlos de Camargo Vieira, professor e

²⁴ MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. *A sensualidade como caminho: notas sobre diários e viagens*. In: Revista USP, São Paulo, n. 58, junho/agosto 2003, p. 138.

²⁵ HARTOG, François. op. cit., p. 49.

²⁶ *ibid.*, p. 228.

pesquisador na área de Engenharia, mas interessado também na História do Adventismo, como demonstra seu livro sobre a trajetória de Guilherme Stein Júnior, importante figura do adventismo em seus primórdios. O diário foi encontrado pelo professor Vieira numa pesquisa feita nos arquivos da IASD nos Estados Unidos.

A partir do diário, busquei outros documentos da igreja, que ampliaram as perspectivas do tema. Foi importante uma pesquisa no arquivo do Centro Nacional da Memória Adventista, criado em 1986. Desde 1992, este arquivo funciona no campus II do Unasp (Centro Universitário Adventista de São Paulo), em Engenheiro Coelho. O Centro atua não apenas como depositário de periódicos, livros raros, atas e outros documentos sobre o adventismo, mas seu diretor, pastor Alberto R. Timm, também estimula pesquisadores e líderes da igreja a participarem de simpósios temáticos para discutirem a História da IASD no Brasil.²⁷ Além disso, no acervo reunido pelo pastor Timm, encontram-se dissertações e teses produzidas pelo programa de pós-graduação em Teologia do Unasp, que ampliam perspectivas sobre o pensamento adventista.

No arquivo do Centro da Memória Adventista foi possível a consulta da *Revista Mensal* (publicada entre 1908 e 1930) e da *Revista Adventista* (publicada a partir de 1931). A finalidade dessas revistas é a publicação de textos doutrinários, de aconselhamento e de notícias do avanço do adventismo em território nacional.

Nessa perspectiva, de que maneira o discurso de expansão da “civilização” atravessa os escritos dos missionários adventistas no período em estudo? Como se apresentavam para o público as *representações* que se fizeram dos índios? Que tipos de ações entre os leitores eram incentivadas? É importante demonstrar como os adventistas pretendiam “civilizar”.

Outra referência importante, na busca de documentos, foi a obra de Floyd Greenleaf, reunida em dois volumes.²⁸ É um importante levantamento de fontes sobre as missões adventistas, numa abordagem sistematizada a partir de documentos oficiais da Igreja. Estas obras mostraram a necessidade de uma visita aos arquivos centrais do adventismo, nos Estados Unidos.

²⁷ Como exemplo de publicação resultante dos seminários temáticos, ver: TIMM, Alberto Ronald. (ed.) *A colportagem adventista no Brasil: uma breve história*. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventista, 2000.

²⁸ GREENLEAF, Floyd. *The Seventh-Day Church in Latin America and the Caribbean*. V. I/II. Berrien Springs Michigan: Andrews University Press, 1992.

O *General Conference Archives of the Seventh-Day Adventist Church* foi criado em 1973, na sede mundial da Igreja, atualmente em Silver Spring, Maryland. Esse fato se deu sete anos após o lançamento da *Seventh-Day Adventist Encyclopedia*²⁹, com mais de 2000 verbetes e colaboração de 700 pessoas, sendo preparada posteriormente uma ampliação e revisão dos dados. Em pesquisa realizada no referido arquivo foi possível encontrar cartas de vários missionários adventistas que trabalhavam na América do Sul, e escreviam para a sede mundial da Igreja, relatando suas experiências, necessidades e desenvolvimento do trabalho missionário. Recentemente, o arquivo central da IASD disponibilizou na internet as revistas adventistas publicadas nos Estados Unidos (*Review and Herald*, por exemplo), a partir de 1850, no *website* <http://ast.gc.adventist.org/>. Outras revistas, relatórios e documentos diversos também estão disponíveis para consulta neste *website*, que se tornou a principal referência para pesquisa sobre o adventismo.

Os mais importantes trabalhos sobre o Adventismo foram produzidos nos Estados Unidos, sobretudo a partir de universidades como a *Andrews University*, instituição adventista em Michigan. Nesta universidade, existe o *Adventist Heritage Center*, um importante centro de documentação de História dessa Igreja. Esse incentivo para a preservação e uso dos documentos tem como finalidade primordial realimentar a identidade coletiva, oferecendo um estoque simbólico e dinâmico para ser explorado de acordo com as circunstâncias do tempo presente.

Nas universidades brasileiras, alguns estudos foram feitos sobre os adventistas, como as teses de doutorado de José Jeremias de Oliveira Filho³⁰ e Haller Elinar Stach Schünemann³¹, além das dissertações de mestrado de Wagner Neves Rocha³², Edegard Silva Pereira³³ e Elder Hosokawa³⁴. Em especial, destacam-se dois trabalhos recentes: o de

²⁹ NEUFELD, Don F. (Ed.) *Seventh-day Adventist Encyclopedia*. Hagerstown, MD: RHPA, v.10 e v.11, 1996.

³⁰ OLIVEIRA FILHO, José Jeremias. *A obra e a mensagem: Representações simbólicas e organização burocrática na Igreja Adventista do Sétimo Dia*. Tese (Doutorado em Sociologia) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1972.

³¹ SCHUNEMANN, Haller E. S. *O Tempo do Fim: uma História Social da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil*. Doutorado (Ciências Sociais e Religião) – Universidade Metodista do Estado de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2001.

³² ROCHA, Wagner Neves. *O sábado e o tempo: análise de alguns aspectos simbólicos relativos à guarda do sábado na Igreja Adventista do Sétimo Dia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1972.

³³ PEREIRA, Edegard Silva. *Governo Eclesiástico: a burocracia representativa da Igreja Adventista do Sétimo Dia*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1998.

Hosokawa e o de Schünemann. O primeiro traz informações importantes sobre o desenvolvimento do adventismo no Brasil. Desde 1995 o autor reúne toda documentação possível sobre essa igreja, desde textos de periódicos até gravações de entrevistas, muitas delas não mencionadas em sua dissertação, já que seu estudo se dirigiu, sobretudo, à importância do Colégio Adventista Brasileiro em Santo Amaro. O fornecimento desses materiais foi também fundamental para uma pesquisa sobre os missionários adventistas e seus projetos para alcançar povos indígenas. Já o trabalho de Schünemann faz uma ampla análise histórica e sociológica do desenvolvimento do adventismo no Brasil, tanto no aspecto organizacional como doutrinário.

Um estudo como este não pode deixar de destacar trabalhos da Antropologia Social sobre povos indígenas. A partir da segunda parte desta tese, para cada caso analisado há importantes referências sobre a sociedade e a cosmologia dos povos que os adventistas representaram em suas publicações.

É importante ressaltar que o interesse aqui não é o de privilegiar a perspectiva indígena e/ou denunciar a morte de índios em decorrência do alastramento de epidemias suscitado pelo aldeamento ou a destruição de elementos culturais que teriam provocado a morte dos índios enquanto grupo cultural específico.

Entretanto, como aponta John Monteiro³⁵, não se pode negar que as sociedades indígenas sofreram, no encontro com a colonização européia, perdas monumentais. No entanto, ainda segundo o autor, a perspectiva que insiste na construção de uma imagem dos índios enquanto vítimas acaba ocultando os múltiplos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração de identidades indígenas que informavam e direcionavam as maneiras pelas quais diferentes segmentos sociais nativos se posicionavam diante das situações de contato.

Apesar do objetivo desta tese não ser o de analisar a questão das identidades indígenas, o que interessa aqui reter da argumentação tecida por John Monteiro é que para compreender as relações mantidas entre índios e não-índios faz-se necessário atentar para a multiplicidade de posicionamentos em decorrência da existência de segmentos indígenas

³⁴ HOSOKAWA, Elder. *Da Colina, Rumo ao Mar - Colégio Adventista Brasileiro em Santo Amaro - 1915-1947*. Dissertação (Mestrado em História Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, 2001.

³⁵ MONTEIRO, John Manuel. *Armas e Armadilhas*. In: NOVAES, Adauto. *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

diversos. Isso nos permite sair da chave da denúncia e analisar os processos implícitos nas relações interculturais, buscando compreender o que move e quais são os elementos que permitem sua existência.

É importante ressaltar que nem os índios nem os missionários constituem todos homogêneos. As posições podem mudar de acordo com o contexto e com os interesses em pauta em determinados momentos.

No que se refere à idéia de conversão religiosa, torna-se aqui inútil perguntar sobre a natureza ou veracidade desse processo. Em sua pesquisa, Aparecida Vilaça defende a idéia de que a conversão está fundada na possibilidade de se tomar o cristianismo como um conjunto de aspectos – que inclui rituais, dogmas e mitos – que não funcionam, necessariamente, como um todo coeso, ou seja, que se desmembram e ganham feições particulares nos diferentes contextos culturais. Quando uma pessoa se diz crente ou convertida ao cristianismo protestante, ela está, antes de tudo, dizendo-se membro de determinada comunidade. Para isso será necessário que cumpra certos rituais, o que não quer dizer necessariamente que ele tenha compreendido ou aceitado a doutrina da igreja, pelo menos do modo como desejariam os missionários. Robert Hefner mostra que as doutrinas e os significados formais podem ter pouco a ver com os motivos das pessoas para adotarem determinada religião, e que geralmente o conhecimento das doutrinas é restrito aos especialistas.³⁶ Por isso, ao invés de se perguntar sobre a natureza da conversão, neste estudo a idéia é investigar os critérios que os missionários levam em consideração para falar a respeito do “sucesso” ou “fracasso” de seu trabalho.

O tema escolhido para pesquisa é vasto e poderia ser tratado de inúmeras maneiras. A gama de possibilidades que oferece é, no entanto, um fator que ajuda e aporta complicações, pois, por ser de uma riqueza de dados impressionante, implica na escolha de certos caminhos em detrimento de outros e obriga a trabalhar com dados cujas dimensões são absolutamente desiguais.

A partir do material disponível e dos objetivos iniciais da pesquisa, gradualmente foi se estruturando uma maneira para distribuição dos capítulos. Optei nesta tese por apresentar, no capítulo 1 e 2, o desenvolvimento do adventismo nos Estados Unidos e suas

³⁶ VILAÇA, Aparecida. *Cristãos sem Fé: alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova)*. In: WRIGHT, Robin Michel (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999, p. 151.

principais doutrinas, além da produção editorial no período em estudo. Quando se trata dos primórdios do adventismo na América do Sul, privilegiei o desenvolvimento institucional da IASD no Brasil. Os dois capítulos iniciais foram agrupados na **primeira parte** da tese. Aspectos mais específicos sobre a origem do adventismo no Peru e Guiana aparecem nos capítulos 3 e 4, respectivamente, que compõem a **segunda parte** do trabalho.

O capítulo 3 foi dedicado ao estudo de um caso paradigmático do adventismo: as missões organizadas por Fernando Stahl, principalmente entre grupos Aymara e Ashaninka, um caso amplamente difundido no meio adventista. Já o capítulo 4 foi dedicado ao estudo do adventismo na chamada *Gran Sabana*, área fronteiriça entre Brasil, Guiana e Venezuela. Destaca-se nesse caso a Guiana, pois foi a partir da capital, Georgetown, que se iniciou o projeto de alcançar índios na região do Monte Roraima, principalmente grupos de Pemom. Na medida do possível, a partir das possibilidades oferecidas pelas fontes e obras de referência, missões adventistas no Peru e Guiana foram analisadas com certa profundidade, procurando-se destacar suas peculiaridades. Apesar de diferentes, esses dois casos foram agrupados na segunda parte deste trabalho por que representaram para os adventistas projetos de “sucesso” missionário, pois houve muitos batismos entre grupos indígenas. Além disso, muitos relatos sobre as conversões destes povos foram veiculados nas revistas da igreja.

A **terceira parte** da tese foi dedicada a um caso de missão entre índios no Brasil, especificamente no rio Araguaia, e todas as expectativas de sucesso que o pastor Alvin Nathan Allen tinha em relação ao povo Karajá. O objetivo do capítulo 5 é caracterizar o início da missão no Araguaia, e a situação da região na década de 1920. Por fim, o capítulo 6 trata da forma como a experiência de Allen no Araguaia confrontou as *representações* que possuía com a dificuldade de conversão entre os índios. Em todos os capítulos, é importante o debate em torno das *representações* elaboradas e da tentativa de preservar a *memória* dos feitos missionários.

A opção de dedicar dois capítulos para o caso da missão no Araguaia, entre os Karajá, se deve à variedade de documentos e obras de referência disponíveis. Além disso, é importante destacar a relação entre órgãos do Estado, como o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), com a IASD.

O caso específico dos adventistas entre os Karajá foi discutido na pesquisa do antropólogo e historiador André Amaral de Toral.³⁷ Em seu trabalho de campo, que começou em meados de 1978, o autor fez um amplo estudo sobre as aldeias Karajá. Incluiu também uma história das agências de contato na região do Araguaia, como as missões religiosas. É uma referência fundamental para uma análise da sociedade indígena que os adventistas encontraram em fins dos anos 20.

Além de informações e análises distribuídas em sua dissertação, conhecendo os propósitos dessa pesquisa, Toral forneceu informações sobre a existência de relatórios de funcionários do SPI falando sobre os adventistas no Araguaia. Obtive este material em pesquisa realizada nos arquivos do Museu do Índio, no Rio de Janeiro.

Por fim, Toral disponibilizou um relatório de delimitação de terras da aldeia Fontoura. Trata-se de um material bastante interessante do autor, pois traz o mais importante histórico da missão adventista na região do Araguaia.³⁸ Apesar de não ter acesso à documentação denominacional adventista trabalhada neste estudo, suas análises são bastante criteriosas. Soma-se a isso a experiência que possui entre os Karajá, o que lhe permitiu a obtenção de depoimentos orais da população sobre os adventistas nas últimas três décadas.

Outro aspecto que justifica a redação de dois capítulos para o caso da missão adventista no Araguaia foi a possibilidade de uma viagem de três semanas, em julho de 2003, às aldeias Karajá de Santa Isabel, Fontoura, São Domingos, Wataú, JK e Macaúba. Pude também visitar as cidades de São Félix do Araguaia, Santa Teresinha e Luciara.

Embora esta pesquisa não se ampare num trabalho de campo, considerei importante conhecer alguns dos lugares descritos em todos os relatos sobre o Araguaia, como os que foram produzidos por missionários, viajantes, antropólogos, entre outros. Além disso, foi possível conhecer um pouco mais da sociedade Karajá na atualidade. Por fim, em dezembro de 2004, realizei uma viagem para algumas cidades de Goiás que aparecem no diário de Allen, entre elas, a cidade de Goiás e Aruanã (antiga Leopoldina).

³⁷ TORAL, André Amaral de. *Cosmologia e sociedade Karajá*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

³⁸ id. RELATÓRIO DE IDENTIFICAÇÃO e Delimitação da TI Cacique Fontoura. Portaria FUNAI nº 594 de 18/07/2001 e nº 670 de 14/08/2001 destinada ao grupo indígena Karajá. 2002.

Tendo como base todas as obras mencionadas, além das contidas na bibliografia, nesta pesquisa analiso o projeto missionário adventista em diferentes regiões da América do Sul. O conjunto formado pelos documentos, entendidos como fontes configuradas em um tempo e campo específicos, contribuíram para a formação de um espaço discursivo com características peculiares. Assim, as marcas próprias do discurso missionário adventista são constitutivas do espaço denominacional ao qual pertence. A análise desse discurso procura se desenvolver tomando o conjunto de dados neles presentes, no intuito de avançar no texto em si, procurando a especificidade das práticas proselitistas dos adventistas. Para isso, selecionei vários fragmentos discursivos que se tornaram ilustrativos para esclarecer os objetivos propostos.

Dessa maneira, acredito que esta investigação contribua para o debate sobre as *representações* dos povos indígenas, elaboradas entre as diversas denominações cristãs, além de suas conseqüentes práticas. Entender as peculiaridades dos diversos movimentos dentro do cristianismo é uma tarefa necessária quando tratamos de sua atuação em territórios indígenas. Ciente das limitações que esta pesquisa oferece, espero que o material reunido levante novos questionamentos e novos objetos na pesquisa em História.

PARTE 1

ADVENTISMO: ORIGENS E MISSÕES

CAPÍTULO 1

ORIGENS E PRINCÍPIOS DO ADVENTISMO

A IASD possui em seu nome duas marcas do movimento: sua ênfase escatológica, apresentando o fim da história por meio da segunda vinda de Jesus à 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.³⁹

Existem diversas formas de classificação dos grupos cristãos. O historiador Elder Hosokawa 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 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 afinidades 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.⁴⁰

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 à Terra e a guarda dos dez mandamentos, tal como expressos no texto bíblico de Êxodo, capítulo 20.

Esse caráter distintivo da IASD explica a sua rejeição a participar de missões de caráter interdenominacional. Seu proselitismo se faz de maneira independente, buscando alcançar áreas de influência católica, protestante ou sem presença cristã. Apesar disso, faço

³⁹ ver o site de estatísticas da IASD: <http://ast.gc.adventist.org>, consultado em 15/12/2005.

⁴⁰ HOSOKAWA, Elder. *Da Colina, Rumo ao Mar - Colégio Adventista Brasileiro em Santo Amaro - 1915-1947*. Dissertação (Mestrado em História Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, 2001, p. 11 e 12.

como o antropólogo Ronaldo Almeida, que enquadrou os adventistas no espectro das missões evangélicas.⁴¹

A seguir apresento alguns aspectos relevantes da formação da IASD, sua estrutura organizacional e doutrinas e seu desenvolvimento na América do Sul e Brasil. Apesar da variedade bibliográfica que utilizo, restam ainda autores importantes, que não foram incluídos por que o intuito aqui é uma exposição geral da IASD. Procuro me orientar a partir da noção de *autocompreensão* da igreja: ao se estudar a instituição vista por seus próprios membros, é possível analisá-la como se manifesta inserida em uma realidade temporal e espacial.

1.1. Formação do adventismo nos Estados Unidos.

A partir da década de 1960, professores das universidades adventistas nos Estados Unidos ampliaram os estudos com teor acadêmico sobre o adventismo, minimizando o caráter apologético das publicações oficiais da igreja. Um período que estimulou maior produção sobre o adventismo foi o ano de 1994, que marcou o 150º aniversário do chamado “Desapontamento de 22 de outubro de 1844”, que será visto adiante. Além de analisar o contexto sócio-cultural em que o adventismo surgiu, essas obras foram importantes para um levantamento minucioso da documentação da IASD desde o século XIX. Um exemplo sobre esse ambiente de reavaliação da História da Igreja é o que ocorreu com o professor adventista Everett Dick. Em 1994 foi publicada a obra deste pesquisador, resultado de uma Tese de Doutorado na Universidade de Wisconsin em 1930, sobre o movimento milerita, de onde saiu o adventismo. Na ocasião, os esforços por encontrar uma editora adventista que publicasse sua obra foram barrados pelos líderes da igreja, que sentiam que unicamente uma obra apologética devesse ser considerada. Levou mais de seis décadas até que o estudo de Dick fosse publicado, pela editora da *Andrews University*, instituição adventista em Michigan⁴². A obra inclui um prefácio e um ensaio histórico escrito por Gary Land, historiador adventista da mesma universidade. Dessa maneira, muitas das recentes

⁴¹ ALMEIDA, Ronaldo Romulo Machado. *Traduções do Fundamentalismo Evangélico*. São Paulo: USP, Tese (Doutorado), Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, 2002, p. 88.

⁴² DICK, Everett. *William Miller and the Advent Crisis, 1831-1844*. Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1994.

publicações acadêmicas sobre a história da IASD apresentam certo grau de diversidade em suas perspectivas.

Para uma exposição geral sobre o adventismo, 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 a o patrocínio estatal da igreja, os anabatistas rejeitaram ambas as doutrinas. Em vez disso, pregavam que o batismo deveria ser posterior a uma aceitação pela fé da mensagem cristã e que Estado e Igreja deveriam estar separados. 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 começo do século XIX, a influência anabatista se manifestou em especial no que foi chamado de “restauracionismo”. Em conformidade com uma *representação* positiva da igreja primitiva, pregava-se a necessidade de restauração de todos os ensinamentos do Novo Testamento, que teriam sido abandonados ao longo da História. Os restauracionistas, dessa forma, rejeitavam a idéia de que a Reforma havia acontecido apenas no século XVI, mas diziam que ela aconteceria até que todos os ensinamentos bíblicos fossem restaurados nas igrejas. Esse pensamento restauracionista priorizava, portanto, uma leitura literal e radical da Bíblia, que deveria ser a única regra para fé e prática dos crentes.⁴³

Uma outra influência sobre diversos movimentos religiosos nos Estados Unidos do século XIX foi a teologia Metodista, cuja ênfase no livre-arbítrio ensinava que todos poderiam ter acesso à salvação, diferente da teologia calvinista, que restringia a salvação apenas aos predestinados.⁴⁴

O puritanismo também exerceu uma forte influência nas igrejas do século XIX, não apenas por sua ênfase na Bíblia e no dever de obedecer à lei, mas também por reforçarem a observância do domingo como dia de repouso semanal. A concepção puritana ensina que o cristianismo deve reformar a sociedade, por isso muitos puritanos tentaram assumir funções

⁴³ KNIGHT, George R. *Em Busca da Identidade*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005, p. 29 e 30.

⁴⁴ *ibid.*, p. 31.

no Estado para legislar em questões de moralidade, e isso incluía o incentivo para a criação de leis dominicais, onde o comércio, por exemplo, deveria ser fechado nesse dia. Essa ênfase num dia de repouso semanal influenciou um aspecto importante da doutrina da IASD, que é a guarda do sábado.⁴⁵ Esta doutrina, por sua vez, fez dos adventistas defensores da liberdade religiosa, para evitar os prejuízos num contexto religioso de grande ênfase no descanso dominical.

Influências dos movimentos intelectuais do século XVIII estiveram presentes nos movimentos religiosos estadunidenses do século XIX. Abordagens racionais atingiam fortemente a religião, seja para criticá-la ou para enfatizar uma abordagem lógica no estudo da Bíblia. Por exemplo, 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.⁴⁶

Junto a todas essas características da religiosidade estadunidense, havia uma certa idéia de democracia que ensinava que qualquer pessoa poderia ter acesso a formulações teológicas. Isso deslocava a autoridade dos eruditos e acadêmicos bíblicos, e dava a leigos a possibilidade de conduzirem movimentos religiosos.

A partir desse cenário religioso, torna-se mais compreensível a influência de um movimento milenarista, iniciado por William Miller (1782-1849), um leigo batista, fazendeiro de Low Hampton, New York, que de certa maneira ilustra o perfil de um estudioso da Bíblia nos Estados Unidos do século XIX. A IASD é um desdobramento desse movimento milenarista, que ficou conhecido como milerita. Movimentos que interpretavam o “milênio” sempre existiram na tradição cristã, e se referem à crença num reino vindouro de Cristo – reino este que deve durar mil anos, entendidos literalmente ou simbolicamente.⁴⁷

Nas últimas duas décadas, cresceu o interesse de pesquisadores sobre o movimento milerita. Historiadores, sociólogos, antropólogos, críticos literários, entre outros, buscam no

⁴⁵ *ibid.*, p. 34.

⁴⁶ *ibid.*, p. 33

⁴⁷ DELUMEAU, Jean. *Mil Anos de Felicidade: uma História do Paraíso*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 18.

milerismo explicações para a sociedade e cultura estadunidense do século XIX. Os Estados Unidos, nesse momento, foi um espaço privilegiado onde se desenvolveram diferentes expectativas escatológicas. Como exemplo de estudo que discute o milerismo, destaca-se a coletânea organizada por Ronald Numbers e Jonathan Butler.⁴⁸ O milerismo é, segundo os pesquisadores, um dos mais famosos movimentos milenaristas da História dos Estados Unidos.

Por volta de 1800, começou uma série de movimentos reavivalistas conhecidos como o *Segundo Grande Despertamento* (1790-1830). O *Primeiro Grande Despertamento* ocorreu a partir de 1734, quando o excesso emocional caracterizou a vida religiosa nos Estados Unidos. Porém, a revolução americana e a formação de um governo liberal levaram a sociedade a uma crescente secularização.

Contra essa tendência na sociedade estadunidense, o Segundo Grande Despertamento trouxe vários pregadores, que odiavam acadêmicos e repetiam que todo cristão tinha o direito de interpretar a Bíblia, sem se submeter a especialistas em Teologia, conforme foi apresentado anteriormente. Esse clima possibilitou a popularização de interpretações bíblicas que propunham novos modelos proféticos.

Esse movimento complexo afetou todas as denominações, especialmente os batistas e metodistas, que se tornaram os maiores grupos protestantes da América do Norte. No início, esse novo cristianismo limitava-se às camadas mais pobres e menos instruídas, porém na década de 1840 chegou à classe média por obra de Charles Finney (1792-1875), uma figura importante no panorama religioso dos Estados Unidos. Esse tipo de religiosidade, baseado na leitura literal da Bíblia e destinada a converter a nação secular a Cristo, se tornou predominante em seu país no século XIX.⁴⁹

Muitos protestantes passaram a lutar pelo ideal de um país melhor, fazendo campanhas contra a escravidão, o uso de álcool e a opressão dos grupos marginalizados. Organizações voluntárias dedicavam-se a causas como educação religiosa, abolicionismo, temperança, distribuição de Bíblias e o financiamento de missões nacionais e estrangeiras.

⁴⁸ BUTLER, Jonathan M. NUMBERS, Ronald L. *The Disappointed: Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1993.

⁴⁹ ARMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus: o Fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 113.

Nesse contexto, escritores protestantes começaram a publicar materiais anunciando a volta de Jesus à Terra. Vários movimentos religiosos surgiram nesse período, como a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias e as Testemunhas de Jeová, respectivamente em 1830 e 1884. Diferentes grupos religiosos não institucionalizados também se formaram.

Em relação ao *milenarismo*, a única passagem bíblica que fala diretamente sobre um milênio é Apocalipse 20. Os grupos religiosos geralmente interpretam o milênio de três maneiras. O *pré-milenialismo* aguarda a segunda vinda de Cristo como uma decisiva intervenção divina na Terra, que inaugura um período de mil anos. O *pós-milenialismo* coloca o retorno de Cristo após o milênio – o Espírito de Cristo reinará sobre a Terra através da atividade da Igreja por um período de mil anos, até que sua literal presença se manifeste. Finalmente, o *a-milenialismo* diz que o milênio é um símbolo geral para a Era Cristã.⁵⁰

O *pós-milenialismo* se tornou muito popular entre as igrejas estadunidenses, tanto no Primeiro como no Segundo Grande Despertamento. Muitos acreditavam que estavam entrando no milênio anunciado em Apocalipse 20. Charles Finney fez, em suas pregações, a conexão entre a reforma espiritual do despertamento e o milênio.

Embora o *pós-milenialismo* tenha sido dominante entre os protestantes estadunidenses, o *pré-milenialismo* conseguiu se difundir. Duas escolas de pensamento dividiram esse grupo: o *historicismo* e o *futurismo*.

Os intérpretes historicistas viam as profecias dos livros de Daniel e Apocalipse como símbolos do desenvolvimento da História Cristã desde os escritores bíblicos até a segunda vinda de Jesus. Eles acreditavam que as profecias mostravam a seqüência de impérios no mundo antigo, a queda de Roma e a emergência do papado como o anticristo, o perseguidor da verdadeira fé. Já os intérpretes futuristas viam o cumprimento das profecias no futuro, durante um breve período antes da segunda vinda de Jesus.⁵¹

No século XIX, a maior manifestação da interpretação historicista das profecias apocalípticas nos Estados Unidos foi o movimento milerita. Este se desenvolveu nos anos 1830, com pelo menos 50 mil leigos, com a participação de pessoas de várias igrejas

⁵⁰ MORGAN, Douglas. *Adventism and the American Republic: the public involvement of a major apocalyptic movement*. The University of Tennessee Press Knoxville, 2001, p. 4.

⁵¹ *ibid.*, p. 6.

protestantes. Miller iniciou suas pregações de caráter pré-milenialista, atraindo a atenção sobretudo no Nordeste dos Estados Unidos.

Estudiosos da vida de Miller dizem que, a partir de 1816, ele começou um período de intensivo e sistemático estudo da Bíblia. Sua metodologia foi um estudo sequencial, “verso por verso”, do texto bíblico. Em 1818, após estudar as profecias dos livros de Daniel e Apocalipse, convenceu-se de que Cristo logo voltaria, provavelmente em 1843. Seria o fim da História, e o início do milênio.⁵² Havia uma sintonia entre as idéias de Miller e o pensamento de seus contemporâneos quanto à interpretação dos tempos proféticos, que interpretavam profecias bíblicas com base em eventos históricos. Dessa maneira, Miller era bastante influenciado por tudo que lera e ouvira.⁵³ O movimento que conduziu enfatizava uma só doutrina: a volta visível, literal e pré-milenial de Jesus nas nuvens do Céu.⁵⁴

Marcar datas a partir de textos bíblicos não era novidade nos Estados Unidos. O diferencial de Miller naquele contexto foi a popularidade que suas idéias alcançaram. O movimento milerita produziu a idéia de que as profecias poderiam ser interpretadas com precisão matemática. A verdade precisava de demonstração lógica e sistemática. Para Paul Boyer, numa pesquisa importante sobre crenças apocalípticas na História dos Estados Unidos, o movimento de Miller era “democrático”: todos podiam interpretar a Bíblia livremente, e eram incentivados a contestar seus cálculos e apresentar teorias próprias.⁵⁵ Ele associava eventos históricos às profecias e, ao invés de reivindicar a autoridade de um profeta ou de ter recebido nova revelação, ele explicava como cada pessoa poderia ter acesso à “verdade” que ele havia encontrado. Todo contexto de reavivalismo fortaleceu grandemente o argumento de Miller.⁵⁶

Para as finalidades deste trabalho, não há necessidade de discorrer sobre as especificidades da argumentação profética de Miller. No entanto, é importante saber que,

⁵² TIMM, Alberto R. *O Santuário e as Três Mensagens Angélicas: Fatores Integrativos no Desenvolvimento das Doutrinas Adventistas*. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventista, 1999, p. 16 e 17. Ver também DOAN, Ruth Alden. *Millerism and Evangelical Culture*. In: BUTLER, Jonathan M. NUMBERS, Ronald L., op. cit., p. 120.

⁵³ SCHUNEMANN, Haller E. S., *Análise da formação de uma ideologia religiosa: o caso da Igreja Adventista do Sétimo Dia*. In: Estudos de Religião, Ano XVII, nº 25, São Bernardo, SP: Umesp, dezembro de 2003, p. 86.

⁵⁴ KNIGHT, George R. op. cit., 2005, p. 42.

⁵⁵ BOYER, Paul. *When Time Shall Be no More: Prophecy Belief in Modern American Culture*. (Cambridge, Mass., e Londres, 1992), p. 83-84.

⁵⁶ ROWE, David. L. *Millerites: A Shadow Portrait*. In: BUTLER, Jonathan M. NUMBERS, Ronald L., op. cit., p. 13.

para o cálculo de 1843, Miller baseou-se na passagem de Daniel 8:14: “*Até duas mil e trezentas tardes e manhãs, e o santuário será purificado*”. Miller interpretou que a expressão “purificação do santuário”, nessa passagem, refere-se à purificação da Terra pelo fogo, por ocasião do retorno de Cristo. Explicava os 2.300 dias como “proféticos”, seguindo a crença comum no período de que um dia profético equivalia a um ano. O ano inicial para contar seria 457 a.C., ano em que se deu a ordem de reconstrução de Jerusalém.⁵⁷ O teólogo adventista Alberto Timm possui uma Tese de Doutorado com um minucioso estudo do desenvolvimento doutrinário da IASD entre 1844 e 1863, utilizando principalmente fontes primárias, inclusive mileritas. A respeito deste tema, o autor sintetiza o alcance do milerismo:

Em agosto de 1831, após estudar as Escrituras por quinze anos, Miller apresentou sua primeira conferência pública sobre o Segundo Advento, em Dresden, Nova York. Essas palestras foram o ponto inicial de uma atarefada carreira de pregador itinerante. Inicialmente, Miller permaneceu como pregador solitário cuja mensagem profética restringia-se às pequenas cidades e comunidades rurais do Estado de Nova York, Nova Inglaterra e Leste do Canadá. Sua influência começou a aumentar, contudo, no final da década de 1830, quando outros ministros começaram a unir-se a Miller na propagação da esperança do advento. Indivíduos como o conexcionista cristão Joshua V. Himes (1805-1895), o metodista Josiah Litch (1809-1886) e o presbiteriano/congregacionista Charles Fitch (1805-1844) desempenharam um papel crucial em transformar o milerismo em um dos movimentos religiosos mais influentes da América do Norte, em meados do século XIX.⁵⁸

Em 1840, Joshua Himes publicou em Boston a primeira revista sobre o retorno de Cristo, a *Advent Herald*, mais tarde *Signs of the Times*. Miller foi assim introduzido nos grandes centros urbanos, incluindo Nova York, onde foi impresso o jornal diário *Midnight Cry*, atingindo em 1842 a tiragem de 600 mil cópias. Himes encontrou Miller pela primeira vez em Exeter, New Hampshire, em 1839. Era um homem religioso, engajado em movimentos abolicionistas no país.⁵⁹

Durante treze anos, Miller pregou intensamente sobre o retorno de Cristo. Sua cronologia conjugava a história secular com a história sagrada, estabelecendo o período em

⁵⁷ HOSOKAWA, op. cit., p. 35. Para maiores informações sobre o Milerismo e suas interpretações proféticas, ver: KNIGHT, George R. *Millennial Fever and the End of the World*. Boise Idaho: Pacific Press Publishing Association, 1993.

⁵⁸ TIMM, Alberto R. op. cit., 1999, p 17 e 18.

⁵⁹ ARTHUR, David T. *Joshua V. Himes and the Cause of Adventism*. In: BUTLER, Jonathan M. NUMBERS, Ronald L, op. cit., p. 38 e39.

que Cristo voltaria à Terra. Em janeiro de 1843, estudando o calendário judaico, novo cômputo levou Miller a afirmar que o retorno de Cristo seria entre 21 de março de 1843 e 21 de março de 1844. Muitos dos seguidores das idéias de Miller começaram a sofrer rejeição em suas igrejas de origem.

No período apontado pela interpretação profética, muitos se desfizeram de suas posses, querendo desprender-se de seus bens terrenos para o encontro de Jesus, que voltaria em breve. O grande uso de textos bíblicos por Miller em suas pregações contribuía para que sua mensagem tivesse forte apelo a uma platéia que acreditava na veracidade da Bíblia. Em 18 de abril de 1844 veio a primeira grande decepção e muitos, não resistindo, abandonaram as idéias de Miller.

O movimento sofreu um forte abalo, mas não se desintegrou totalmente. Samuel Snow (1806-1870), partidário das idéias mileritas, estudando as festas judaicas, reinterpretou que o cumprimento da profecia dos 2300 anos se daria na ocasião correspondente a uma cerimônia judaica chamada de Dia da Expição, que ocorria no décimo dia do sétimo mês. Fazendo os cálculos, eles apontavam que, no calendário gregoriano, esta data do calendário judaico ocorreria em 22 de outubro de 1844, o que fez surgir uma nova agitação.⁶⁰

Em 22 de outubro de 1844 ocorreu o que ficou conhecido como o *Grande Desapontamento*. Cristo não veio nas nuvens, como aguardavam os mileritas, e assim eles se encontraram em meio a uma repentina crise de identidade. Entre 1844 e 1848, o milerismo se fragmentou em diferentes grupos que interpretaram os acontecimentos de 22 de outubro de maneiras diversas. William Miller se retirou para uma fazenda, até sua morte em 1849. Apesar disso, seus escritos revelam que até o fim da vida continuou acreditando na volta de Cristo.

Os mileritas que continuaram acreditando no segundo advento ficaram divididos ao redor das interpretações da “porta aberta” e da “porta fechada” da experiência de 1844. O primeiro grupo cria que as chances para a humanidade se salvar não acabaram no ano do desapontamento, e sugeriram outras datas para a volta de Cristo. O segundo grupo cria que

⁶⁰ SCHUNEMANN, Haller E. S., *O Tempo do Fim: uma História Social da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil*. Doutorado (Ciências Sociais e Religião) – Universidade Metodista do Estado de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2001, p. 28. ver também ARTHUR, David T, op. cit., p. 51.

o tempo que Deus concedeu à humanidade para o arrependimento terminou em 1844, pois consideravam os cálculos mileritas corretos.⁶¹

Um grupo de mileritas da “porta fechada”, de Port Gibson, Nova York, continuou os estudos sobre o advento de Cristo. Hiram Edson, um dos membros desse grupo, argumentou que o problema não era a data, mas a interpretação do que ocorrera. Sem entrar nas minúcias teológicas para explicar os argumentos, é importante saber que Hiram Edson defendeu a idéia de que o conceito de “purificação do santuário” da profecia de Daniel 8 ocorreria no Céu, quando Cristo apagaria pecados.⁶² O erro de Miller teria sido a idéia de que a purificação do santuário representava a segunda vinda de Jesus, quando o santuário (o planeta Terra) seria purificado. Para Edson e seus colaboradores, as profecias não falharam, mas os mileritas teriam se equivocado na compreensão do que realmente ocorrera em 22 de outubro de 1844. Esse pensamento foi elaborado progressivamente por um grupo que mais tarde se tornou a IASD.⁶³ Até meados de 1850, esses adventistas continuaram a crer na idéia da “porta fechada”, levando-os a pregar apenas àqueles que anteriormente haviam se unido ao movimento milerita. Durante esse período ocorreu uma reinterpretação do sistema profético milerita.

Pelo desenvolvimento das pregações mileritas, pode-se pensar que seus adeptos eram apenas pessoas pobres e desesperançadas. No entanto, deve-se levar em conta que a pregação do retorno literal de Cristo à Terra, pondo fim à história humana e inaugurando seu reino milenar, não era uma idéia distante do imaginário da maior parte de seus ouvintes, incluindo pessoas instruídas.⁶⁴

As estimativas sobre o número de adeptos do milerismo são muito imprecisas, com dados que variam de dez mil a um milhão de pessoas. Essa imprecisão se deve à inexistência de registros formais, já que o movimento milerita não se constituiu numa organização institucionalizada. De qualquer maneira, segundo David Rowe, o movimento milerita pode ser caracterizado como um movimento de massa.⁶⁵ O mesmo autor demonstra que, no Estado de Nova York, a maioria dos mileritas não poderia ser considerada pobre. A

⁶¹ TIMM, Alberto R. op. cit., 1999, p. 54 a 56.

⁶² LAND, Gary. (Ed.) *Adventism in America*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986, p. 39.

⁶³ SCHUNEMANN, Haller E. S., op. cit., 2003, p. 92.

⁶⁴ id., op. cit., 2001, p. 29.

⁶⁵ ROWE, David L. *Millerites - a shadow portrait*. In: BUTLER, Jonathan M. NUMBERS, Ronald L. op. cit., p. 02

partir de dados dos censos de pessoas que se declararam mileritas, e também a partir da relação das pessoas que assinaram os periódicos adventistas, verificou-se que eram na maior parte proprietários de terras. Quando o movimento atingiu as cidades, muitos comerciantes aderiram à pregação do segundo advento. Dessa maneira, o milerismo era atrativo à sociedade estadunidense, marcada pelo pensamento puritano.

É importante destacar que muitos mileritas eram ativos defensores do movimento abolicionista. É o caso de Joshua V. Himes, Charles Fitch e Joseph Bates. De qualquer maneira, o milerismo fez pouco para o avanço de movimentos de reforma social, como era o caso do movimento abolicionista.⁶⁶

Os principais colaboradores na formação do adventismo do sétimo dia podem ser agrupados em dois segmentos. O primeiro refere-se aos colaboradores doutrinários que influenciaram o movimento, mas não se integraram a ele. Suas contribuições foram consideradas “verdades” trazidas para a continuação da pregação do segundo advento. O segundo compõe-se daqueles que tiveram participação ativa no estabelecimento do grupo. No segundo grupo destacam-se Joseph Bates, James White e Ellen White.

Joseph Bates (1792-1872), nascido em Rochester, Massachussets, foi uma grande influência na definição das doutrinas adventistas sabatistas nos anos formativos do movimento. Por ter sido milerita, adotou a doutrina da segunda vinda de Cristo pessoal, visível e pré-milenária. Em 1845 aceitou a guarda do sábado como ainda vigente para os cristãos, influenciando muitos outros adventistas neste aspecto. Sua ocupação profissional durante vários anos esteve ligada à Marinha Mercante. Foi também líder do movimento de temperança no Estado onde nasceu. Sua autobiografia, publicada em 1877, é uma fonte importante para o estudo das viagens que realizou como marinheiro, e dentre os diversos países visitados, destaca-se o Brasil.⁶⁷

A observância do sábado foi aceita por alguns mileritas pela influência de Rachel Oakes (1809-1868) e pelo programa missionário dos batistas do sétimo dia.⁶⁸ Bates aceitou a questão apresentada por Rachel em torno do sábado, publicando textos sobre o tema.

⁶⁶ GRAYBILL, Ronald D. *The Abolitionist-Millerite Connection*. In: BUTLER, Jonathan M. NUMBERS, Ronald L. op. cit., p. 149-150.

⁶⁷ A biografia de Bates pode ser lida em <<http://www.earlysda.com/bates/joseph-bates1.html>> , consultado em 12/06/2006.

⁶⁸ Para um estudo antropológico sobre a guarda do sábado, ver: ROCHA, Wagner Neves. *O sábado e o tempo: análise de alguns aspectos simbólicos relativos à guarda do sábado na Igreja Adventista do Sétimo Dia*. Rio de Janeiro, Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Museu Nacional, 1972.

James e Ellen White ao lerem as publicações em 1846 se convenceram de sua veracidade. Entre 1844 e 1851, os então adventistas sabatistas foram construindo sua identidade, com um número aproximado de 200 pessoas.

James White (1821-1881), nascido em Palmyra, Maine, participou do movimento milerita. Após a decepção de 1844, conheceu a jovem milerita Ellen Harmon, com quem se casou. Foi um grande estimulador na divulgação de publicações adventistas.

Ellen White (1827-1915), nascida em Gorham, Maine, sem dúvida foi a maior influência sobre o movimento adventista sabatista. Na época de sua morte, sua produção literária totalizava cem mil páginas, incluindo cartas, diários, artigos para periódicos, folhetos e livros.⁶⁹ Em dezembro de 1844, ainda solteira, teria recebido sua primeira “visão”, sendo gradualmente aceita como uma “profetisa” entre os adventistas sabatistas. Tais “visões” ajudam 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.⁷⁰ Os estudos sobre seus escritos são, em sua maioria, produção 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 plágio de outras obras importantes do século XIX.⁷¹ Outro autor que teceu críticas a White é Ronald Numbers, com seus estudos que tratam da produção da autora sobre a saúde e alimentação.⁷² Por sua vez, pesquisadores adventistas procuraram rebater tais críticas à inspiração profética de White em obras como a de Herbert Douglass⁷³, Leonard Brand e Don S. MacMahon⁷⁴. Nessa discussão, existem outras obras, que não estão aqui citadas.

Na vasta obra de Ellen White, destacam-se três séries de livros sobre a Bíblia e escatologia: *Spiritual Gifts* (1858-1864), *Spirit of Profecy* (1874-1884) e a série *Conflito*

⁶⁹ DOUGLASS, Herbert E. *Mensageira do Senhor: o Ministério Profético de Ellen G. White*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2001, p. 108.

⁷⁰ Ver: www.whiteestate.org, website oficial da IASD sobre as obras de Ellen G. White.

⁷¹ REA, W. *The White Lie*. Turlock, CA: M&R Publications, 1982.

⁷² NUMBERS, Ronald L. *Prophetess of Health: Ellen G. White and the Origins of Seventh-day Adventist Health Reform*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1992.

⁷³ DOUGLASS, Herbert E. op. cit.

⁷⁴ BRAND, Leonard; MCMAHON, Don S. *The Prophet and Her Critics: a striking new analysis refutes the charges that Ellen G. White “borrowed” the health message*. Nampa, Idaho: Pacific Press Publishing Association, 2005.

dos Séculos (1888-1917). Essas obras apresentam uma teologia que traça a história entre o “bem e o mal”, desde o período anterior ao Jardim do Éden até a vitória final do bem. O mais popular de seus livros é o curto *Steps to Christ*, publicado originalmente em 1892. Em 1985 esse livro já havia sido traduzido para mais de cento e vinte idiomas, inclusive em português, com o título “Caminho a Cristo”.⁷⁵

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 de Ellen White. O autor adventista Herbert Douglass explicou essa idéia:

Nos tempos de sua formação, os adventistas sabatistas reuniram-se em diversas ocasiões para estabelecer suas crenças fundamentais e promover a harmonia em suas fileiras. Com a Bíblia aberta, eles dedicaram algumas vezes dias e noites inteiros ao estudo. Quando o grupo de detinha ante um impasse com vários pontos de vista firmemente defendidos, Ellen White recebia uma visão na qual era indicada a interpretação bíblica correta. Era então capacitada a confirmar os resultados do estudo da Bíblia do irmão C em vez de os dos irmãos A, B ou D.⁷⁶

Dessa maneira, os adventistas diziam ter a Bíblia como regra de fé, e afirmavam serem os escritos de Ellen White revelações que esclareceram pontos do texto sagrado, sobretudo no período crucial de formação do corpo doutrinário do chamado “*remanescente de Deus*” para o tempo do fim.

Seu conceito de *remanescente* derivou, em grande medida, de Apocalipse 12:17, que define o termo como referindo-se àqueles que “guardam os mandamentos de Deus e têm o testemunho de Jesus Cristo”. Isso fez com que James White chegasse à conclusão, conforme um texto de 1857, de que o remanescente é composto pelos “*crístãos da última geração, que aceitaram a reforma do sábado e que guardam todos os mandamentos de Deus.*”⁷⁷ Seriam os representantes da igreja no último período da história da Terra.

A partir de 1850, os adventistas sabatistas deixaram a idéia da “porta fechada”, e começaram a realizar conferências públicas, para a divulgação de sua mensagem. Além disso, várias publicações espalhavam-se com a mensagem do segundo advento e a guarda

⁷⁵ HOSOKAWA, Elder. op. cit., p. 44.

⁷⁶ DOUGLASS, Herbert E. op. cit., p. 171.

⁷⁷ TIMM, Alberto R. op. cit. 1999, p. 250 e 251.

dos dez mandamentos. Por volta de 1852, os adventistas aumentaram rapidamente em número. De 200 adeptos em 1850, o grupo aumentou para 2 mil, em 1852.⁷⁸

Os esforços editoriais dos adventistas sabatistas se tornaram, no final da década de 1850, um empreendimento importante. Em 1855, abriram sua própria editora, em Battle Creek, Michigan. Isto gerou um problema quanto à posse legal da editora, levando o grupo a iniciar um debate sobre a organização formal da denominação, inclusive com a escolha de um nome próprio.

Alguns alegavam que uma organização formal descaracterizaria a missão de pregar a mensagem do segundo advento, pois contribuiria para a afirmação de dogmas, excluindo a discussão e o livre exame da Bíblia. Outros, como o casal White, alegavam que o crescimento no número de adeptos exigia uma organização. As instituições adventistas precisavam ser legalizadas e os ministros remunerados, para dedicação exclusiva à pregação da mensagem. Caso contrário, o grupo de adventistas sabatistas poderia se desintegrar.⁷⁹ Ellen White procurou mostrar que os adventistas sabatistas deveriam realizar uma obra que ia além da pregação da mensagem bíblica na Terra. Essa ênfase constituiria, finalmente, a base racional para a criação de instituições que consolidariam o grupo.

Em outubro de 1860, representantes dos adventistas sabatistas se reuniram para debater a questão de uma organização e da escolha de um nome próprio. Vários nomes foram debatidos, mas prevaleceu o nome “*Adventistas do Sétimo Dia*”, como sendo o que melhor representava as doutrinas da denominação em vias de desenvolvimento. Vale ressaltar que o nome da principal revista do grupo era *Advent Review and Sabbath Herald*. Em maio de 1861, a editora de Battle Creek foi registrada como Associação Publicadora dos Adventistas do Sétimo Dia, conforme as leis de Michigan.⁸⁰

Em 1861 e 1862 formaram-se algumas associações de adventistas, organizadas por Estado. O último passo para a organização ocorreu em maio de 1863, em Battle Creek, quando representantes de diversas associações decidiram formar a *Associação Geral dos*

⁷⁸ KNIGHT, George R. *Uma Igreja Mundial: Breve História dos adventistas do Sétimo Dia*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000, p. 57.

⁷⁹ Para uma discussão detalhada sobre o tema, ver: KNIGHT, George R. *Organizing to beat the devil: the development of Adventist Church Structure*. Hagerstown Maryland: Review and Herald Publishing Association, 2001.

⁸⁰ KNIGHT, George R. op. cit., 2000, p. 62.

Adventistas do Sétimo Dia. Nesse ano, a Igreja recém formada possuía aproximadamente 3.500 membros, e cerca de 30 pastores.⁸¹

A partir da formação da Igreja, os adventistas viam a si mesmos como portadores de uma mensagem de alcance mundial. O *remanescente* deveria levar a mensagem do segundo advento a todo o mundo. Primeiro, deveriam alcançar partes do próprio Estados Unidos, ainda sem presença adventista, como era o caso da Califórnia. Neste Estado, foi estabelecida uma editora, uma instituição médica e uma academia/ escola. O modelo editora/hospital/escola seguiu o exemplo do que ocorrera em Battle Creek, onde esses tipos de instituições primeiramente se formaram.

O grande ano para as missões estrangeiras foi 1874, quando John Nevins Andrews (1829-1883) foi enviado para a Suíça como o primeiro missionário oficial da denominação ao estrangeiro. Entre 1874 e 1887 a IASD estabeleceu sua presença, de forma modesta, em nações da Europa, bem como na Austrália e na África do Sul. Não havia ainda um projeto de alcançar os povos “pagãos” ou mesmo católicos romanos.

O interesse da igreja nas missões com o tempo se ampliou. Evidência disto foram as viagens à Europa do presidente da Associação Geral, George Butler, em 1884, e as de Ellen White e o filho W. C. White, de 1885 a 1887. A partir de então, foram publicadas revistas em várias línguas da Europa.

Esse interesse pelas missões não foi exclusividade dos adventistas, nas décadas de 1880 e 1890. Várias denominações estadunidenses estimulavam o preparo de jovens missionários, para pregarem em todos os continentes. Foi um período de grande expansão missionária.

Los misioneros – aún no estudiados sistemáticamente – se habían formado en las grandes escuelas teológicas y normales del norte (Harvard, Princeton y Yale), o en las del sur (Vanderbilt y Richmond), y eran portadores de un protestantismo de civilización, como denomina Scott Latourette. Impregnados de la doctrina del “Destino Manifiesto” y considerándose el nuevo pueblo elegido, sentíanse llamados a difundir el fundamento religioso y moral que acababa de convertir a Estados Unidos, a su juicio, en un país poderoso y regenerado.⁸²

⁸¹ *ibid*, p. 63.

⁸² BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y Modernidad Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 108

Os adventistas consideravam os Estados Unidos a partir de uma perspectiva negativa das profecias. De acordo com esta, o país possui o papel profético de estabelecer leis de perseguição religiosa contra os que guardam os dez mandamentos, sobretudo o sábado. Apesar dessa visão diferente da república estadunidense, sem dúvida os missionários adventistas também eram agentes dessa ideologia do “Destino Manifesto”, segundo o qual os valores da sociedade cristã daquele país serviriam de modelo para todo o mundo. A expansão das missões protestantes estadunidenses coincidia com um aumento da influência política dos Estados Unidos no cenário mundial.

Em novembro de 1889, a Assembléia da Associação Geral tomou a providência de criar a Comissão da Missão Estrangeira Adventista do Sétimo Dia, para administrar o trabalho missionário estrangeiro. Nesse ano, foi lançada a revista *Home Missionary*, cujo objetivo era promover diversos empreendimentos missionários do adventismo.⁸³ Segundo dados reunidos por Hosokawa, entre 1901 e 1926, foram enviados 2937 missionários, numa média de 112 por ano.⁸⁴

Desde a organização da IASD, ocorreu uma demasiada centralização de autoridade em Battle Creek, onde estava a Associação Geral dos adventistas. O número de membros havia aumentado significativamente, de 3 mil para 78 mil pessoas. Faltava uma unidade entre os diversos setores da Igreja, que atuavam separadamente, sendo um exemplo disto a forma como eram administradas as instituições médicas.⁸⁵

A partir de 1901, a IASD passou por uma reorganização de sua estrutura administrativa. Nesse mesmo ano, o Colégio Battle Creek foi transferido para *Berrien Springs*, formando o *Emmanuel Missionary College*, um centro de formação missionária. Logo em seguida, a sede da Igreja e sua editora, a *Review and Herald Publishing Association* foram transferidas para *Takoma Park*, Maryland, próximo a Washington, D.C., onde também foi construída uma instituição médica e um centro de preparo missionário.⁸⁶

Outros lugares foram escolhidos para organização de cursos preparatórios para missionários, visando especificamente o ensino em língua alemã: o *Union College*, estabelecido em 1891 em Nebraska e o *Clinton Theological Seminary*, também conhecido

⁸³ KNIGHT, George R. op. cit., 2000, p. 101.

⁸⁴ HOSOKAWA, Elder. op. cit., anexo 17.

⁸⁵ KNIGHT, George R. op. cit., 2000, p. 110.

⁸⁶ *ibid.*, p. 120 e 121.

como *Clinton German Seminary*, que operou em Clinton, Missioury, de 1910 a 1925. Essa ênfase na língua alemã ocorreu devido à preocupação em atender a pregação entre imigrantes alemães e às missões na Europa, já que o adventismo teve acelerado crescimento entre os alemães.

Na formação missionária, os adventistas eram preparados sobretudo no conhecimento da doutrina da igreja, para que pudessem levar a mensagem de conversão a qualquer país. Não havia um preparo específico para os missionários que se dirigiam para regiões culturalmente diferentes, fora da América do Norte. Por isso muitos missionários, seja pastores ou colportores, usavam como estratégia o trabalho inicial entre colônias de imigrantes. Além disso, diante da demanda de pessoas dispostas a serem missionárias, leigos que se mostravam identificados com a mensagem adventista poderiam ser chamados de “pastor” ou “missionário”.

Uma mentalidade empreendedora refletiu na organização da IASD. Uma hierarquia administrativa foi estabelecida, com uma clara departamentalização. As grandes corporações, no início do século XX, sentiam necessidade de desenvolver melhor estrutura e controle para sua expansão, e a IASD foi influenciada por esse contexto. A partir do início do século XX, a estrutura da Igreja configurou-se da seguinte maneira:

1. A *Igreja Local*, que congrega os crentes individuais. Chama-se de *grupo local* quando não possui auto-suficiência econômica e de liderança.
2. A *Associação* (quando é auto-suficiente no plano econômico) ou *Missão* (quando requer subvenção pecuniária), que reúne um grupo de igrejas e grupos locais num Estado, província ou território local.
3. A *União-Associação* (quando não recebe auxílio pecuniário) ou *União-Missão* (quando recebe subsídio financeiro), que reúne um grupo de associações e missões dentro de um território maior.
4. A *Divisão*, assim chamada devido a ser uma seção da Associação Geral. Abrange algumas uniões-associações e uniões-missões dentro dos grandes territórios mundiais.
5. A *Associação Geral* é o nível de administração mundial que abrange a IASD em todas as partes do mundo.⁸⁷

⁸⁷ PEREIRA, Edgar Silva. *Governo Eclesiástico: a burocracia representativa da Igreja Adventista do Sétimo Dia*. São Bernardo do Campo, Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), Instituto Metodista de Ensino Superior, 1998, p. 22 e 23.

A Associação Geral constitui o nível superior, e por isto ela exerce a autoridade suprema dentro da estrutura. Criou-se também o sistema de departamentos, que atua em todos os níveis da organização adventista, inclusive na igreja local. Por exemplo, cada um dos níveis possui um departamental de educação, desde a Associação Geral até as igrejas locais.

Ainda tratando do nível organizacional, emprega-se usualmente a palavra “obra”, para designar as instituições adventistas. Pastores e funcionários que trabalham em alguma instituição pertencente à Igreja são chamados de “*obreiros, os que trabalham na obra*”. Estas instituições podem ser escolas, faculdades, hospitais, escritórios, entre outros. Nesta tese, tratarei sobretudo dos *obreiros* da *Divisão Sul Americana*, criada em 1916.

Para concluir esta parte, é importante destacar que os adventistas, assim como diversos grupos de origem protestante, são tradicionais por natureza. Isso significa que eles precisam acreditar na não mudança. Para se manter fiel às suas origens, o grupo religioso precisa construir a sua ilusão de não mudança. No mínimo precisa manter a ilusão de que ele não muda enquanto tudo em torno dele muda.⁸⁸ Os adventistas possuem uma forte tradição, que os remete às suas origens consideradas proféticas. Independente do contexto sócio-cultural, é freqüente a evocação do passado adventista, como referência para reafirmar a idéia de que se deve permanecer fiel às origens e ideais dos pioneiros.

Essa ilusão da não mudança é uma estratégia para encobrir as inevitáveis mudanças que ocorrem entre os grupos sociais. Nesse sentido, o conceito de *memória*, tal como Maurice Halbwachs propõe, faz bastante sentido.

Temos freqüentemente repetido: a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada.⁸⁹

Atualmente essa questão das mudanças no adventismo é objeto de debate entre teólogos e historiadores denominacionais. Um dos mais importantes historiadores adventistas, George Knight, escreveu uma série de livros sobre o desenvolvimento teológico e institucional da IASD. Um de seus livros trata do desenvolvimento das

⁸⁸ RIVERA, Paulo Barrera. *Religião e Tradição a partir da Sociologia da Memória de Maurice Halbwachs*. In: Numen: Revista de Estudos de Sociologia da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora, v. 3, n. 1 (1º sem. 2000), Juiz de Fora, Editora UFJF, 2000, p. 91.

⁸⁹ HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990, p. 71.

doutrinas adventistas, e logo na introdução ele faz afirmações interessantes. Segundo o autor, “*muitos adventistas provavelmente não pensam que as crenças de sua igreja tenham mudado através dos tempos.*”⁹⁰ Mais adiante, ele diz que a maioria dos fundadores do adventismo do sétimo dia não poderia unir-se à igreja hoje se tivesse de concordar com todas as crenças fundamentais da denominação na atualidade.

Quando se trata da *autocompreensão* da IASD, é fundamental reconhecer as mudanças no adventismo ao longo do tempo e em diferentes contextos, mesmo quando se trata das *representações* sobre seus fundamentos e origens. Apesar das mudanças, existem aspectos doutrinários que são fundamentais para a Igreja, pois definem o próprio adventismo, e não poderiam ser alteradas sem criar uma corporação religiosa inteiramente diferente.⁹¹ A seguir se apresentam algumas das características gerais da doutrina adventista, muitas delas defendidas em toda a existência do movimento, apesar das mudanças de atitude em relação às suas práticas.

1.2. A doutrina adventista do sétimo dia e os princípios de educação e saúde.

As principais doutrinas dos adventistas do sétimo dia foram definidas entre 1844 e 1850. 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. Era uma forma de manutenção de uma tradição, que 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”. Destacam-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 condicional da alma e a destruição final dos ímpios; a perpetuidade dos dez mandamentos, incluindo a guarda do sábado; e a manifestação moderna do dom profético na pessoa e escritos de Ellen Gould White.⁹²

⁹⁰ KNIGHT, George R. op. cit., 2005, p. 11

⁹¹ *ibid.*, 2005, p. 12

⁹² TIMM, Alberto R. op. cit., 1999, p. 58.

É importante ressaltar que a descrição e análise das doutrinas adventistas se faz aqui a partir do conceito de “tipo ideal”, de Weber⁹³. Este é um recurso de um modelo de ação social rigorosamente racional, isento de perturbação afetiva. Esse modelo dificilmente seria encontrado na realidade, pois os elementos racionais e irracionais estão sempre misturados. O tipo ideal, graças a sua inteligibilidade e racionalidade, serve para compreender comparativamente a ação real como um desvio do tipo. Nesse sentido, as características a seguir fazem parte de um tipo ideal adventista, mas não significa que na realidade todo adventista se enquadra dentro deste esquema.

A Bíblia é vista como a Palavra de Deus, a única regra básica de fé. Tanto o Antigo como o Novo Testamento são enfatizados, a partir de uma idéia de integração entre essas duas partes. Fazem uma leitura literal da Bíblia, incluindo os relatos de Gênesis sobre a Criação da Terra em seis dias, sendo o sétimo reservado para o descanso divino, como exemplo à humanidade.

A expectativa na segunda vinda de Cristo é continuamente reafirmada na IASD. Segundo sua doutrina, será uma vinda literal, pessoal, visível e de alcance universal. Quando voltar, os justos falecidos serão ressuscitados e, junto com os justos que estiverem vivos, serão levados para um reino no Céu. Tem início então o milênio, período de mil anos em que a Terra estará desolada, enquanto os justos julgam os ímpios no Céu. Após o período de mil anos, os ímpios ressuscitam, recebem a sentença final e são destruídos eternamente. A Terra é renovada, e o Reino de Deus, a “Nova Jerusalém”, é estabelecida.

Segundo os adventistas, a Igreja, em seu sentido mais amplo, é composta de todos os que verdadeiramente crêem em Cristo. Porém, nos últimos dias (tempo que antecede à vinda de Cristo, sempre anunciada como iminente), um *remanescente* foi chamado para guardar os mandamentos de Deus, restaurando *verdades* que foram negligenciadas ao longo da História do cristianismo, como a guarda do sábado. Este remanescente anuncia a chegada da hora do juízo, proclama a salvação por meio de Cristo e prediz a aproximação do segundo advento. Esta proclamação é simbolizada pela *mensagem dos três anjos*, de Apocalipse 14. Como escreveu Ellen White: “*Em sentido especial foram os adventistas do sétimo dia postos no mundo como atalaias e portadores de luz. A eles foi confiada a última*

⁹³ WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*. Campinas: Editora da Unicamp, parte 1, 1992, p. 140.

mensagem de advertência a um mundo a perecer".⁹⁴ Assim, para os adventistas, a IASD não é mais uma igreja que prega uma mensagem comum, mas suas doutrinas são as *verdades para o tempo do fim*, devendo ser anunciada a todos os povos. Como já foi dito, a idéia de alcançar todos os povos consolidou-se no adventismo no final do século XIX.

A imortalidade condicional, outra doutrina importante no meio adventista, consiste na idéia de que a morte é um estado inconsciente para todas as pessoas. Para os adventistas, quando Cristo retornar, os *justos* mortos serão ressuscitados e levados para o Céu. Os *ímpios* mortos serão destruídos eternamente, ao fim do milênio. Assim, na doutrina da IASD, não há um inferno onde os *ímpios* ficarão queimando eternamente.

Os grandes princípios da lei de Deus, segundo os adventistas, estão incorporados nos dez mandamentos. O resultado da aceitação de Cristo e da comunhão com ele é a obediência aos mandamentos. Entre eles, destaca-se o sábado, dia da semana reservado especialmente para a adoração a Deus nos cultos e atividade missionária ou assistencial. Atividades seculares não devem ser realizadas neste dia, como ir ao trabalho ou à escola. O sábado deve ser observado entre o pôr-do-sol de sexta-feira e o pôr-do-sol de sábado.

Os adventistas ensinam que a atuação e os escritos de Ellen Gould White são, para os adventistas, a manifestação moderna do *Espírito de Profecia*, segundo o qual Deus envia mensagens especiais ao seu povo por meio de uma pessoa escolhida. Os adventistas enfatizam a primazia da Bíblia, mas os escritos de White são amplamente usados. Deus teria se comunicado com a "profetisa" por meio de "sonhos" e "visões". Suas visões aglutinam os adeptos, orientando todos os passos para a formação do universo simbólico adventista, dando às suas declarações escritas e orais o caráter de "testemunho". Ela se tornou a "mensageira da igreja remanescente". O "Espírito de Profecia" mostra-se importante catalizador no movimento adventista, no sentido de que promove uma constante integração doutrinária e das práticas, referência constante nas *representações* dos adeptos.

Outro ponto importante da doutrina adventista é a idéia de que há um santuário no Céu, à semelhança do que existira entre o povo hebreu no passado. De acordo com os rituais do santuário terrestre, corria uma vez por ano o Dia da Expição, quando o santuário hebreu era, simbolicamente, purificado dos pecados do povo. Esses rituais eram símbolo do

⁹⁴ WHITE, Ellen G. *Testemunhos Seletos*, volume 3. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1985, p. 288.

que ocorreria no santuário celestial em 1844, quando Cristo iniciou um trabalho de purificação. Nesta etapa, começa o julgamento dos *justos mortos*, desde a Criação do mundo, para demonstrar o direito que eles têm de ressuscitarem e irem para o Céu, por ocasião do segundo advento.⁹⁵

Até o momento, apresentei algumas das principais doutrinas, sobretudo as distintivas das demais igrejas nos Estados Unidos. Durante as primeiras quatro décadas de existência do movimento adventista, muitos de seus pregadores enfatizavam mais as doutrinas distintivas, como a guarda do sábado, do que as doutrinas que existiam em comum com a maioria dos demais grupos evangélicos. A partir do final do século XIX, os adventistas ampliaram a publicação de materiais que tratavam também da vida de Cristo, da justificação pela fé e da vida cristã.⁹⁶

Além das doutrinas, algumas características do culto e das cerimônias adventistas precisam ser discutidas, pois estes servem para reatualizar as práticas sociais da Igreja e como fator integrador que torna possível a administração da *memória*. Usando os escritos de Émile Durkheim, José Jeremias de Oliveira Filho analisa os ritos no adventismo:

O modo como os rituais ocorrem é o que permitirá antecipar o seu lugar e o tempo. Considerando-se os ritos como regras de conduta, maneiras de agir prescritivas sacralizadas pelas crenças, formas de atualização e gestão do universo simbólico que tendem a se estruturar e diversificar na associação religiosa, gerando novos exercícios prescritivos da parte dos agentes em trocas com a estrutura existente do universo simbólico, caracterizado a partir das etapas do processo de formação do adventismo, mas que agora serão tomados em seu estado presente de sistematização.⁹⁷

A tese de Oliveira Filho analisa os cultos e cerimônias adventistas no início dos anos 1970. Porém, alguns dos aspectos discutidos servem para caracterizar o adventismo no início do século XX, período que interessa a esta tese.

Desde 1886, os adventistas publicam o que era chamado *Senior Sabbath School Lesson Quarterly*, em português o que atualmente é chamado *Lição da Escola Sabatina*, com estudos temáticos e diários sobre a Bíblia. A cada sábado, pela manhã, esses estudos são revistos na Escola Sabatina, reunião em que a Igreja é geralmente dividida em

⁹⁵ Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2002, p. 9 a 19.

⁹⁶ SCHWARZ, Richard W. *The Perils of Growth: 1886-1905*. In. LAND, Gary. op. cit., p. 100.

⁹⁷ OLIVEIRA FILHO, José Jeremias. *A obra e a mensagem: Representações simbólicas e organização burocrática na Igreja Adventista do Sétimo Dia*. São Paulo, Tese (Doutoramento) Departamento de Ciências Sociais - Universidade de São Paulo, 1972, p. 98.

pequenos grupos, cada qual com um coordenador. Estabeleceu-se a prática de recolher ofertas nessa ocasião, sendo parte delas destinadas a um “campo missionário” numa região do mundo preestabelecida pelo Departamento da Escola Sabatina da Associação Geral. A cada sábado, nas igrejas em todo o mundo, faz-se a leitura do “Missionário Trimestral”, com relatos do campo missionário para o qual se destinam as ofertas naquele trimestre. Tanto a Lição da Escola Sabatina como o Missionário Trimestral são publicados para todas as IASD no mundo. Segundo Schunnemann:

Dentro da estrutura administrativa centralizadora, podemos perceber que a IASD como organização religiosa controla rigorosamente os símbolos e idéias que serão veiculados. O instrumento mais poderoso é a Lição da Escola Sabatina (*coletânea trimestral com estudos diários da Bíblia, preparada pelo Departamento de Escola Sabatina da Associação Geral*), que ao ter um tema único para o mundo todo, fornece uma visão no fundo alienante, em que a religião é veiculada em aspectos totalmente distantes da vivência da comunidade local. Outro aspecto importante na construção de uma visão mítica são os relatos do Informativo Missionário (*antes conhecido como Missionário Trimestral, são relatos semanais sobre o avanço do adventismo numa Divisão escolhida trimestralmente*). Em uma monografia sob os Informativos Missionários, pudemos observar que além da ênfase sobre a experiência de conversão pessoal, os temas ao trazerem relatos distantes, apresentam uma sensação de um miraculoso constante.⁹⁸

O culto no sábado, pela manhã, é o principal cerimonial adventista. “*O sermão ou pregação exerce a função de atualizar, nos adeptos, o universo simbólico e as regras de prática mais usuais à forma associativa*”.⁹⁹ Durante o sermão, as doutrinas são reativadas e efetuados *apelos de consagração*, em que os adeptos são lembrados de sua condição de coobreiros na divulgação da mensagem adventista. Mesmo um membro batizado leigo pode dirigir esse sermão.

Além da cerimônia do *casamento* (o casamento entre membros da igreja é bastante estimulado), o *batismo* mostra-se como importante momento de passagem do profano ao sagrado, definindo aqueles que são membros da igreja. Para se tornar um adepto, as pessoas são inicialmente *almas* que precisam ser alcançadas, para em seguida ser *interessados*, potenciais membros. Por meio de estudos bíblicos ou da participação nos cultos e escolas sabatinas, o interessado absorve as regras do universo simbólico adventista. Após conhecer os fundamentos do adventismo, o interessado está pronto para o batismo, que assinala a

⁹⁸ SCHUNEMANN, Haller E. S. op. cit., 2001, p. 152 e 153. Grifos acrescentados por mim.

⁹⁹ OLIVEIRA FILHO, José Jeremias. op. cit., p. 102

adesão definitiva à igreja. A decisão deve ser voluntária, quando o interessado aceita ser batizado.¹⁰⁰

O batismo adventista é por imersão, não sendo aceito o batismo de crianças muito pequenas. Porém, verifica-se a existência de batismos de crianças maiores, que, segundo a igreja, já podem tomar uma decisão. Isto se justifica por essas crianças serem de famílias adventistas, conhecedoras, portanto, da igreja e suas normas. Ao se batizar, o interessado está formalmente dizendo, perante todos, que aceita as doutrinas adventistas do sétimo dia. O batismo, assim, é uma etapa importante, e é por meio dele que a Igreja define o número de membros formais que possui. O sucesso de uma empreitada missionária verifica-se pelo número de batismos alcançados, ou seja, pelo número de *almas* convertidas. A cerimônia pode ser feita num tanque cheio, dentro da igreja, ou num rio ou lago. O lugar não importa, desde que a regra da imersão total do corpo seja cumprida.

O novo membro deverá se adequar às regras de prática do universo simbólico adventista: buscar uma vida de crescimento espiritual, vestir-se com “modéstia”, abster-se de bebidas alcoólicas e de “alimentos impuros” (este ponto será visto adiante), freqüentar as reuniões e cultos, não freqüentar lugares inadequados, usar seus talentos para o avanço da mensagem do segundo advento, estudar a Bíblia e os escritos do “Espírito de Profecia”, além de ser um fiel *dizimista*, usando dez por cento de suas rendas para o sustento da obra evangelística e manutenção da igreja. Entre os adventistas, os pastores são obreiros que devem se dedicar exclusivamente às atividades da igreja, seja cuidando de um departamento numa associação, como pastor de algumas igrejas ou mesmo como missionário em algum campo.

Sociologicamente falando, o pastor é um profissional do religioso. O pastor exerce um ofício, na medida em que se entrega a uma atividade da qual tira seus meios de subsistência e que lhe confere uma ordenação profissional. O pastor, nesse sentido, é inseparável da Igreja que o emprega, já que é esta instituição que lhe confere seu estatuto e lhe dá legitimidade junto aos fiéis. O pastor adventista exerce sua atividade a serviço da

¹⁰⁰ *ibid.*, p. 105 e 106.

Igreja, que gera uma tradição, uma herança simbólica. O pastor não pode desviar-se muito do âmbito da tradição, já que existe uma hierarquia que determina sua atividade.¹⁰¹

Com respeito às características do comportamento “ideal” adventista:

A los adventistas les está prohibido, estrictamente, todo consumo de alcohol. Lo mismo el té, el café, la nicotina, la coca, los condimentos fuertes e la carne de cerdo. También está prohibido bailar y oír músicaailable. Tod esto se cuenta entra las estrategias de corrupción con las que Satanás aparta a los hombres de sua camino hacia Dios. Detrás de eso se esconde el miedo de los puritanos al éxtasis, al poder de los sentidos, al inconsciente incontrolable. Al ideal adventista de hombre pertenecen el dominio de sí mismo, el equilibrio y el apartamiento del mundo. El camino que conduce a ese ideal es el ascetismo, el autocontrol, la obediencia, la disciplina y la represión de los instintos. Tanto la propia conciencia como la de los hermanos de la comunidad vigilan el cumplimiento de la ética adventista. En estricto amor fraterno ejercitan un control recíproco, pues se trata de la salvación del alma de la persona.¹⁰²

No plano lingüístico, a conversão se define como mudança de linguagem, isto é, aceitação da linguagem adventista, enquanto a “santificação” possibilita o aprofundamento e cristalização dessa linguagem. Isso significa a adoção de uma nova visão de mundo.

Os adventistas opõem-se à teologia liberal, que nega a literalidade das narrativas bíblicas. Opõem-se também às formas de culto pentecostal que valorizam a glossolalia (o “falar em línguas”) e a busca central da “cura divina”. A IASD está mais próxima da vertente calvinista que prega o domínio sobre o mundo e sobre si mesmo como a forma agradável a Deus de manifestação de sua soberania. Os adventistas acreditam que sonhos e visões, vindas de “revelações de Deus”, podem acontecer, mas isso é valorizado principalmente no caso de Ellen White, ou em outros casos especiais, como relatos missionários. De uma forma geral, os adventistas são cautelosos com relatos de “revelações de Deus”, incentivando nos membros a idéia de que a *igreja remanescente* recebeu orientações divinas por meio dos relatos de White.

¹⁰¹ Para uma análise do papel do pastor no protestantismo, ver WILLAIME, Jean-Paul. *O pastor protestante como tipo específico de clérigo*. In: Estudos de Religião, Ano XVII, nº 25, São Bernardo, SP: Umesp, dezembro de 2003.

¹⁰² STRÖBELE-GREGOR, Juliana. “¿Un estrecho sendero para una vida mejor?: sobre las causas y consecuencias del éxito misionero que tienen las comunidades religiosas fundamentalistas y evangélicas en Bolivia”. *América Indígena* 52 (1/2): 119-151, 1992, p. 132.

Ellen White desempenhou um significativo papel no estabelecimento de instituições de educação e saúde, num contexto de reformas sociais nos Estados Unidos, a partir da primeira metade do século XIX.

No aspecto educacional, havia uma preocupação com a influência “mundana” das escolas seculares sobre as crianças adventistas. Assim, em 1853 surgiu uma pequena escola adventista, em Buck’s Bridge, Nova York, e em 1856, em Battle Creek, Michigan, contando sempre com o apoio de membros das igrejas locais.

Em 1868, teve início uma escola maior para jovens adventistas em Battle Creek, a partir da iniciativa particular de G. H. Bell. Em 1872, os White propuseram que essa escola deveria se tornar um centro de formação de professores e pregadores da mensagem adventista, sendo assim incorporada à Igreja.

Para servir de orientação a essa escola, Ellen White escreveu um artigo sobre instrução escolar, intitulado “A Devida Educação”¹⁰³. Este documento tornou-se uma das bases da educação adventista, mostrando a correlação entre aspectos físicos, mentais, morais e religiosos no ensino e aprendizado. Em junho de 1872, a escola de Bell foi incorporada pela IASD, sendo a primeira escola formalmente mantida pela denominação.¹⁰⁴

O século XIX foi uma era de transição de maneiras tradicionais de pensar. A educação tradicional ainda privilegiava os estudos clássicos, centrados nas línguas antigas e na filosofia ocidental. Havia algumas tentativas de reforma educacional, que valorizassem um ensino público com um currículo mais “útil”, que promovesse uma educação prática.¹⁰⁵

O pensamento de Ellen White a respeito da educação estava em sintonia com essas propostas de reformas, porém um fator a distinguiu: a educação, em seus escritos, insere-se no contexto escatológico adventista. A educação adventista deve servir não só para o desempenho da vida prática, mas para preparar pessoas para o reino dos Céus.

A mais elevada educação é o conhecimento experimental do plano da salvação, conhecimento que é adquirido por meio de sincero e diligente estudo das Escrituras. Essa educação renovará o entendimento e transformará o caráter, restaurando a imagem de Deus na alma. Fortalecerá a mente contra as enganosas insinuações do adversário, e habilitar-nos-á a compreender a voz de Deus. Ensinará o discípulo a tornar-se um coobreiro de Jesus Cristo, a desvanecer a obscuridade moral

¹⁰³ WHITE, Ellen. *Fundamentos da Educação Cristã*. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1976, p. 15-46.

¹⁰⁴ HOSOKAWA, Elder. op. cit., p. 46.

¹⁰⁵ DOUGLASS, Herbert. op. cit., p. 344 e 345.

que o rodeia e levar luz e conhecimento aos homens. Ela é a singeleza da verdadeira piedade – nosso certificado da escola preparatória da Terra para a escola superior do alto.¹⁰⁶

Seus escritos enfatizam a necessidade do desenvolvimento acadêmico, mas sempre tendo em vista o objetivo principal, que é estar numa crescente comunhão com Deus. Cada estudante deveria aliar a busca intelectual ao conhecimento de alguma atividade prática da vida. Há uma forte ênfase no trabalho manual, como forma de “enobrecimento” do caráter. Entre o conhecimento acadêmico e as habilidades laboriosas, Ellen White aponta esta como prioritária.¹⁰⁷ Deve existir também o exercício físico, desde que não façam partes os esportes violentos.

O ensino manual merece muito mais atenção do que tem recebido. Devem-se estabelecer escolas que, em acréscimo à mais elevada cultura intelectual e moral, provejam as melhores possibilidades para o desenvolvimento físico e educação industrial. Deve-se ministrar instrução em agricultura, manufaturas, abrangendo tanto dos seus mais úteis ramo quanto possível; bem como em economia doméstica, arte culinária saudável, costura, confecção de roupas, tratamento de doentes, e coisas correlatas. Devem ser providas hortas, oficinas, salas de tratamentos, e o trabalho em todo o ramo cumpre estar sob a direção de instrutores hábeis. Importa que o trabalho tenha um objetivo definido e seja completo. Todo jovem, ao deixar a escola, deve ter adquirido conhecimento em algum ofício ou ocupação com que, se for necessário, possa ganhar sua subsistência.¹⁰⁸

Para a antropóloga Strobele-Gregor, a educação adventista se apresenta com um conceito de rigidez e disciplina, inimiga do prazer, cujo fundamento é a angústia do puritano frente a força explosiva da sexualidade. A repressão dos instintos e um amplo autocontrole são concebidos como elementos fundamentais do processo de civilização da pessoa. Através de uma educação que aponta para a resignação dos instintos e uma completa entrega às exigências éticas, se criam os pressupostos para uma atitude de acordo com a ética protestante, que declara como as mais elevadas virtudes a laboriosidade, a limpeza, o cumprimento do dever, a ordem e o espírito de obediência.¹⁰⁹

Em 1874, a escola mantida pela IASD transformou-se no Battle Creek College, iniciando com 100 alunos. Era dirigida por Sidney Brownsberger, formado pela

¹⁰⁶ WHITE, Ellen. *Conselhos aos Professores, Pais e Estudantes*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1994., p. 11.

¹⁰⁷ DOUGLASS, Herbert. op. cit., p. 46.

¹⁰⁸ WHITE, Ellen. *Educação*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1996, p. 218.

¹⁰⁹ STRÖBELE-GREGOR, Juliana. op. cit., p. 139.

Universidade de Michigan. Na década de 1880, a escola possuía 490 alunos, sendo a maior escola confessional do Estado de Michigan.

O resultado da educação em Battle Creek motivou os adventistas a estabelecerem outras escolas. Em 1882, duas novas escolas haviam sido abertas e sustentadas pela igreja adventista. Em 1881, a Associação da Califórnia reconheceu a necessidade de abrir um colégio na costa oeste. Foi assim formada, em 1882, a *Healdsburg Academy*, mais tarde chamada *Pacific Union College*. Na ocasião, outra escola foi formada, a *South Lancaster Academy*, mais tarde, *Atlantic Union College*. Entre 1890 e 1900, as nove escolas paroquiais adventistas existentes multiplicaram-se para 220 em todo o mundo.¹¹⁰

Além da educação, a mensagem adventista valoriza também o cuidado com a saúde física como um meio de se aperfeiçoar o relacionamento com Deus. Isto se reflete no grande número de instituições ligadas à área de saúde desenvolvidas pela Igreja.

Segundo o texto de Paul Johnson, no século XIX havia nos Estados Unidos movimentos que defendiam a temperança, entendida como a abstinência sobretudo de bebidas alcoólicas, tanto em meios seculares como protestantes. Estudos atuais explicam por que os estadunidenses encaravam a abstinência com tanta seriedade. Em primeiro lugar, a abstinência foi crucial para a configuração de um modo de vida da classe média distinta. Em segundo lugar, a abstinência serviu para projetar a classe média sobre os trabalhadores e imigrantes. Os reformadores argumentavam que a abstinência promoveria o crescimento econômico, o sucesso individual e lares felizes.¹¹¹

Em seus primórdios, por volta de 1820, o movimento de abstinência de massa esteve ligado a revivificações religiosas, presentes no interior de uma classe média emergente, composta por profissionais liberais, pequenos empresários e pequenos industriais. Sua realidade se opunha à situação dos homens brancos nortistas, que possuíam fazendas ou oficinas de artesanato. Estes viam a si mesmos como proprietários rurais independentes e senhores de suas casas. Nesta sociedade, as casas possuíam bebidas para

¹¹⁰ HOSOKAWA, Elder. op. cit., p. 51.

¹¹¹ JOHNSON, Paul. *Bebida e abstinência na América no século XIX: comentários sobre a literatura recente*. In: FERNANDES, Rubem César. e DAMATTA, Roberto. *Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 178.

oferecer aos convidados: o álcool era essencial nos encontros de vizinhança, nos quais os americanos forjavam seu mito democrático.¹¹²

Foram esses homens (classe média emergente) que viveram a transição social e econômica enquanto “progresso”, e sua rejeição do álcool estava ligada a uma rejeição da velha democracia patriarcal e à invenção de uma paternidade burguesa. Os homens de negócios não zelavam pelas terras da família. Eles eram os responsáveis pelo sustento de famílias nas quais as mulheres exerciam responsabilidades enormemente ampliadas, gastando dinheiro, criando os filhos e estabelecendo a atmosfera moral do lar; o lar estava se tornando um território feminino. Através da abstinência e da adesão aos princípios do protestantismo, que se situava atrás dela, os homens da classe média aprenderam novas formas de ser macho.¹¹³

Evidentemente, as mulheres da classe média tiveram um grande papel na difusão dos princípios de abstinência, pois novos papéis no lar se definiam. Seu espaço de atuação se ampliara. Os homens agora trabalhavam em troca de salários, investindo as mulheres de uma grande autoridade doméstica e espiritual.

Na década de 1840, o consumo de álcool caiu grandemente nos Estados Unidos. No final da década, outro fator estimulou a continuidade das campanhas de abstinência: a vinda de imigrantes irlandeses e alemães, que eram vistos como pessoas dadas à embriagues. Campanhas políticas eram realizadas nos Estados para proibir o consumo de álcool.

Após 1850, cresceu o número de mulheres protestantes de classe média envolvidas nas campanhas contra a bebida. Na primeira metade do século, o envolvimento feminino buscava ampliar a influência moral sobre os filhos e maridos. Mas quando a abstinência tornou-se tema político, as mulheres passaram a se envolver em campanhas nas ruas. As lutas pela proibição da bebida ligaram-se às demandas pelo voto feminino. Ocorreram, por exemplo, as Cruzadas das Mulheres, entre 1873-74, que contribuíram para a criação da *Women's Christian Temperance Union* (WCTU).¹¹⁴

Assim, mudanças profundas estavam ocorrendo nos Estados Unidos, desde o segundo quarto do século XIX. Era um período em que idéias emocionais e centradas no ser humano superavam a racionalidade ilustrada do século anterior. Esse enfoque no individualismo demonstra-se pelo interesse na saúde pessoal, em questões que iam além da recusa em consumir bebidas alcoólicas. Grandes debates se faziam na definição de

¹¹² *ibid.*, p. 178 e 179.

¹¹³ *ibid.*, p. 180 e 181.

¹¹⁴ *ibid.*, p. 185.

melhores práticas médicas, o que levou muitos a buscarem outras alternativas para o cuidado do corpo.

Nessa risonha era de otimismo e seu novo enfoque para o “homem comum”, espalharam-se por toda a parte os seguintes movimentos de reforma de saúde: movimento da temperança, promoção do vegetarianismo, renúncia pública de “todos os maus hábitos” (fumo, bebidas alcoólicas, chá, café, etc), desenvolvimento e sociedades “fisiológicas”, com ênfase na saúde pública, incluindo saneamento e hospitais, nova atenção à moda, e o surgimento de tratamentos pela água.¹¹⁵

Foi nesse contexto de mudanças sociais, onde aumentou a valorização da abstinência e de novos tratamentos para as doenças, que surgiu uma “mensagem de saúde” na IASD. José Bates, destacado líder adventista, sobretudo nos anos iniciais, parece ter sido o primeiro adventista a adotar princípios de temperança, como a rejeição à bebida, ao fumo e até mesmo ao consumo de carne e café, sendo este visto como uma bebida estimulante. Por volta de 1843, antes do Grande Desapontamento, Bates já adotara uma vida de abstinência no que se refere à alimentação e bebida. Apesar disso, não escreveu sobre o assunto, sendo sua influência sobre os primeiros adventistas mais evidente na questão da guarda do sábado.¹¹⁶

Na década de 1850, havia uma discussão entre alguns adventistas sobre o consumo de carne de porco. Dizia-se que a Bíblia proíbe seu consumo, junto a outros tipos de carne, tais como são descritos no Pentateuco (Levítico 11). Segundo os defensores dessa idéia, as restrições alimentares que aparecem no Antigo Testamento da Bíblia não foram abolidas para os cristãos.

Durante os anos 1850, os adventistas restringiram-se apenas a rejeitar o consumo de café e fumo, sem mudanças nas práticas alimentares. Na década seguinte, porém, mais uma vez a influência de Ellen White foi decisiva. Semanas depois da organização formal da IASD, em 1863, White recebeu uma “visão”, no dia 6 de junho. Foi na cidade de Otsego, Michigan, que Deus teria revelado à “profetisa” princípios de saúde que os adventistas deveriam seguir. Isto não ocorrera antes, segundo os adventistas, por que Deus teria aguardado que a Igreja completasse sua unidade organizacional e doutrinária.

O conteúdo dessa “visão” foi divulgado entre os adventistas, sendo gradualmente aceito como parte de suas doutrinas distintivas. Seus princípios fundamentais eram: os que

¹¹⁵ DOUGLASS, Herbert. op. cit., p. 279.

¹¹⁶ *ibid.*, p. 280.

não controlam o apetite alimentar são culpados de intemperança; a carne de porco não deve ser comida em nenhuma circunstância; o fumo, o café e o chá são venenos lentos; deve-se estabelecer horários entre as refeições; as drogas prescritas pelos médicos devem ser evitadas; precisa-se de luz solar e ar puro, principalmente nos quartos de dormir; o trabalho físico ajuda a criar disposição; é necessário repouso diário adequado; cuidar da saúde é uma questão espiritual e reflete o comportamento da pessoa com Deus; um corpo e mente saudáveis afetam diretamente a moral e a capacidade de discernir a verdade.¹¹⁷

Esses resumidos princípios tornaram-se o esboço do que veio a ser o estilo de vida adventista. Ellen White os ampliou, sobretudo na obra de 1905, *A Ciência do Bom Viver*.

Os princípios adventistas de temperança não proíbem o consumo das *carnes limpas*, como a de bovinos. Porém, há incentivos ao vegetarianismo nas publicações da Igreja. Em relação às *carnes imundas*, estão incluídas as carnes de porco, lebre, corvos, cegonhas, tartarugas, entre outros. Sobre os peixes, segue-se a declaração de Levítico 11:12: “*Tudo o que nas águas não tem barbatanas ou escamas será para vós outros abominação*”. Este é o critério para avaliar quais os tipos de peixes que podem ser consumidos. A seguir encontra-se um texto de Ellen White, sobre a carne de porco. O princípio se aplica aos demais animais *imundos*:

Pululam parasitas nos tecidos do porco. Deste disse Deus: “Imundo vos será: não comereis da carne destes, e não tocareis no seu cadáver.” Deuteronômio 14:8. Esta ordem foi dada porque a carne do porco é imprópria para alimentação. Os porcos são limpadores públicos, e é este o único emprego que lhes foi destinado. Nunca, sob nenhuma circunstância, devia sua carne ser ingerida por criaturas humanas. É impossível que a carne de qualquer criatura viva seja saudável, quando a imundície é o seu elemento natural, e quando se alimenta de tudo quanto é detestável.¹¹⁸

Para Mary Douglas, em sua obra *Pureza e Perigo*, as leis sobre os animais limpos e imundos não se referem aos benefícios ou prejuízos que estes possam trazer à saúde. No Antigo Testamento, entre os hebreus, essas leis teriam sido como signos que a cada momento inspiravam a meditação sobre a unidade, pureza e perfeição de Deus. No encontro com o mundo animal e a cada refeição, o hebreu estava afirmando sua crença na santidade de Deus e no serviço ritual do templo.¹¹⁹ Nos textos bíblicos que tratam dos

¹¹⁷ *ibid.*, p. 283 e 284.

¹¹⁸ WHITE, Ellen G. *A Ciência do Bom Viver*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1990, p. 313 e 314.

¹¹⁹ DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1966, p. 74.

animais puros e impuros, as espécies são divididas em três grupos, segundo o meio em que vivem: a terra, a água e o ar. Cada grupo tem seus órgãos característicos, a que correspondem modos específicos de locomoção: os animais terrestres andam, os aquáticos nadam e os pássaros voam. Na concepção hebraica, a pureza de um animal se determina pelo cumprimento dessas funções dadas por Deus. O animal impuro é aquele que não respeita o plano de Deus. Se, por exemplo, animais marinhos se deslocam sobre patas, como os crustáceos, devem ser proibidos, pois vivem na água com órgãos terrestres.

Para os hebreus, um animal que oscila entre duas categorias, que, por exemplo, confundem as fronteiras entre os animais do ar e os da água, não pode ser consumido. Os animais foram criados “cada um segundo sua espécie”. Se o homem consumisse esses seres mistos, seria cúmplice do mal e se contaminaria com ele. Essas proibições devem ser comparadas com a condenação absoluta (a sentença prevista é a morte) que atinge a homossexualidade, pois um ser humano não pode ser “híbrido”, admitindo comportamentos masculinos e femininos. Em relação ao alimento de animais terrestres, os hebreus condenavam os carnívoros. Para isso, o critério utilizado é a ruminção: os bovinos e os ovinos só comem ervas, e mastigam o alimento novamente depois de tê-lo engolido. Os suínos, ao contrário, não ruminam, o que os torna suspeitos.¹²⁰

Segundo a interpretação da teologia adventista, as leis de alimentação expressam a vontade divina para um viver saudável, que leve a uma mais clara comunhão com Deus. O corpo é visto como a habitação do *Espírito Santo*, devendo por isso ser bem cuidado. A concepção hebraica foi incorporada num contexto de propostas de mudança nos hábitos de saúde promovido por reformadores estadunidenses. Muitos dos princípios de saúde adventistas haviam sido debatidos nos Estados Unidos nos diferentes movimentos de abstinência e temperança. Ellen White, porém, colocou esses princípios dentro de um contexto espiritual. Para ela, conservar a saúde é um desafio espiritual, estando intimamente ligado à comunhão com Deus. Nesse sentido, a saúde afeta diretamente a moralidade e o domínio próprio. Além disso, o comprometimento com a saúde revela a dimensão do cuidado pelos outros.¹²¹ *A mensagem de saúde*, assim, esteve sempre ligada às

¹²⁰ Ver SOLER, Jean. *As razões da Bíblia: regras alimentares hebraicas*. In. FLANDRIN, Jean-Louis. MONTANARI, Massimo. (org.) *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

¹²¹ DOUGLASS, Herbert. op. cit., p. 292 e 293.

atividades missionárias e assistenciais adventistas em todo o mundo, naquilo que foi chamado de a *obra médico-missionária*.

Como diz George Reid, os adventistas adicionaram uma nova dimensão à questão da saúde: “...not only was God interested in what men did with their bodies, but He had communicated specifically how important this is.”¹²² Saúde e missão da Igreja são aspectos intimamente relacionados.

Para Schunemann, as restrições alimentares na IASD são de fato interditos que cumprem funções sociais. Questões alimentares, por exemplo, servem para distinguir um adventista de um não-adventista. Abster-se do uso de bebidas como café e chá ou do consumo de carne de porco, peixes com couro, entre outras carnes, exerce um papel de identidade para os adventistas do sétimo dia. Assim, as restrições alimentares têm uma função de criar uma separação. Aliada à observância do sábado, a alimentação diferenciada conferia uma distinção muito grande aos membros da igreja. Isso era importante na consolidação da doutrina da “igreja remanescente”.¹²³

As idéias sobre a importância da saúde estimularam a criação de instituições médicas, o que acabou por se tornar uma das bases do adventismo. Em 1866 foi aberto o Instituto Ocidental da Reforma de Saúde, em Battle Creek. Teve início a publicação de uma revista de saúde, a *Health Reformer*. Novas Instituições Médicas foram abertas, como a *Loma Linda University*, uma das mais renomadas universidades da Califórnia na atualidade, iniciada no século XX.

A abertura do Instituto Ocidental da Reforma de Saúde marca o início de uma nova era na história do desenvolvimento de nossa obra. Ela não somente deu considerável expressão externa aos princípios de saúde como um aspecto definido de nossa crença denominacional, mas também supriu um meio eficaz de propagação destes princípios. Ela representa, da parte dos adventistas, uma nova e mais ampla visão das necessidades do mundo, e do dever que repousa sobre a igreja cristã de suprir tais necessidades. A doença era vista como um resultado da transgressão das leis naturais, e o dever e o privilégio dos cristãos de obedecerem a todas estas leis, e ensinar outros a obedecê-las, parecia ser uma parte do evangelho eterno.¹²⁴

¹²² REID, George W. *A Sound of Trumpets: Americans, Adventists, and Health Reform*. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1982, p. 111.

¹²³ SCHUNEMANN, Haller E. S. *Alimentação e Salvação: o papel dos interditos alimentares na Igreja Adventista do Sétimo Dia*. In: *Religião e Cultura*, Vol IV, nº 7, PUC-SP, Jan/Jun 2005, p. 79-99.

¹²⁴ OLSEN, M. E. *Origin and Progress of Seventh-day Adventists*, 1925, citado em TIMM, Alberto R. *História da Igreja Adventista do Sétimo Dia*. São Paulo: Seminário Latino Americano de Teologia – IAE, 1988. Mimeografado, p. 61.

As idéias adventistas de saúde tiveram um forte apelo nas classes médias estadunidenses. A aplicação dos conceitos de saúde à religião foi um elemento de atração ao adventismo, sendo usado também nas abordagens evangelísticas. Formou-se um modelo evangelizador na IASD: para consolidar sua permanência numa região, os adventistas investem na formação de um colégio, de uma editora e de uma clínica de saúde. O colégio permite o preparo de missionários e o ensino da doutrina. O trabalho com editoras permite que os novos conversos trabalhem na *obra da colportagem*, ou seja, tornam-se vendedores da literatura adventista. As clínicas promovem a *obra médico-missionária*, onde os princípios de saúde são ressaltados.

A fé adventista configura-se, assim, como atividade que promove a “urgência da proclamação da mensagem do advento”. A *representação* da sua história apresenta-se por uma relação de três planos de referência: a *representação* da história de Israel aos cristãos; a *representação* de sua origem a partir do movimento milenarista no século XIX, que é consequência do desenvolvimento da história do cristianismo e que redundará na formação das “verdades fundamentais” até por volta de 1888, orientados pelos “testemunhos” de Ellen White; e o conjunto de regras de ação legitimadas pelas *representações* anteriores que foram sacralizadas através de uma *memória* articulada pela organização.

Nos Estados Unidos, os pioneiros adventistas tomaram uma posição contrária à escravidão. Mas declarações de conteúdo social não foram uma constante nas publicações da Igreja. Do ponto de vista geral, os adventistas fixaram suas prioridades claramente: a solução dos problemas sociais não é a tarefa mais importante da igreja. Sua missão mais importante é a pregação do evangelho. Nesse sentido, os efeitos do pecado, incluídos os males sociais sofridos pela humanidade, serão definitivamente eliminados com a intervenção divina e o estabelecimento do seu reino. A visão que os adventistas possuem de Cristo representa a missão da igreja na Terra: Cristo produziu importantes mudanças sociais, mas não incentivou nenhuma resposta violenta ou agressiva. Em sua atuação pacífica e apolítica, deixou um modelo a seguir para a igreja, e este é o ideal em relação aos problemas sociais.¹²⁵

¹²⁵ VIERA, Juan Carlos. *Los Adventistas del Septimo Dia en America Latina: sus comienzos, su crecimiento, sus desafios*. Tese (Doctor of Missiology) – Fuller Theological Seminary, 1993, p. 286-288.

Apesar desse afastamento da IASD em relação a questões sociais, houve envolvimento político num aspecto fundamental para a igreja: a luta por liberdade religiosa. Segundo pesquisa de Douglas Morgan, neste tópico a IASD atingiu seu mais vigoroso envolvimento público e maior impacto cultural, pois defendia o seu direito e o de outros de serem diferentes. Fez campanha contra leis que tornavam obrigatório o descanso dominical e contra a idéia de orações proferidas por professores nas escolas públicas; defendeu os direitos religiosos de operários no campo secular e manifestou profundo (embora não unânime) ceticismo com respeito ao auxílio governamental às escolas paroquiais nos Estados Unidos.¹²⁶

Assim, existe no adventismo um caráter sectário, onde os membros são motivados a não serem meros adeptos, mas alguém que se dedica ao aprimoramento ético, moral e também profissional, além de ser um co-obreiro na pregação das *verdades* ao mundo. Sua ética tem raízes no puritanismo estadunidense, tal qual o *tipo ideal* que Max Weber tão bem expôs em sua obra clássica, “*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.”¹²⁷

1.3. Expansão do adventismo na América do Sul e Brasil.

Nos anos iniciais do adventismo, participou da formação da Igreja um grupo étnico e religioso predominante na Nova Inglaterra: brancos, anglo-saxões e protestantes. Por alguns anos após o “desapontamento de 1844”, eles acreditaram que Deus levaria ao Céu apenas aqueles que aceitaram a Cristo antes de 1844. Dessa forma, o ensinamento da “porta fechada” permitia inicialmente que apenas brancos, anglo-saxões e adventistas teriam condições de salvação naqueles dias. Apenas quando houve uma mudança em relação a esse pensamento é que os adventistas começaram suas pregações a diversos outros grupos étnicos, e decidiram levar sua mensagem a outros continentes.¹²⁸

Um fator que contribuiu para a expansão do adventismo nos Estados Unidos e no mundo foi o contexto do neocolonialismo, já que o acesso aos países foi facilitado pelos domínios europeus, associados a um intenso fluxo migratório. Milhões de europeus

¹²⁶ MORGAN, Douglas. *Adventism and the American Republic: the public involvement of a major apocalyptic movement*. Knoxville, The University of Tennessee Press, 2001.

¹²⁷ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002.

¹²⁸ BRANSON, Roy. *Adventism's Rainbow Coalition*. In: BAKER, Delbert W. (ed). *Make us One*. Boise, Idaho: Pacific Press Publishing Association, 1995, p. 61.

chegaram à América, o que levou a IASD ao contato com imigrantes. Muitos dos recém-conversos voltavam às suas terras de origem ou se dirigiam para países como Argentina, Brasil e Uruguai, que também possuíam muitos imigrantes.

Nesse contexto de grandes deslocamentos populacionais, a IASD precisou lidar com diferenças étnicas. Na década de 1870, por exemplo, os adventistas estenderam seu trabalho entre imigrantes alemães e escandinavos. Em 1871, surge o primeiro periódico adventista em língua estrangeira, o dinamarquês *Advent Tidende*. Depois vieram publicações em alemão e sueco. Durante a década seguinte, escolas bíblicas começaram para escandinavos em Chicago (1885) e para alemães em Milwaukee (1886). Apesar de poucos incentivos, formaram-se alguns grupos de conversos entre nativos norte-americanos. C. W. Parker noticiou os primeiros conversos nativos em 1893, na *Review and Herald*. Em 1897, a primeira congregação adventista entre índios foi organizada.¹²⁹ Com o crescimento da Igreja, outros grupos passaram a receber atenção missionária especial nos Estados Unidos, como asiáticos e hispanos. No entanto, grandes polêmicas ocorreram na definição do trabalho da IASD entre negros estadunidenses, sobretudo no Sul do país, em regiões onde os problemas raciais eram extremamente fortes. Nesse caso, houve estímulo para a pregação entre negros, mas a orientação inicial adotada pela igreja foi que negros pregariam para seu próprio grupo étnico, o que levou à formação de igrejas e lideranças negras. Nas missões para a América do Sul, pelo menos nos casos que estudei, todos os missionários enviados dos Estados Unidos eram brancos.

Em relação às missões adventistas ao exterior, na década de 1890 houve um crescimento sem precedentes do programa missionário da igreja, o que ocorria também com outras igrejas protestantes estadunidenses. Um dos principais estímulos para esse fenômeno foi o Movimento do Estudante Voluntário para Missões Estrangeiras, que surgiu de um apelo feito pelo evangelista leigo Dwight L. Moody, da Igreja Congregacional, em 1886, aos alunos universitários para que devotassem sua vida ao serviço missionário. Em 1887, 2.200 jovens se dedicaram ao serviço missionário, com o lema “A evangelização do mundo nessa geração”. Como resultado, protestantes estadunidenses escolheram lugares como Índia, África, China e Japão como seus campos missionários.

¹²⁹ *ibid.*, p. 62 e 64.

Em 1889, S. N. Haskell, missionário adventista, iniciou uma viagem ao redor do mundo, durante a qual pesquisou as possibilidades de abertura de campos missionários em diversos lugares. Por volta de 1890, estava montado o cenário para o avanço missionário dos adventistas. Por volta de 1900, havia mais de 480 missionários adventistas no exterior.¹³⁰

O crescimento dos campos missionários colaborou para a expansão das escolas adventistas, pois fez crescer o número de escolas e alunos na América do Norte, já que a maioria dos primeiros obreiros saía dos Estados Unidos. Além disso, os adventistas começaram a estabelecer escolas ao redor do mundo para que obreiros pudessem ser preparados em seu próprio território. A primeira grande motivação para as escolas adventistas estava enraizada na missão evangelística. Por exemplo, o Battle Creek College tinha como principal objetivo treinar obreiros para o serviço das missões dentro e fora dos Estados Unidos.

A editora em Battle Creek começou a publicar livros e periódicos em línguas européias, sobretudo o alemão. Revistas em alemão possivelmente foram os primeiros impressos enviados à América do Sul nos anos 1880.¹³¹ Em 1889, começou a publicação da Revista *The Home Missionary*, com a finalidade de estimular missionários a trabalharem em diversas regiões do mundo. A revista trazia, entre outras coisas, informações sobre a política, economia, religião, costumes e geografia de vários países.

A divulgação de publicações adventistas na Europa despertou o interesse de vários grupos na Inglaterra, Suíça e Alemanha. Em 1885 foi organizada na Suíça a primeira imprensa denominacional adventista do sétimo dia no continente europeu. Embora a grande maioria das missões protestantes nesse período se dirigisse a regiões como a Índia, China ou África, entre os adventistas houve a preocupação de iniciar seu trabalho missionário entre europeus, já que sua mensagem também era dirigida aos protestantes. Já os católicos eram considerados pagãos, pois além de não terem passado pela “experiência de salvação individual”, ainda “adoravam santos” e “praticavam ritos mágicos”.

¹³⁰ KNIGHT, George R. *A Dinâmica da Expansão Educacional – Uma Lição da História Adventista*. In: TIMM, Alberto R. (org.) *A Educação Adventista no Brasil*. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2004, p. 28.

¹³¹ HOSOKAWA, Elder. op. cit., p. 52 e 53.

Estima-se que, entre 1881 e 1915, cerca de 31 milhões de europeus, principalmente do sul e leste da Europa, cruzaram o oceano. Os principais países destinatários desta imigração foram Estados Unidos, Argentina, Brasil, Canadá no continente americano e a Austrália e a Nova Zelândia na Oceania. Esses fluxos migratórios facilitaram a entrada da IASD na Europa, com a volta de alguns imigrantes para suas terras de origem, bem como o contato com imigrantes em países como Argentina, Uruguai e Brasil, que apresentaram porto favorável para o recebimento da IASD. O fato de haver europeus dominando várias partes do mundo era uma situação favorável para a dispersão do adventismo.¹³²

Três diferentes linhas de atividade marcaram o começo do adventismo na América do Sul. A primeira delas esteve ligada às publicações adventistas, que chegaram a vários países latino-americanos entre 1880 e 1890. Em todos os casos conhecidos, aqueles que receberam publicações pertenciam a colônias de imigrantes que receberam as primeiras informações a respeito dos adventistas em sua língua de origem. A segunda atividade importante foi a participação de leigos, que contribuíam para disseminação da mensagem adventista. Por fim, a terceira linha de atividade foi a participação de missionários de sustento próprio, a maioria deles colportores, que se sustentavam a partir da venda de publicações. A Junta de Missões Estrangeiras da Associação Geral, que foi organizada em 1889, enviou os três primeiros missionários de sustento próprio em 1891 ao Uruguai e Argentina, e dali estes três colportores se dirigiram ao Brasil e Chile. Como resultado do trabalho destes missionários, a Junta de Missões Estrangeiras decidiu enviar o primeiro pastor ordenado em 1894, com o propósito de organizar a atividade da Igreja na América do Sul.¹³³

A leitura de publicações adventistas se iniciou com o pedido de uma família Argentina que havia lido em um jornal secular a notícia de um batismo adventista na Suíça, interessando-se por obter mais informações sobre a igreja. Em 1891 Elwin Snyder (1865-1919) dirigiu o primeiro grupo de colportores adventistas do sétimo dia já mencionados que veio trabalhar na América do Sul, inicialmente na Argentina e depois também no Brasil e Uruguai. Ele estava acompanhado dos colportores Clair Nowlen (1865-1961) e Albert Stauffer (?-1910). Este último foi o primeiro vendedor de livros adventistas a entrar no

¹³² SCHUNEMANN, Haller E. S. op. cit., 2001, p. 149.

¹³³ VIERA, Juan Carlos. op. cit., p. 7 e 8.

Brasil, em maio de 1893, depois de ter trabalhado no Uruguai junto a colonos alemães e suíços.¹³⁴ Colportores precederam pastores por muitos anos, mas já antes daqueles, as doutrinas adventistas se infiltraram em alguns lugares.

A atuação de colportores resultou na formação de pequenos grupos de convertidos em vários países sul americanos. Em seguida, estes novos membros da igreja apoiaram novos empreendimentos missionários, como é o caso dos adventistas chilenos, que em 1896 decidiram estabelecer o adventismo no Peru. Com auxílio financeiro da Igreja Adventista na Alemanha, chilenos se dividiram em dois grupos e se estabeleceram em Lima e em Arequipa.¹³⁵

Estatísticas oficiais da IASD¹³⁶ apresentam informações sobre a presença adventista em países da América do Sul, com o ano de entrada dos primeiros missionários e número de membros formais em 2004:

Países	Membros da Igreja em 2004
Guiana Inglesa (1887)	45.730
Argentina (1890)	88.956
Uruguai (1891)	7.076
Brasil (1893)	1.329.662
Suriname Holandesa (1894)	3.415
Chile (1895)	117.730
Peru (1898)	664.016
Paraguai (1901)	12.453
Equador (1905)	52.524
Bolívia (1907)	143.029
Venezuela (1910)	134.302
Colômbia (1921)	221.927
Guiana Francesa (1946)	2.087

¹³⁴ VIEIRA, Ruy Carlos de Camargo. *Vida e obra de Guilherme Stein Jr. Raízes da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1995, p. 132.

¹³⁵ ALOMIA, Merling. *Breve Historia de la Educacion Adventista en El Peru (1898-1996)*. Lima, Peru: Editorial Imprenta Unión de la Unviersidad Peruana Unión, 1996, p. 23.

¹³⁶ *Statistical Report for 2004*. < <http://ast.gc.adventist.org>, >, consultado em 15/12/2005.

Ao se tratar dos primórdios do adventismo na América do Sul, destaco neste capítulo a presença da igreja no Brasil, para que fique mais claro o contexto em que se idealizou um projeto para missões entre índios no Araguaia. Informações mais específicas sobre o adventismo no Peru e Guiana, regiões que interessam também nesta pesquisa, serão dadas nos capítulos 3 e 4.

No caso brasileiro, há relatos de leitores de revistas adventistas em alemão por volta de 1884, nove anos antes do primeiro colportor chegar ao país. Os livros adventistas apresentam esses relatos como demonstração de um início “providencial”. Michelson Borges fez uma pesquisa sobre o assunto, baseado em diversas narrativas no sul do país.¹³⁷ Schunemann chama essas histórias de o “Mito Fundante”, já que delas não existem provas concretas, e por que legitimam uma tradição.¹³⁸

Tudo teria começado com Borchardt, imigrante alemão foragido por assassinato da província de Santa Catarina, que buscou refúgio num navio alemão que fazia a linha Europa-América do Sul. Nesta viagem, conta-se que foi abordado por dois homens que perguntaram se ele vinha do Brasil e se havia protestantes por lá. Respondendo afirmativamente, deu o endereço de seu padrao luterano, Carlos Dreefke, residente em Brusque, Santa Catarina. O primeiro pacote contendo dez revistas adventistas em alemão chegou a Brusque em 1884, tendo como remetente a Editora Adventista de Battle Creek. Como resultado do contínuo envio de literatura, outras famílias tiveram acesso à leitura de periódicos com doutrinas adventistas. Em 1890 já havia famílias guardando o sábado em Santa Catarina.¹³⁹ Em 1895, essas pessoas foram batizadas pelo primeiro pastor adventista que esteve em território brasileiro, Frank Westphal (1858-1944).

Na *Review and Herald* de 6 de março de 1888, estão as primeiras informações vindas do Brasil a respeito de publicações adventistas, confirmando a existência de revistas em alemão no Estado de Santa Catarina. Trata-se de uma carta escrita por dois brasileiros de origem alemã, Dressel e Verwiebe, que solicitavam novas publicações adventistas, em alemão, português e italiano. Além disso, pediam a presença de algum missionário para

¹³⁷ BORGES, Michelson. *A chegada do adventismo ao Brasil*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

¹³⁸ SCHUNEMANN, Haller E. S. op. cit., 2001, p. 155.

¹³⁹ Segundo Elder Hosokawa, o pastor estadunidense E. H. Meyers, secretário do departamento de colportagem da Divisão Sul Americana, entre 1923 e 1927, entrevistou pessoas batizadas em 1895, que contaram essa história. Meyers escreveu um livreto, sem data, intitulado “*Resena de los Comienzos de la Obra em Sudamerica*”.

orientá-los a respeito dos temas da revista, como o segundo advento de Cristo. Revistas em alemão haviam sido distribuídas para cerca de 300 famílias germânicas na colônia de Brusque, em Santa Catarina.¹⁴⁰

Na década de 1880, a revista *The Home Missionary* já trazia informações sobre o Brasil, antes mesmo da presença de qualquer missionário adventista. Como já foi dito, a revista tinha como finalidade despertar o interesse para o início de uma missão. O texto que aparece em 1890 trata da História do Brasil e da condição de liberdade religiosa, sobretudo após a proclamação da república. Sobre a população do país, o texto contém o seguinte registro:

The population of Brazil presents a number of distinct types, and many varieties blended there from. In the eastern provinces, the Indians have to a great extent become amalgamated with the settled population; but in the great forests and plains of the interior, they are nearly all in a savage condition. It is estimated that one third of the total population are Europeans, and the others are mulattoes, half-castes, negroes and Indians.¹⁴¹

Embora os missionários adventistas não tivessem ainda contato com o Brasil, *representações* sobre sua população já alcançavam os círculos editoriais da Igreja. Essas informações certamente chegavam de missionários de outras denominações, como os batistas e metodistas, que já estavam no Brasil. No caso da última citação, destaca-se a “condição selvagem” dos povos da floresta, idéia bastante comum no meio missionário. Outras edições da revista insistiam nessa idéia:

There is in the heart of the country a populous and wide-spread territory, untouched as yet by civilization or the gospel. The native tribes inhabiting it have never been lifted from the low and degraded state in which they were found when the country was first discovered. Christ came to earth to lift and elevate the human race, and the God of the universe saw that no one could do this work save his own dear Son, and it is his gospel and power alone that can ennoble and purify these poor creatures.¹⁴²

O primeiro colportor adventista no Brasil, Albert Stauffer, só possuía literatura em alemão e inglês. Aportando em Santos – SP, começou seu trabalho de venda de livros no

¹⁴⁰ DRESSEL, Friedrich. VERWIEBE, Wilhelm. Sem Título. In: RH, March 6, 1888.

¹⁴¹ WHITE, W. C. *Brasil*. In: HM, June, 1890.

¹⁴² id., *South América*, In: HM, October, 1890.

interior do estado. Depois, seus dois colegas, Snyder e Nowlen, chegaram ao Rio de Janeiro.

No Rio de Janeiro, Snyder manteve contato com Albert Bachmeyer, marinheiro alemão que poucos meses antes havia se tornado protestante em Liverpool, que passou a colaborar também com o trabalho de colportagem no Brasil. Como a literatura disponível em inglês e alemão, a colportagem se dirigia principalmente às colônias de imigrantes alemães, suíços e americanos.¹⁴³

Nos textos iniciais enviados por Stauffer para serem publicados na *Review and Herald*, nos Estados Unidos, percebe-se suas impressões sobre o Brasil. Sobre o porto de Santos, ele escreveu: “*In all my travels, I never have seen a place where there is such disregard of the Bible and everything religious, such drunkenness, sin, and demoralizing habits as are practiced openly here.*”¹⁴⁴

Núcleos alemães em São Paulo, Espírito Santo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul atraíram os primeiros colportores, que mal falavam o português. Logo se formaram grupos adventistas, mas ninguém havia ainda sido batizado, pois essa cerimônia só pode ser realizada por um pastor. Assim, em fevereiro de 1895, o pastor adventista Frank Westphal veio ao Rio de Janeiro. Desta cidade, junto com Stauffer, foi para Piracicaba, para realizar o primeiro batismo no Brasil.

Como já mencionado, a IASD iniciou suas atividades no Brasil entre as comunidades alemãs. Assim, embora o adventismo não tenha sido trazido por imigrantes, esteve intimamente ligado à imigração alemã que ocorria. Antes da Primeira Guerra Mundial, a IASD no Brasil recebeu uma parcela pequena de imigrantes alemães adventistas, além daqueles missionários alemães que vieram trabalhar no Brasil. O adventismo entrou no Brasil no período em questão justamente por que a comunidade alemã serviu de ponte para alcançar o país.¹⁴⁵

O historiador Floyd Greeleaf, ao tratar da “mente e do espírito dos primeiros obreiros adventistas na América do Sul”, escreveu sobre suas fortes convicções, que os

¹⁴³ VIEIRA, Rui Carlos de Camargo. *Os primeiros observadores do sábado no Brasil*. Brasília: Sociedade Criacionista Brasileira, 1995, p. 2.

¹⁴⁴ STAUFFER, A. *Brazil*. RH, August 21, 1894.

¹⁴⁵ SCHUNNMANN, Haller E. S. op. cit., 2001, p. 183.

motivavam a enfrentar situações de dificuldade nos países para onde iam. Era o caso dos colportores:

Tragedy-struck, the victims of bereavement and hardship provided clues about themselves as they wrote home with descriptions of their woes. From their comments we conclude that they were people of indomitable will, convinced that Christ's return was imminent, and undeviatingly committed to spread the gospel. Their own interests and those of their families were secondary to these convictions.¹⁴⁶

Em outubro de 1895 chegou ao Brasil o primeiro pastor com o objetivo de dirigir a nascente *Missão Brasileira*: Huldreich Graf (1865-1946). Natural da Alemanha, aderiu ao adventismo em 1869, tornando-se pastor em 1889. Realizou diversas viagens no Brasil, sobretudo às colônias alemãs. Graf e outros missionários adventistas interpretavam os acontecimentos no Brasil à luz de sua interpretação profética. Por exemplo, Graf fez referências ao movimento de Canudos:

Recently the government troops suffered a terrible loss at Bahia, and every one that can bear the sword is sent there. It is expected that a decisive battle will be fought April 15. A Catholic priest who professes to be Christ has gained hundreds of adherents, and has caused much trouble to the government. We live in a very important time, - the time of which Jesus says: "For many shall come in my name saying, I am Christ; and shall deceive many. And ye shall hear wars and rumors of wars."... "And when these things begin to come to pass, then look up, and lift up your heads; for your redemption draweth nigh."¹⁴⁷

Antonio Conselheiro seria um "falso messias", o que corroborava a interpretação profética adventista de que no fim dos tempos haveria "falsos profetas". Outro pastor que estimulou o adventismo no Brasil foi Frederick Spies (1866-1935), estadunidense mas de origem alemã, que chegou como missionário em 1896. Assim como Graf, comentou o movimento de Canudos:

The revolution that has been in progress in the state of Bahia for over a year, has finally terminated, the federal troops coming off victorious, and Conselheiro, the false messiah and leader, being killed in the final engagement, and his followers taken prisoners or scattered.¹⁴⁸

¹⁴⁶ GREENLEAF, Floyd. *The Seventh-Day Church in Latin America and the Caribbean. Let the earth hear his voice*. V. 1 Berrien Springs Michigan: Andrews University Press, 1992, p. 229.

¹⁴⁷ GRAF, H. *Brazil*. RH, June 12, 1897, p. 347.

¹⁴⁸ SPIES, F. *Brazil*. RH, December 28, 1897.

Em 1898, foi realizada uma reunião com lideranças adventistas brasileiras, em Curitiba. Já havia um colégio nessa cidade, além de outro em Gaspar Alto, SC. Diversos assuntos foram debatidos, sobretudo os pilares do adventismo, na área missionária, educacional e de saúde. Buscava-se firmar um estilo de vida adventista, tal qual foi idealmente estabelecido nos Estados Unidos:

The subjects assigned during the meeting for study and consideration were as follows: Our spiritual, social, and business relations to each other as workers; Spirit of Prophecy (*os escritos de Ellen White*); best method of prosecuting the health and temperance work in Brazil; care and training of children how to succeed in the book work; practical thoughts and suggestions on what to cook and how to cook it; the colporteurs and his work; relation between the home and the school; between parents, teachers and scholars; Sabbath School work, and experiences in the field.¹⁴⁹

Em 1902 foi organizada a *Conferência ou Associação Brasileira*, com sede em Gaspar Alto, Santa Catarina. O primeiro presidente deste setor da organização adventista foi Huldreich Graf. Na ocasião, havia quinze igrejas e 860 membros.¹⁵⁰

Ainda em 1902, chega ao Brasil o missionário estadunidense Abel L. Gregory (1867-1950), médico que pretendia formar uma clínica adventista. Já havia publicações em português, além de um colégio missionário. Faltava uma instituição de saúde, mas as leis brasileiras impediam que um estrangeiro dirigisse tal atividade sem aprovação do Conselho Brasileiro de Medicina. Interessantes são as *representações* de sua esposa, Lulu Gregory, sobre os brasileiros:

The Brazilian people are very hard reach with a new truth. The majority of them are ignorant even of reading and writing, and many of the women are habitual users of great quantities of tobacco and liquors. A kind of tea, called mate, and very strong coffee are partaken of freely the coffee several times a day. As a result of bad moral conditions, the race although increasing rapidly in numbers, is deteriorating very fast. The man, especially are small and slight, pale, with their minds beclouded and their reason and judgement undeveloped. Disease, as a result of uncleanline and immorality, is exceedingly prevailed.¹⁵¹

No discurso de Lulu Gregory, percebe-se a junção de vários estereótipos para caracterizar os brasileiros. Há também uma tensão em relação a um produto que representava uma marca de brasilianidade e prosperidade econômica: o café.

¹⁴⁹ THURSTON, W. H. *General Meeting in Brazil*. RH, August 09, 1898.

¹⁵⁰ GREENLEAF, Floyd. op. cit., Vol. I, p. 35.

¹⁵¹ GREGORY, Lulu C. *Medical Missionary Work in Brazil*. RH, June 24, 1902.

Até então o proselitismo adventista ocorria predominantemente entre alemães. Só a partir de 1904 é que se iniciam os esforços para alcançar os “nativos” (nesse caso os brasileiros), quando se organiza a primeira igreja de fala portuguesa, em Rolante, RS. Assim, o adventismo “nativo” que ganha força no Brasil é formado a partir do sul.¹⁵²

Em 1906, a *Conferência Brasileira* foi dividida em quatro áreas:

1. Associação Rio Grande do Sul (com 444 membros), presidida pelo pastor Graf.
2. Associação Santa Catarina- Paraná (com 427 membros), presidida por Waldemar Ehlers.
3. Missão de São Paulo (com 23 membros), presidida por Emílio Hoelzle.
4. Missão Norte do Brasil (com 176 membros), presidida por F. Spies.¹⁵³

O crescimento da IASD na América do Sul colaborou para a criação de uma maior instância administrativa nessa região do continente: a *Divisão Sul Americana*, em 1916, com sede em Buenos Aires. Esta Divisão administraria as atividades de três uniões, entre elas a *União Brasileira*, criada em 1911, que por sua vez dirigia todas as associações e missões no Brasil. A União Brasileira, em fins de 1918, possuía 2.866 membros, e foi dividida em duas outras uniões: *União Missão Este Brasileira* (UEB) com sede em Niterói e a *União Sul Brasileira* (USB), sediada na capital paulista.¹⁵⁴ Entre 1923 e 1939, a União Sul Brasileira teve dois líderes estadunidenses: Nels Neilsen (1923-1930) e Elmer Wilcox (1931-1939). São nomes diretamente ligados ao que seria a Missão Indígena do Araguaia, empreendimento missionário dessa União.

Ainda tratando da estrutura organizacional da IASD, é importante destacar as presidências da Divisão Sul Americana. Seu primeiro presidente, Oliver Montgomery (1870-1944), esteve nessa função até 1922. Realizou viagens com o objetivo de verificar as possibilidades de expansão do adventismo no Centro-Oeste brasileiro e na Amazônia. Entre 1926 e 1930, o presidente da Divisão foi o pastor Carlyle Haynes (1882-1958), que estimulou o evangelismo adventista nos centros urbanos. Já entre 1931 e 1941, o presidente da Divisão foi o pastor Nels Neilsen (1871-1947).¹⁵⁵

A partir de 1914, os adventistas puderam ampliar suas instituições educacionais. Nessa ocasião, o Brasil possuía cerca de 1.800 membros, e São Paulo possuía cerca de 300

¹⁵² SCHUNNEMANN, Haller E. S. op. cit., 2001, p. 189.

¹⁵³ HOSOKAWA, Elder. op. cit., anexo 17.

¹⁵⁴ *ibid.*, anexo 17.

¹⁵⁵ NEUFELD, Don F. (Ed.) *Seventh-day Adventist Encyclopedia*. Hagerstown, MD: RHPA, v.10 e v.11, 1996, Verbetes *Montgomery, Haynes e Neilsen*.

membros. Nesse ano, os adventistas adquiriram uma propriedade na região do Capão Redondo, para formar um colégio missionário. A propriedade original tinha 60 alqueires ou 145 hectares, a uma distância de oito quilômetros de Santo Amaro. Era um local estratégico, pois estava numa região de crescente modernização e concentração demográfica. No dia 3 de julho as aulas começaram com 12 alunos.¹⁵⁶ Esse colégio se tornou o centro de preparo missionário dos adventistas no Brasil, tanto para formar pastores, no curso Teológico, como para formar professores e enfermeiros. A partir do Colégio Adventista Brasileiro (CAB)¹⁵⁷, saíam os missionários que iriam estabelecer escolas e igrejas em todo o país. Jovens estudantes eram preparados para o trabalho de colportagem, o que os ajudava a custear seus estudos e a propagar a mensagem adventista.

Até o início de 1917, as aulas foram dadas em português, alemão e inglês. Em outubro, o governo brasileiro declarou guerra à Alemanha, o que gerou um forte antigermanismo no país. A IASD foi atingida com essa situação, pois tinha mais de 70% de seus membros em áreas com forte presença alemã.¹⁵⁸ A evidência do domínio alemão na Igreja é o fato de que os “estadunidenses” enviados para o Brasil eram na maior parte alemães que haviam emigrado para os Estados Unidos. Os efeitos sobre a igreja podem ser verificados nas publicações adventistas, que foram analisadas por pesquisadores do assunto. Porém, alguns detalhes podem ser adicionados, a partir das correspondências inéditas encontradas nos arquivos da Conferência Geral da IASD. Esses materiais podem, futuramente, trazer informações adicionais para esse período da História do Adventismo no Brasil. Por exemplo, numa correspondência do pastor Spies, de origem alemã, à sede mundial da Igreja, aparecem as preocupações com o antigermanismo, em 1917:

When diplomatic relations were broken off between Brazil and Germany, I was planning a visit to Minas Geraes, but on account of the anti-German demonstrations it seemed best not to leave home.

¹⁵⁶ HOSOKAWA, Elder. op. cit., p. 77-79.

¹⁵⁷ Para as finalidades dessa pesquisa, será usado o nome Colégio Adventista Brasileiro. No entanto, o nome da escola mudou ao longo dos anos. Em 1915, foi chamado “Colégio Missionário da Conferência União Brasileira dos Adventistas do Sétimo Dia”. Em 1918, “Seminário da Conferência União Brasileira dos Adventistas do Sétimo Dia. Em 1919, “Seminário Adventista”. Em 1923, “Colégio Adventista”. Em 1942, “Colégio Adventista Brasileiro”. em 1961, “Instituto Adventista de Ensino”. Finalmente, em 1999, “Centro Universitário Adventista de São Paulo” – Unasp. Por uma questão de padronização, faremos referência ao Colégio Adventista Brasileiro como CAB.

¹⁵⁸ HOSOKAWA, Elder. op. cit., p. 82.

While I am at it, I will just say that we did not have a revolution, but very strong anti-German demonstrations. In the city of Sao Paulo, they smashed up things quite lively. The principal German paper of Brazil had its entire material destroyed. They smashed up the linotype and in short, everything that existed in the printing offices.

Perhaps the largest department store in the city, which is a German house, had all its plate glass windows smashed, and other lesser German establishments were treated much the same.

The estimated damage was about \$ 150,000.00 in Sao Paulo. There was some talk they would visit our publishing house and school, so we took pains to have the authorities understand that these institutions were enterprises belonging to a Mission, whose headquarters were in Washington, D. C., although we have some German employees, we are a neutral or international Society.

We urged our consul, Mr. Hoover, to write to the police authorities of these different places, requesting that they have a sort of a special care over our institutions, and this was done, so that, as far as our institutions were concerned, there has been to attempt at doing any damage.

I think it was before known by the people of our town that I was an American, but we do have several German families in our employ at our printing house, and the feeling against the Germans had taken on such proportions, that the people really seemed irresponsible and ready to smash up almost anything with which a German was in any connected.¹⁵⁹

Assim, diante dessas dificuldades, a influência alemã na liderança da Igreja brasileira foi declinando durante a Primeira Guerra Mundial. Na década de 20, despontou uma certa liderança de brasileiros, com a formação dos primeiros pastores. Apesar disso, a influência dos pastores estadunidenses cresceu, sendo predominante até o fim dos anos 1930.

Na década de 20 acontecem grandes fluxos de recursos das igrejas dos Estados Unidos para o Brasil, junto com diversos missionários. Já a década de 30 é marcada pela escassez de recursos e aumento da liderança de brasileiros.¹⁶⁰

O pastor Montgomery, primeiro presidente da Divisão Sul Americana (1916-1922), deu prioridade à vinda de missionários estadunidenses para a região, sobretudo ao Brasil. Por exemplo, em 1919 o diretor indicado para o CAB foi o estadunidense Thomas W. Steen, que esteve nessa função até 1927.

É importante entender elementos da estrutura organizacional da IASD na América do Sul, pois foram suas lideranças que idealizaram projetos de aumento dos batismos. No Brasil, após a Primeira Guerra Mundial, afirma-se a liderança de missionários

¹⁵⁹ Carta de F. Spies a T. E. Bowen, June 28th, 1917.

¹⁶⁰ SCHUNEMANN, Haller E. S. op. cit., 2001, p. 202.

estadunidenses em instituições como o CAB. Por volta de 1925, a IASD possuía no Brasil cerca de 5.500 membros, de um total mundial de aproximadamente 250 mil.¹⁶¹

Foi nesse contexto, no ano de 1926, que o pastor Alvin Nathan Allen veio ao Brasil, inicialmente para ser professor do CAB. No ano seguinte ele iria realizar uma viagem para conhecer o Araguaia e sua população, com a finalidade de definir um local para estabelecer uma missão indígena.

¹⁶¹ HOSOKAWA, Elder. op. cit., anexo 17.

CAPÍTULO 2

ESTRATÉGIAS DE DIFUSÃO DA *MENSAGEM*

2.1. Diversificação editorial e difusão da *mensagem*.

Os objetivos de uma evangelização mundial levaram os protestantes estadunidenses, durante o século XIX, a um avanço em relação às técnicas tradicionais de proselitismo. Além do evangelismo através de sermões e reuniões campais, os protestantes iniciaram o uso das novas técnicas de produção de material impresso através da cultura de massa que se formava. Esta cultura de massa emergiu nos Estados Unidos na primeira metade do século XIX, quando ocorreu uma “revolução do mercado”. As condições para a produção e circulação mudavam rapidamente, entre 1820 e 1890 nos Estados Unidos. Correio, sistema postal, uniformização monetária, difusão da literatura, crescente infra-estrutura das estradas, canais, entre outros, contribuíram para o florescimento de grandes empreendimentos editoriais.¹⁶²

O uso de imagens nas publicações rapidamente se tornou uma indispensável parte da religião e da educação pública. Houve uma adaptação do evangelismo, originalmente puritano, para absorver técnicas modernas daquele contexto. Demonstração disso é que a primeira fase da expansão da cultura de massa visual nos Estados Unidos foi desenvolvida por cristãos conservadores que tinham a missão de converter a república para sua religiosidade e para causas sociais, como o abolicionismo.¹⁶³

Nas décadas de 1830 e 1840, os mileritas usaram diversos diagramas proféticos, que apresentavam datas consideradas importantes e figuras ilustrativas das profecias dos livros de Daniel e Apocalipse. Estes diagramas eram vendidos e usados nos evangelismos e até mesmo para decoração das residências dos fiéis. Entre os mileritas, diferente dos cristãos liberais do período, o importante não era redimir a sociedade, a cultura e a civilização estadunidense, mas compartilhar com o maior número de pessoas possível a doutrina de que Jesus voltaria em breve e o fim viria. Por isso foi intenso o uso de diagramas, revistas e

¹⁶² MORGAN, David. *Protestants and Pictures: Religion, Visual Culture, and the Age of American Mass Production*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 18.

¹⁶³ *ibid.*, p. 20.

panfletos diversos por todo o país e mesmo no exterior. Estimativas falam que, em maio de 1844, foram colocados em circulação cinco milhões de periódicos.¹⁶⁴

A IASD herdou do movimento milerita essa preocupação com periódicos para fins de evangelização. Com o crescimento da Igreja, ampliou-se entre os adventistas o interesse na publicação de materiais que divulgassem as atividades missionárias em todo o mundo, como uma forma de estimular o preparo de novos missionários e obter doações para sua manutenção. O principal veículo de divulgação das missões adventistas era a *Advent Review and Sabbath Herald*, ou simplesmente *Review and Herald*, publicada semanalmente nos Estados Unidos desde 1850. Quando começaram as missões, os pastores, colportores e demais obreiros eram orientados e escreverem sobre o avanço da mensagem em terras distantes, incluindo fotografias. A partir de 1903, a revista, com 24 páginas, passou a ser publicada em Takoma Park, onde se localizava a *Review and Herald Publishing Association*, editora adventista.

A circulação das primeiras revistas não é conhecida, embora existam estimativas de duas mil cópias. Em 1926, eram publicadas cerca 30 mil cópias, quando a Igreja tinha 110 mil membros na Divisão Norte Americana e 16 mil na Divisão Sul Americana. Com o crescimento da igreja, em 1940 eram impressas mais de quarenta mil cópias¹⁶⁵. Não foram encontrados dados entre 1910 e 1930, mas de qualquer maneira, a revista era o meio de unificar o pensamento dos membros, com textos sobre doutrinas e descrições das atividades dos adventistas primeiramente nos Estados Unidos e, depois, nas crescentes missões ao redor do mundo.

Consolidava-se, no fim do século XIX, uma consciência missionária de alcance mundial. A leitura dos relatos missionários dava a idéia de que a “providência divina” estava guiando os homens e mulheres que se dispuseram a pregar. No início do século XX, aumentavam os relatos “épicas” de missionários que enfrentavam privações e perigos para divulgarem a mensagem. Esses relatos circulavam de várias maneiras nas grandes igrejas adventistas dos EUA e Europa, seja por meio direto das revistas, por meio de livros, folhetos ou textos para serem lidos nos cultos. Histórias missionárias eram relatadas nas

¹⁶⁴ *ibid.*, p. 36.

¹⁶⁵ NEUFELD, Don F. (Ed.) *Seventh-day Adventist Encyclopedia*. Hagerstown, MD: RHPA, v.10 e v.11, 1996, Verbete *Review and Herald*.

igrejas, impressionando os ouvintes com os miraculosos exemplos de conversões em terras africanas, latino-americanas ou asiáticas.

As editoras adventistas foram fundamentais para a circulação desses relatos. A principal editora, de Takoma Park, estava junto aos escritórios centrais da igreja, recebendo, portanto, as principais informações das diversas missões. Já na costa oeste do país, havia a *Pacific Press Publishing Association*, organizada em 1875, na Califórnia. Outra importante editora adventista foi a *Southern Publishing Association*, fundada em 1900 no Tennessee. Todas essas editoras publicavam livros de autores adventistas, além de revistas e materiais para diversas faixas etárias na igreja.

A *Review* se tornou um modelo para a publicação de outras revistas em vários países da América do Sul. Os títulos das revistas tinham em comum características da mensagem adventista, destacando sempre a doutrina da volta de Cristo à Terra e apelando para a urgência desse evento.

Os missionários, em seus relatos sobre “terras distantes”, dialogavam com o público das igrejas matrizes, que de fato, era quem consumia a literatura missionária. Portanto, as imagens produzidas eram elaboradas de forma a se adequar à visão do mundo leitor. A voz dos discursos estava na *civilização*, ou era fruto dela, sendo o *outro* a oposição que ajudava a fortalecer a identidade de quem falava, no caso, dos missionários adventistas.

As primeiras publicações adventistas que circularam na América do Sul foram impressas nos Estados Unidos ou Europa. Eram periódicos ou livros em inglês, alemão ou francês, que alcançavam principalmente comunidades de imigrantes. Em julho de 1897 surgiu em Buenos Aires o primeiro periódico adventista na América do Sul: *El Faro*, com doze páginas. A partir de janeiro de 1905, apareceu com o nome de *La Verdad Presente*. No Chile, o pastor G. H. Baber, primeiro superintendente da Missão Chilena desde 1895, que depois incluiu Bolívia, Equador e Peru, fez planos em maio de 1898 para lançar um periódico missionário. Em janeiro de 1900 apareceu o primeiro número da *Las Señales de los Tiempos*.¹⁶⁶

A partir de 1900, os adventistas passaram a ter maiores recursos para a divulgação de sua doutrina entre os brasileiros. Em julho desse ano foi publicada a revista *Arauto da*

¹⁶⁶ PEVERINI, Héctor J. *En las Huellas de la Providencia*. Buenos Aires: Casa Editora Sudamericana, 1988.

Verdade, o primeiro periódico produzido no país¹⁶⁷. O conteúdo principal da revista era de caráter doutrinário, além de possuir artigos relacionados à saúde. A revista tinha 16 páginas, e era vendida por 500 réis. Para cuidar da revista foi chamado Guilherme Stein Júnior, que viria a se tornar um dos mais importantes escritores adventistas no Brasil. Ele foi o primeiro adventista batizado no Brasil, em Piracicaba, em 1895.¹⁶⁸

O trabalho de redação, revisão e tradução era todo feito por Guilherme Stein Júnior. O Departamento de Redação funcionava na casa de William Henry Thurston, que chegou ao Brasil em 1894, desembarcando com duas caixas de livros e revistas produzidos pelas editoras *Review and Herald* e *Pacific Press*, dos Estados Unidos. Thurston permaneceu no Brasil até 1901. O Arauto da Verdade foi impresso, inicialmente, na *Typographia e Lithographia*, da firma Almeida Marques e Cia., localizada à Travessa do Ouvidor, no Rio de Janeiro.

O Arauto da Verdade manteve seu nome original até 1913. Em 1918, após um intervalo que coincidiu com a Primeira Guerra Mundial, teve o nome mudado para Sinais dos Tempos. Em julho de 1923, recebeu o nome de *O Atalaia*, com um subtítulo que se tornou famoso entre os adventistas: “O Intérprete dos Tempos”.¹⁶⁹

Em 1903 foi estabelecida uma escola missionária em Taquari, a 80 km de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul. Guilherme Stein Júnior foi enviado para ser diretor desse colégio, para depois ser substituído por John Lipke, que tomou a decisão de ir para os Estados Unidos a fim de angariar recursos para o estabelecimento de uma tipografia. Ele conseguiu doações que somaram 1500 dólares e também a doação de um prelo manual e alguns utensílios. A partir de julho de 1904, O Arauto da Verdade passou a ser impresso em Taquari, e em maio de 1905 foi publicada uma edição de 2500 exemplares da revista.¹⁷⁰ A IASD no Brasil possuía nesse período 49 igrejas e aproximadamente 1200 membros.

¹⁶⁷ MARTINELLI, Mário. *Desenvolvimento da Colportagem com Efetivos no Brasil*. In: TIMM, Alberto R. (org.) *A Colportagem Adventista no Brasil: Uma Breve História*. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2000, p. 65.

¹⁶⁸ Ver VIEIRA, Ruy Carlos de Camargo. *Vida e obra de Guilherme Stein Jr. Raízes da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1995.

¹⁶⁹ LESSA, Rubens. *Casa Publicadora Brasileira 100 anos*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000, p. 37.

¹⁷⁰ VIEIRA, Ruy Carlos de Camargo. op. cit., 1995, p. 177 e 178.

Em 1906, com o adventismo mais solidificado foi lançada a *Revista Trimensal*, órgão oficial da “*Igreja Brasileira dos Adventistas do Sétimo Dia*”, com 40 páginas.¹⁷¹ Através desta revista, os membros passaram a ter acesso ao desenvolvimento da obra em outros campos e também a seções de caráter doutrinário. Em princípio, a maioria dos textos publicados era escrita por missionários dos Estados Unidos.

Através da *Revista Trimensal* (a partir de 1908, *Revista Mensal*, e a partir de 1931, *Revista Adventista*) era possível acompanhar a evolução das atividades adventistas nacionais. Para ampliar as publicações adventistas, foi adquirida em 1907 uma chácara perto da Estação de São Bernardo, SP, para ser a *Sociedade de Tratados do Brasil*, (a partir de 1920, *Casa Publicadora Brasileira*), editora da denominação no Brasil.

Entre os livros publicados pelos adventistas no Brasil, estão títulos que demonstram a importância dos sinais da volta de Cristo, bem como os elementos formadores da mentalidade adventista, o sábado e um estilo de vida saudável. Em 1906, por exemplo, foram publicados os seguintes folhetos: “O Cristão Católico”, “O Sábado será um dia qualquer?”, “Uma importante declaração feita no Vaticano” e “A necessidade de um redentor”. Entre 1907 e 1914 são publicados os seguintes livros: “A Gloriosa Vinda de Cristo”, “Vereda de Cristo”, “Vida de Jesus”, “Necessidade de um Redentor”, “O Lar e a Saúde da família”, “Estudos Bíblico”, “Manual do Colportor”, “Testemunhos para a Igreja” e “Sucessos Preditos na História Universal”.¹⁷²

Os relatos missionários sobre a América do Sul estavam disponíveis aos membros das igrejas nos Estados Unidos. Já nas principais cidades alcançadas pelos adventistas, as publicações serviam para manter a coesão do grupo e relatar o desenvolvimento dos projetos missionários locais. No caso do Brasil, por exemplo, era importante relatar o alcance da mensagem adventista em áreas como os *sertões* e *selvas* do país, onde estariam povos destituídos da *civilização*, como seria o caso das sociedades indígenas. Foi nesse contexto que surgiram propostas para alcançar aldeias indígenas em diversas regiões da América do Sul.

Todo esse esforço editorial faz parte de um processo de transmissão de “verdades” consideradas fundamentais pela igreja e de modos de vida que lhe são próprios. Em outras

¹⁷¹ *Revista Trimensal*, outubro de 1906, p.1.

¹⁷² SCHUNNEMANN, Haller E. S. op. cit., 2001, p. 193.

palavras, era uma tentativa de sempre transmitir uma tradição, ancorada no seu passado legitimador, ou seja, suas origens proféticas a partir do movimento milerita e das revelações dadas a Ellen White. O conceito de transmissão religiosa foi trabalhado por Paulo Barrera Rivera, e pode-se entendê-lo como “*o conjunto de atividades dinamizadas pelo poder visando à reprodução do sistema religioso*”.¹⁷³

O trabalho de Rivera faz uma análise da transmissão religiosa no protestantismo latino americano, usando vários teóricos, com destaque para Halbwachs, que colocou um primado da *memória* coletiva sobre a individual e definiu a *memória* como uma reconstrução do passado em função das necessidades do presente. Nesse sentido, as referências comuns a um grupo guiam e ativam a atividade de recordação. A *memória* individual é um ponto de vista sobre a *memória* coletiva. Esse ponto de vista muda conforme o lugar ocupado pelo indivíduo, que varia conforme a relação mantida com outros indivíduos. Como cada lembrança se apóia sobre outras, há uma validação mútua das recordações. Cada um elabora sua *memória* singular no interior de um quadro social. A *memória* é um marco simbólico dos indivíduos pertencentes a coletividades.¹⁷⁴

Rivera ainda argumenta que, para Halbwachs, as tradições são fruto de reconstruções geradas pelas necessidades do presente. Citando Halbwachs, “*Uma verdade, para se fixar na memória de um grupo, deve apresentar-se sob a forma concreta de um acontecimento, de uma figura pessoal ou de um lugar.*”¹⁷⁵ É o que ocorre na transmissão religiosa adventista, com a ênfase nos marcos fundadores da igreja, através de seu sistema ritual e de suas publicações, que reproduzem as doutrinas e uma *memória* de suas origens missionárias, que devem servir como estímulo para o proselitismo. O interesse de muitos missionários em relatar suas atividades em “terras distantes” é evidência de que havia a preocupação em manter acesa a tradição missionária, sempre dentro dos moldes colocados pela doutrina e *memória* coletiva da Igreja. A IASD mantém, dessa maneira, uma forte tradição religiosa que, como toda tradição, é fruto de um longo processo social de interpretações e reinterpretações de suas origens, até alcançar legitimidade e eficácia para passar de uma geração para outra.

¹⁷³ RIVERA, Paulo Barrera. *Tradição, Transmissão e Emoção Religiosa: Sociologia do Protestantismo na América Latina*. São Paulo, Olho d'Água, 2001, p. 17.

¹⁷⁴ *ibid.*, p. 32 e 33.

¹⁷⁵ HALBWACHS, Maurice. *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*. Paris: PUF, 1971. apud RIVERA, Paulo Barrera. *op. cit.*, 2001, p. 39.

2.2. Missões e diversidade cultural.

Como já foi apresentado, a partir do final 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. Em seguida, ampliaram o alcance de sua mensagem, pregando a protestantes. Sua pregação enfatizava sobretudo os aspectos distintivos da igreja, por isso a necessidade de esclarecer suas posições até mesmo a outras igrejas de matriz protestante, como batistas, metodistas e presbiterianos.

Os adventistas ampliaram mais uma vez o alcance de sua mensagem, pregando a católicos também. O passo seguinte seria evangelizar populações não cristãs. 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 de cristãos.¹⁷⁶

Provavelmente a Índia foi o primeiro lugar do mundo onde um não cristão foi batizado por um missionário adventista. Isto 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 de adventistas.¹⁷⁷

O contato com populações não cristãs levantou muitas questões entre os diferentes grupos protestantes estadunidenses, entre eles os adventistas. Assim como na antropologia, surgiam debates variados sobre as diferenças culturais entre os povos. A primeira definição de cultura que foi formulada do ponto de vista antropológico foi a publicação de E. B. Tylor, *Primitive Culture* (1871). Ele usa o vocábulo inglês *Culture*, que “tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade.”¹⁷⁸ A diversidade é explicada por ele como o resultado

¹⁷⁶ SCHANTZ, Borge. *The Development of Seventh-Day Adventist Missionary Thought: Contemporary Appraisal*. Tese (Doctor of Philosophy in Intercultural Studies) – Fuller Theological Seminary, 1983, p. 343-344.

¹⁷⁷ *ibid.*, p. 344.

¹⁷⁸ TYLOR, E. B. apud LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: Conceito Antropológico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2002, p. 25.

da desigualdade de estágios existentes no processo de evolução. Assim, uma das tarefas da antropologia seria estabelecer um tipo de escala da civilização, colocando as nações européias em um dos extremos da série e em outro as “tribos selvagens”, sendo que o restante da humanidade poderia ser colocado entre esses dois limites. Esse pensamento foi produzido nos anos em que a Europa sofria o impacto de *A Origem das Espécies* de Darwin, e que a nascente antropologia foi dominada pela perspectiva do evolucionismo unilinear. Segundo esta abordagem, todas as culturas deveriam passar pelas mesmas etapas de evolução, o que tornava possível situar cada sociedade humana dentro de uma escala que ia da menos à mais desenvolvida. Vários outros trabalhos surgiam a partir dessa orientação, demonstrando que o etnocentrismo e a ciência marchavam juntas.

Tais antropólogos constituíram o que se convencionou chamar de “antropologia de gabinete”. Administradores coloniais, missionários, informantes, entre outros, passavam dados a intelectuais das mais diversas sociedades, que eles organizavam e, por comparação e semelhança, traçavam a linha da evolução social: a linha do tempo, dos *selvagens* ou *primitivos* à *civilização*.

Ao mesmo tempo em que recebiam informações de missionários protestantes para suas pesquisas, os resultados das reflexões desses intelectuais preocupados com a antropologia forneciam informações comparativas sobre religiões não cristãs. Naturalmente, missionários rejeitavam explicações dos antropólogos para o desenvolvimento dos diferentes povos no mundo, mas a seu modo explicavam as diferenças a partir de conceitos que polarizavam os *selvagens* ou *primitivos* aos *civilizados*. A forma de se alcançar a “*civilização*” seria a aceitação da mensagem evangélica e, conseqüentemente, o modo de vida dito ocidental.

Partindo do pressuposto de que as sociedades ocidentais encontravam-se num estado de humanidade superior àquele em que se encontravam os indígenas, missionários defendiam posições que viam nesses povos exemplos da “infância da humanidade” ou de sua “decadência”.

No primeiro caso, em que os “selvagens” representavam a “infância da humanidade”, pautava-se na idéia de que estes não haviam ainda desenvolvido todas as virtudes humanas. Isso ocorreria paulatinamente, no processo de passagem da “selvageria” rumo à “civilização”. Já no segundo caso, pressupunha-se que estes já haviam vivido num

estado “superior” de humanidade e que o estado em que se encontravam era resultado da “degradação” da natureza humana.

A partir dos escritos de Ellen White, pode-se traçar alguns pressupostos adventistas de interpretação da diversidade religiosa no mundo. Ela acreditava que as diferentes religiões do mundo não eram resultado de mecanismos de evolução humana, tal como formulados por antropólogos do final do século XIX, mas refletiam um processo de “degradação” de sua posição inicial com Deus, tal qual expressa no livro de Gênesis. Nessa perspectiva, muitos aspectos das religiões não cristãs, embora “imperfeitas” em si mesmas, podem ser utilizados para explicar dimensões da “verdadeira” religião, a natureza de um único Deus.¹⁷⁹

Em 1911, o antropólogo Franz Boas, nos Estados Unidos, propôs formas de análise das sociedades diferentes daquelas propostas pelos teóricos evolucionistas. De todas as suas idéias, destacam-se a formulação do conceito de *etnocentrismo* e a necessidade de estudar cada cultura singularmente por seus próprios termos. Em sua obra, Boas se contrapôs aos evolucionistas, que compreendiam as culturas em termos hierárquicos. É através de seus estudos que a idéia de uma escala evolutiva das sociedades partindo de agrupamento de homens “selvagens” ou “primitivos” e chegando às “sociedades civilizadas” européias foi gradualmente abandonada pelos estudos antropológicos.

Essas novas concepções da antropologia não foram incorporadas entre a maioria das agências missionárias protestantes. Geralmente, os missionários eram pessoas limitadas em conhecimento a respeito da diversidade cultural que encontravam nos países. Raro era o missionário que possuía algum conhecimento superficial de antropologia, sobretudo a partir da crítica ao etnocentrismo.

Missionários relacionaram cristianismo e “civilização”, fundando igrejas para salvar os perdidos e hospitais e escolas para “civilizá-los”. A teologia cristã era considerada um tipo de ciência objetiva e proclamada como verdade sem vínculos com a cultura nem com a história, sendo-lhe desnecessária qualquer contextualização. Por fim, para muitos missionários o progresso era tido como parte intrínseca do evangelho. Ao lado das agências missionárias surgiram as agências de desenvolvimento e de assistência social.

¹⁷⁹ SCHANTZ, Borge. op. cit., p. 716.

Dessa maneira, problemas enfrentados por missionários protestantes de um modo geral eram compartilhados por adventistas. Não houve grandes avanços em toda a primeira metade do século XX.

Publicações adventistas, slides, sermões, entre outros materiais, eram preparados para um público norte-americano e sem nenhuma adaptação usados em contextos variados. Apesar disso, esperavam-se os grandes resultados, o que nem sempre ocorria. No caso de ocorrerem bons resultados, pode-se enumerar alguns fatores: o prestígio que, em alguns lugares, havia para os cristãos; os benefícios da educação e saúde oferecidos; e o respeito ao homem branco ocidental. Outro fator de bons resultados era a organização administrativa, uma marca de agências protestantes estadunidenses.¹⁸⁰ Além disso, é importante ressaltar que o sucesso poderia ser uma resposta das populações alcançadas a elementos do adventismo que respondiam a condições culturais internas a essas sociedades.

Apesar de suas peculiaridades teológicas em relação às tradicionais igrejas protestantes, a administração da IASD procurava acompanhar os principais encontros interdenominacionais. A primeira grande reunião para discutir missões cristãs no mundo foi a Conferência Missionária Mundial, realizada em Edimburgo, Escócia, em 1910, que desencadeou uma reflexão sobre o trabalho missionário protestante na América Latina. Pelo menos três líderes adventistas estiveram presentes nessa Conferência: L. R. Conradi, líder da igreja na Europa Central; W. J. Fitzgerald, líder na Grã-Bretanha; e W. A. Spicer, secretário da Associação Geral.¹⁸¹

No total, havia cerca de 1200 representantes de diversas sociedades missionárias protestantes. Muito se pode conjecturar sobre a participação adventista nesta Conferência. Talvez estivessem interessados em verificar suas diferenças em relação às práticas missionárias das demais igrejas, ou quisessem mostrar que faziam parte do movimento missionário mundial que pregava a mensagem cristã em diversos países. O fato é que sua participação neste encontro demonstra que os adventistas eram aceitos como protestantes que mereciam respeito no grande espectro de movimentos que existia.

Em princípio, Spicer apresentou uma visão bastante positiva do encontro de Edimburgo: *“This great gathering is of the deepest interest to us, as a sign that the day of*

¹⁸⁰ *ibid.*, p. 395 e 396.

¹⁸¹ *ibid.*, p. 387.

the Lord is at hand. Here is focused a mighty movement that comes in the providence of God to prepare the way for the closing work of the gospel.”¹⁸² O incentivo à expansão missionária seria um preparativo para um maior esclarecimento da Bíblia, que abriria caminho para a mensagem adventista.

O ponto fraco da Conferência, de acordo com a perspectiva adventista e a de muitos grupos protestantes, era que os países cristianizados por católicos e ortodoxos não seriam considerados alvos de missão. Isso incluía a América Latina, já cristianizada pelo catolicismo. Esforços missionários nessa região deveriam se limitar a povos ainda não cristianizados, como muitos grupos indígenas. Mas para os adventistas, o catolicismo e o restante do protestantismo deveriam ser convertidos à mensagem adventista. Suas pregações, portanto, eram direcionados a católicos, protestantes e todos os não-cristãos.

Durante a Conferência de Edimburgo, Robert E. Speer (1867-1947), o secretário executivo da Junta de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, convidou líderes de várias igrejas interessados na evangelização da América Latina a se reunirem para discutir como efetuariam essa tarefa. A partir dessa idéia, realizou-se em Nova York, em março de 1913, uma conferência sobre missões na América Latina. Essa Conferência criou a Comissão de Cooperação na América Latina, tendo como presidente o próprio Robert Speer.

Em setembro de 1914 houve mais uma reunião da Comissão de Cooperação na América Latina. Um relatório dessa reunião foi encontrado entre as cartas que o missionário adventista Fernando Stahl recebeu no Peru, no mesmo ano. Isso demonstra a participação adventista também nessa reunião. Uma das decisões foi organizar um Congresso de Ação Cristã na América Latina, no Panamá, em 1916. Esse seria o maior encontro das forças protestantes desse continente realizado até aquele ano.¹⁸³

A escolha do Panamá certamente não foi por acaso. O país era uma clara evidência da “Doutrina Monroe”, que pregava a expansão da influência estadunidense sobre a América Latina. As lideranças das igrejas norte-americanas viam o aumento da influência política dos Estados Unidos como um poderoso auxílio na expansão da atividade

¹⁸² SPICER, W. A. *Notes from the Edimburgh Missionary Conference*. In: RH, July 21, 1910, p. 9 e 10.

¹⁸³ As informações sobre o Congresso do Panamá são de BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y Modernidad Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 154 – 160. e RIBEIRO, Boanerges. *Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)*. São Paulo: O Semeador, 1991, p. 170 a 176.

missionária. A inauguração do canal do Panamá, em 1914, era resultado do domínio dos Estados Unidos sobre essa região.

O Congresso do Panamá mostrou a necessidade de maior cooperação em áreas como educação religiosa, missões, literatura e formação teológica. Mais especificamente, suas metas principais foram a evangelização dos setores cultos da sociedade, a unificação da educação teológica através de seminários unidos, o desejo de dar uma dimensão social ao trabalho missionário na América Latina e o esforço em promover maior diálogo entre as igrejas.

Na realidade, o Congresso do Panamá foi uma reunião de representantes de juntas missionárias estrangeiras, antes que um encontro de líderes protestantes latino-americanos. Dos 230 representantes oficiais, apenas 21 eram latino-americanos. Mesmo assim, o evento produziu a primeira discussão séria do protestantismo latino-americano e estimulou a criação de órgãos cooperativos regionais em vários países. Além disso, muitos dirigentes missionários apontaram para a necessidade de uma pastoral dos pobres e dos indígenas. Mostraram-se também preocupados com a situação das mulheres. Por fim, discutiu-se a necessidade de sociedades protestantes autônomas atuarem sob a liderança de latino-americanos. Essa última resolução contrastava com a composição essencialmente estadunidense no Congresso. Desejava-se superar um anti-catolicismo radical, e privilegiar uma ênfase num evangelho a todos os setores sociais, sem menosprezar as culturas locais e sem atacar o catolicismo.

Oito adventistas estiveram no Congresso do Panamá, entre eles W. A. Spicer. Segundo texto publicado na *Review and Herald*, “no congresso o sentimento parecia ser o de que pouco se ganharia em conduzir uma campanha com sentimento anti-católico, e que o método adequado de evangelização é de enfatizar as verdades do evangelho frente aos erros do romanismo.”¹⁸⁴

Nessas reuniões entre as igrejas, fica claro que as missões protestantes compartilhavam das mesmas *representações* sobre povos indígenas. Em abril de 1925, outro Congresso Protestante Interdenominacional foi realizado, agora em Montevideú, com 165 representantes de várias igrejas protestantes, sendo a grande maioria estadunidense. A partir desse encontro, é possível verificar a similaridade dos objetivos em relação aos povos

¹⁸⁴ CAVINESS, Leon Leslie. *The Panama Congress on Religious Work*. RH, april 27, 1916.

indígenas. Debateu-se a necessidade de difundir o evangelho não só nas cidades, mas também nas áreas rurais, criando raízes entre as populações indígenas. Insistiu-se na marginalização dessas populações e na necessidade de educá-los, evangelizá-los e integrá-los a suas respectivas nações. A imagem do índio cidadão, regenerado pelo liberalismo social, habitava o imaginário protestante desde o final do século XIX. Na evangelização dos índios, os protestantes encontravam uma atividade pioneira que permitia canalizar um novo impulso caritativo, que poderia coincidir com os projetos de integração das populações indígenas marginalizadas.¹⁸⁵

No Congresso de Montevideo participaram representantes de várias igrejas protestantes. Não foi possível identificar a participação dos adventistas neste encontro, como ocorrera no Panamá. De qualquer maneira, textos da *Review* indicam que representantes da igreja foram convidados para tratar, entre outros temas, dos trabalhos adventistas entre povos indígenas, principalmente no Peru, onde havia destacada projeção.

O relatório do Congresso foi publicado, constituindo importante fonte para o mapeamento do protestantismo na América Latina. O material dos encontros foi dividido por temas, sendo um deles sobre as missões entre índios na América do Sul. Com aproximadamente oitenta páginas, o relatório sobre os índios tratava da situação específica de cada país da América do Sul.¹⁸⁶ Segundo o relatório, “*the indian of Amazon watershed of Colômbia, Ecuador, Peru, Bolívia and Brazil remains a savage (save where reduced to peonage by the White) with the scale of civilization yet to climb.*”¹⁸⁷

Os adventistas são mencionados como bom exemplo de missão entre índios no caso do Peru, entre os Aymara e Quechua. Tratava-se do trabalho missionário estabelecido em Puno. O relatório enumera setenta e cinco escolas estabelecidas pelos adventistas, e uma escola para preparo de professores índios. Além disso, havia atendimento à saúde, o que atraía o interesse pela missão. Em 1922, ainda segundo o texto, havia três mil índios nas missões adventistas, e Fernando Stahl, o pioneiro deste trabalho, estava iniciando outras

¹⁸⁵ BASTIAN, Jean-Pierre. op. cit., p. 161 e 197.

¹⁸⁶ COMMITTEE ON COOPERATION IN LATIN AMERICA (ed.). *Christian Work in South America*; official report of the Congress on Christian work in South America at Montevideo, Uruguay, April 1925. New York: Fleming H. Revell, 1925.

¹⁸⁷ *ibid.*, p.148.

missões na selva peruana.¹⁸⁸ O adventismo no Peru é o tema do próximo capítulo deste trabalho.

Quanto ao Brasil, o relatório apresentou o que já havia sido feito nas poucas missões formadas entre índios. Entre os alvos para evangelização, destacou-se a região do Araguaia e os Karajá.¹⁸⁹ Dessa maneira, os protestantes já discutiam planos para formação de missões no Brasil Central, e os Karajá despontavam como os principais alvos do proselitismo.

As correntes fundamentalistas do protestantismo sentiam-se ameaçadas pela teologia liberal, que realçava o ecumenismo, e dessa forma minimizava uma imagem negativa do catolicismo. Assim, pregar aos “papistas” não tinha o mesmo impacto que no passado. “Resgatar os selvagens”, entretanto, é um princípio mais conciliável com os valores liberais dominantes, qual seja, a idéia caridosa de uma ação univocamente “civilizadora”. Por isso o destaque que é dado aos povos indígenas neste período.¹⁹⁰

Interessa a este estudo um debate sobre a importância das primeiras missões adventistas entre índios na América do Sul, além de seu impacto na mentalidade dos membros da igreja. Esse impacto é evidente nos livros e textos publicados nas revistas adventistas. No caso do pastor Alvin Allen, suas experiências anteriores como missionário, antes de vir ao Brasil, revelam seu interesse pela leitura dos relatos sobre povos indígenas.

2.3. Representações e Memória no discurso missionário.

Havia entre os adventistas o interesse na publicação de materiais que divulgassem as atividades missionárias em todo o mundo, como uma forma de estimular o preparo de novos missionários e as doações para sua manutenção. 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 e escreverem sobre o avanço da mensagem em terras distantes, incluindo fotografias. Muitos destes escritos se tornaram livros, que posteriormente foram publicados pelas editoras adventistas.

¹⁸⁸ *ibid.*, p. 174 e 175.

¹⁸⁹ *ibid.*, p. 193

¹⁹⁰ FERNANDES, Ruben Cesar. *Um exército de anjos: as razões da Missão Novas Tribos*. In *Religião e Sociedade*, n. 6, Tempo e Presença, Rio de Janeiro, 1980, p. 163.

Evidentemente, esses relatos produziam uma série de *representações* sobre os povos alcançados e sobre a própria missão da Igreja Adventista. O trabalho de Edward Said¹⁹¹ 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. Para Said, "[...] *é preciso esclarecer sobre o discurso cultural e o intercâmbio no interior de uma cultura que o que costuma circular não é 'verdade', mas representação.*"¹⁹² 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 Quéchuas, entre 1911 e 1921, e entre alguns povos da Amazônia Peruana, como os Kampa, entre 1921 e 1939. De acordo com o historiador Floyd Greenleaf, entre as histórias missionárias, poucas atraíram tanta atenção quanto o trabalho dos Stahl.¹⁹³

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. Depois de viajar algumas semanas, Davis encontrou os Taurepang, e iniciou alguma pregação. Sua morte ocorreu dias depois do contato com os índios, no final de julho de 1911. Muitos relatos foram publicados na *Review and Herald*, alimentando o desejo de algum missionário voltar um dia à região do Monte Roraima, o que ocorreu somente em 1927.

Por fim, é importante analisar as *representações* elaboradas pelos missionários sobre povos indígenas no Brasil. As atividades missionárias e assistenciais entre grupos indígenas se tornaram populares entre os adventistas, produzindo uma grande quantidade de relatos e biografias que foram publicadas em diferentes revistas da Igreja, na América do Sul e do Norte.

Pela leitura dos relatos, é possível constatar a existência de um "circuito de leitura" criado entre os missionários, assim como havia processos de intertextualidade criados através desse "circuito". Como se trata aqui da produção de textos preparados por missionários, é importante partir do pressuposto de que há um leitor esperado em cada

¹⁹¹ SAID, Edward S. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

¹⁹² *ibid.*, p. 33.

¹⁹³ GREENLEAF, Floyd. *op. cit.*, Vol I, p. 115.

texto. Um leitor que é constituído no próprio ato da escrita. Como escreveu Eni Orlandi: “*Em termos do que denominamos ‘formações imaginárias’ em análise do discurso, trata-se aqui do leitor imaginário, aquele que o autor imagina (destina) para o seu texto e para quem ele se dirige. Tanto pode ser um seu ‘cúmplice’ quanto um seu ‘adversário’.*”¹⁹⁴

Tratando ainda da produção e leitura de textos, Orlandi afirmou que não se pode desconsiderar que as situações de linguagem são reguladas: não se diz o que se quer, em qualquer situação, de qualquer maneira. Também não se pode entender o que se quer, de qualquer maneira, em qualquer situação. A leitura é produzida em condições determinadas, ou seja, em um contexto sócio-histórico que deve ser levado em conta. Dessa maneira, toda leitura tem sua história. Isso quer dizer que as leituras já feitas podem alargar ou restringir a compreensão do texto de cada leitor específico.¹⁹⁵

Os relatos missionários tratam de fatos que não se narram por si mesmos: são narrados por um certo autor definido (o missionário), de um certa perspectiva (aquela colocada pela doutrina da igreja), de uma certa maneira (por meio de revistas e livros, principalmente), para um certo público (as igrejas matrizes, principalmente na região da sede mundial). Segundo Orlandi, no caso de um discurso religioso, como este dos missionários adventistas, os sentidos dos textos não podem ser quaisquer sentidos: o discurso tende para a *monossemia*.¹⁹⁶

Nos relatos de missionários sobre povos indígenas, o índio não ocupa posições discursivas (com seus estatutos e sentidos) que o missionário ocupa. Mais do que isso, é a partir das posições do missionário que são projetadas as posições possíveis (e impossíveis) do índio. Seu dizer está assim pré-determinado pela posição do missionário. Mesmo assim, é possível, por meio dos textos missionários, verificar as relações dos índios com a missão.

Dessa maneira, ao tomar os relatos de missionários adventistas como documentos, é importante partir do princípio de que os relatos constituem uma construção do imaginário discursivo, que possuem uma interpretação específica da História. Como escreveu Orlandi:

Nesse sentido, e pensando a questão do silêncio e do silenciamento, podemos dizer que o discurso histórico é o lugar da territorialização da identidade do homem na relação tempo-memória. Na construção da sua

¹⁹⁴ ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Discurso e Leitura*. 3. ed., São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1996, p. 9.

¹⁹⁵ *ibid.*, p. 86 e 87.

¹⁹⁶ ORLANDI, Eni Pulcinelli. *A Linguagem e seu Funcionamento: as formas do discurso*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 221.

identidade é no discurso histórico que o homem se constrói em sua dimensão memoriável; aquilo que – resultando política e ideologicamente do confronto das relações de força e de sentido, e instituindo o que chamamos “tradição” – se apresenta como aquilo que deve ser dito (e conseqüentemente também o que deve ser excluído, o que não deve ser dito), e, logo, “lembrado” (ou esquecido) a propósito do passado, no que diz respeito à constituição da sua memória.¹⁹⁷

A escrita da História a partir da *memória* dos sujeitos não é necessariamente uma recuperação de fatos, de eventos, mas é a visualização e problematização dos significados destes fatos assim como são apropriados e recriados pelos sujeitos concretos destes fatos que se descrevem. Esta história então não seria a descrição de um processo histórico como algo objetivo e externo à percepção dos sujeitos, mas a problematização deste processo, captando suas diferentes perspectivas, suas redes de significado e formas de apropriação pelos diferentes sujeitos desta história. Significa dizer que a investigação não se restringe à reconstituição e análise de processos históricos, mas procura captar as percepções dos sujeitos que vivem estes processos, suas formas de apropriação e sua transmissão, para manutenção de uma tradição.¹⁹⁸ No caso desta tese, a análise centraliza-se na perspectiva de missionários sobre processos históricos de contato com sociedades indígenas sul americanas.

Nas missões destacadas pelos adventistas, a idéia de conversão é muito importante, e muitas vezes é apresentada como resultado da convicção de sujeitos que decidem se tornar membros da igreja. A obra de Marshall Sahlins é importante para a análise destes aspectos, pois para o autor a política de conversão não é a simples expressão da convicção.¹⁹⁹ Diversos condicionantes sociais e econômicos favoreciam ou não a possibilidade da conversão. As transformações que ocorrem no processo de conversão não podem ser vistas como imposições que anulam as cosmologias nativas, pois “*a transformação é necessariamente adaptada ao esquema cultural existente*”.²⁰⁰ As

¹⁹⁷ id., Terra à Vista – Discurso do Confronto: velho e novo mundo. São Paulo: Cortez, 1990, p. 124

¹⁹⁸ WIRTH, Lauri Emilio. *A memória religiosa como fonte de investigação historiográfica*. In: Estudos de Religião, Ano XVII, nº 25, São Bernardo, SP: Umesp, dezembro de 2003, p. 181.

¹⁹⁹ SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 65.

²⁰⁰ id., *O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: Por que a cultura não é um objeto em via de extinção*. (Parte I). In: Mana: Estudos de Antropologia Social, vol. 3, n.1, abril e vol. 3, n. 2, outubro, 1997, p. 62.

diferentes populações indígenas que recebiam a mensagem adventista davam seu próprio sentido ao que ouviam e viam nos missionários, segundo seus esquemas culturais.

Ainda segundo Sahlins, “*um evento não é somente um acontecimento no mundo; é a relação entre um acontecimento e um dado sistema simbólico*”.²⁰¹ Nesse sentido, o evento é a interpretação de um acontecimento, e interpretações variam. Os diversos relatos adventistas falam de acontecimentos que foram interpretados pelos missionários e todos aqueles que compartilhavam de uma *representação* de mundo equivalente. Grandes números de conversos, nesse sentido, significavam que os índios atendiam “miraculosamente” ao “chamado de Deus”, por meio do “heroísmo” de seus mensageiros. Evidentemente, os mesmos acontecimentos poderiam significar eventos distintos para os povos indígenas. Neste trabalho, o propósito é caracterizar a leitura que os missionários faziam de suas experiências missionárias, e como a transmitiam para a manutenção de uma tradição e de uma *memória*. Como se trata de diferentes etnias, não há possibilidade de especificar como os povos indígenas interpretavam a presença missionária, o que exigiria uma extensa pesquisa em etno-história. De qualquer maneira, apresento, quando possível, algumas pistas para futuras pesquisas de casos particulares.

O propósito dos próximos dois capítulos é apresentar casos de missões que influenciaram gerações de adventistas, com *representações* sobre povos indígenas e sobre diversos espaços da América do Sul. Os diferentes discursos contribuíram para reforçar na mentalidade adventista a idéia de que a igreja estava cumprindo sua missão de levar sua mensagem a toda “*raça, tribo e nação*”.

²⁰¹ SAHLINS, Marshall. op. cit., 1990, p. 191.

PARTE 2

MISSÕES E PROJETOS MODERNIZADORES

CAPÍTULO 3

O CASO PARADIGMÁTICO DO ADVENTISMO

As missões adventistas entre povos indígenas no Peru estão entre as mais importantes da História da IASD. O mais conhecido missionário das primeiras décadas de missão adventista no país foi Ferdinand Stahl, que organizou missões inicialmente entre grupos Aymara, nos Andes, na década de 1910. Na década seguinte, desenvolveu planos de missão na Amazônia peruana, principalmente entre os Ashaninka. Os dois casos de missão foram amplamente divulgados nas publicações adventistas, e estimularam missões em outras regiões da América do Sul.

O objetivo deste capítulo é apresentar o desenvolvimento das missões adventistas no Peru, principalmente a partir da trajetória de Stahl. O contexto histórico e social dos grupos indígenas que tiveram relação com o adventismo também é importante, pois ajuda a entender as respostas que diferentes grupos deram à presença dos missionários. Além disso, é fundamental destacar a forma como Stahl se tornou uma espécie de herói das missões adventistas, servindo de exemplo e inspiração para outros missionários.

3.1. A IASD e a discussão sobre liberdade religiosa no Peru.

Antes de analisar o caso específico do adventismo, faz-se necessário um parêntese para apresentar a situação do protestantismo peruano. Mesmo com a constituição republicana de 1826, o catolicismo continuava sendo a religião oficial do Estado. Fiel à declaração constitucional, o clero peruano buscava dificultar o exercício de qualquer outra igreja. No entanto, em 1890, a partir do trabalho de um missionário, foi estabelecida a primeira Igreja Metodista no país. Desde 1845, havia permissão para que apenas estrangeiros pudessem realizar cultos protestantes entre eles mesmos nas respectivas embaixadas.²⁰²

²⁰²ALOMIA, Merling. *Breve Historia de la Educacion Adventista en El Peru (1898-1996)*. Lima, Peru: Editorial Imprenta Unión de la Unviersidad Peruana Unión, 1996, p. 14.

O missionário metodista Thomas B. Wood buscou estabelecer uma atividade educacional no Peru, conseguindo em 1895, três anos após sua chegada ao país, estabelecer cinco escolas protestantes. A partir daí, outros colégios metodistas se formaram, sempre com dificuldades diante da legislação que apoiava o catolicismo. Outros protestantes estiveram interessados no trabalho educacional no país, como presbiterianos e batistas. No entanto, os grupos que mais aproveitaram o contexto liberal das primeiras décadas do século XX foram os metodistas e adventistas.

A IASD começou suas atividades no Peru no ano 1898, quando um grupo de leigos chilenos decidiu estabelecer a “obra” no país como missionários de sustento próprio. Houve muita dificuldade para realizar o proselitismo adventista, já que apenas em 1907 se organizou a primeira IASD naquele país. No ano anterior havia sido formada a chamada Missão Peruana, tendo como presidente o pastor Alvin Nathan Allen (que em 1926 foi chamado para trabalhar no Brasil, para iniciar a missão entre índios do Centro-Oeste). José Westphal, então presidente da chamada União Sul Americana, depois de realizar uma viagem pelo território peruano, escreveu:

In the matter of religious liberty, Peru is the most backward of all South America republics. Protestants meetings may not may not be publicly announced.

At Lima we have our only church in Peru, organized since the beginning of the year, with twenty members. A few others are keeping the Sabbath. Among the membership is an Indian and his wife, seemingly two noble souls.

From every visible standpoint Peru is destined to be a hard field. It has about four million inhabitants, and in the interior as fanatical as can be found. Millions can not read. Nowhere have I ever seem the Indian so much in evidence. They are poor, and apparently hard working. A great many of the population are at an elevation of seven thousand feet, and many of these area engaged in mining. Except east of the Andes, where the climate is not healthful, and the population is small, the country has a barren, forbidding aspect. But the message must and will go. From every nation, tongue and tribe trophies will be gathered.²⁰³

Westphal chamou a atenção para os povos indígenas no Peru, e sua situação de pobreza. Apesar de ser um dos países mais difíceis para o início do adventismo na América, os missionários conseguiram seus resultados sobretudo entre a população indígena. Por volta de 1909, já havia em Puno um pequeno grupo de adventistas, e esse seria o início de uma série de atividades no altiplano, vinculado a atividades educacionais e assistenciais.

²⁰³ WESTPHAL, J. W. *The Third Angel's Message in the Land of the Incas*. In: RH, August 29 , 1907, p. 14.

O trabalho de colportores foi importante na divulgação da mensagem adventista no Peru, como demonstra Alvin Allen: “*We have some excelente men, who are not afraid of walking a few miles, and carrying their books with them. They are men who love the message, and also their fellow men*”.²⁰⁴

Em 1914 foi criada a União Incaica, com sua sede em Lima, que administrava os trabalhos da IASD no Peru, Equador e Bolívia. Esta União cuidava das missões Equatoriana, Boliviana, Peruana e do Lago Titicaca.

É importante destacar a participação de um converso adventista na luta por liberdade religiosa dentro do Peru: Eduardo F. Forga. A seguintes informações foram extraídas do livro do pesquisador adventista Merling Alomia²⁰⁵ e de textos escritos pelo próprio Forga na *Review and Herald*. São informações que procuram enaltecer as atividades de Forga no país.

No ambiente político, Forga foi um liberal, e como tal um defensor da liberdade religiosa e dos princípios de temperança, bem como defensor da população indígena peruana. Nasceu em Arequipa, em 26 de março de 1871. Em 1881, foi enviado para uma escola católica em Friburgo, Suíça. Depois foi transferido para uma escola protestante no mesmo país. Em Berlim se graduou em Engenharia de Minas, em 1894. Durante seus últimos anos de vida estudantil, adotou o regime vegetariano, decidindo promovê-lo em seu país.²⁰⁶

Ao retornar a Arequipa, assumiu de imediato a superintendência das minas de prata que seu pai possuía em Pucuitambo. Decidiu atacar os efeitos devastadores do alcoolismo nos povos andinos, escrevendo e traduzindo panfletos que defendiam a temperança, a hidroterapia, o vegetarianismo, a higiene e reformas sociais. Em 1903, o governo peruano organizou um Congresso contra o alcoolismo em Lima, sendo Forga representante de Arequipa.²⁰⁷

Em 1898, a Casa Editora Sudamericana, editora da IASD na Argentina, pediu à Sociedade Bíblica da América e Grã-Bretanha (organização que promovia a venda e distribuição de Bíblias) endereços de pessoas que haviam comprado Bíblias, a fim de

²⁰⁴ Carta: A. N. Allen para W. A. Spicer, August 11, 1909.

²⁰⁵ ALOMIA, Merling. op. cit.

²⁰⁶ *ibid.*, p. 29 e 30.

²⁰⁷ *ibid.*, p. 31.

convidá-las a assinarem publicações adventistas. Entre as pessoas da lista, estava Eduardo Forga, que possuía forte influência do protestantismo, sobretudo por seus estudos na Europa. Ele não só assinou, mas pediu várias assinaturas adicionais do periódico “El Faro”, o primeiro periódico adventista na América do Sul, que começou a ser editado em 1897. Forga distribuiu vários exemplares do periódico, e alguns deles chegaram a Puno por meio de amigos seus, entre eles Manuel Zúñiga Camacho.²⁰⁸

Em 1904, Forga dedicou energias à luta pela Liberdade Religiosa. No mês de julho inicia em Arequipa a publicação de um folheto mensal, *La Reforma*, com edições que chegaram ao número 26. Ataca a política peruana e denuncia o clero católico, exigindo a separação da Igreja e do Estado. No mesmo ano Forga ajuda a fundar uma Igreja Evangélica em Arequipa. Por todas essas atividades, Forga foi ameaçado de linchamento, e por isso decidiu deixar o país, exilando-se em Londres em 1906.

Na Inglaterra, Forga começou a levantar fundos para uma escola indígena Quéchuá. Segundo seu próprio relato, foi convidado para assistir reuniões adventistas em Londres, e identificou a igreja que publicara a revista que recebia em Arequipa. Na igreja acabou conhecendo a Margarita Lacey, com quem se casou. Margarita era cunhada de William White, filho de Ellen G. White.

Numa viagem realizada aos Estados Unidos, Forga conheceu a sede mundial da IASD e seu presidente, na ocasião Arthur Daniels, e recebeu por meio de William White um conselho que teria vindo de Ellen White, que já ouvira a respeito do trabalho de Forga. De acordo com White, seria mais prudente trabalhar em algum outro lugar antes de ir ao Peru, para não se expor à perseguição novamente.²⁰⁹

Forga influenciou grandemente o envio de missionários adventistas ao Peru. A partir de 1907 apareceram vários artigos de Forga, além de chamados para que missionários aceitassem trabalhar no Peru. Seu primeiro longo artigo chama-se “*The Struggle for Religious Liberty in Peru*”. No começo, ataca com veemência o catolicismo na América Latina e a falta de liberdade no Peru. Chama o catolicismo de “cristianismo paganizado” ou “paganismo cristianizado”. Forga continuou o artigo fazendo uma pequena autobiografia, onde destacou suas lutas por liberdade religiosa, tal como descrevemos anteriormente.

²⁰⁸ *ibid.*, p. 32.

²⁰⁹ *ibid.*, p. 38.

In July 1, 1904, I published the first pamphlet denouncing the great evils which the absolutism of the Roman Catholic Church has brought upon the unhappy Peruvian people, because of the union of church and state. It was necessary to make the public see that they, in conjunction with the government, should undertake a decided fight for religious liberty and the separation of church and state.²¹⁰

Os textos de Forga realçavam a idéia de enviar enfermeiros missionários aos países sul americanos, especialmente o Peru, e a Associação Geral da IASD recomendou uma lista de livros que tratavam dos campos missionários sul americanos que deveriam ser postos nas bibliotecas dos colégios adventistas, para que jovens se interessassem mais por essas regiões.²¹¹ Era uma forma de estimular *representações* sobre a necessidade da América do Sul receber missionários que cumpririam a tarefa da igreja de “pregar sua mensagem a todo mundo”. Certamente seriam nos colégios adventistas que os jovens teriam informações sobre a necessidade de missionários.

Em 1908 Forga escreveu uma seqüência de cinco textos na *Review and Herald*, chamando a atenção para a situação dos índios peruanos. Inicialmente apresentou o poderio do Império Inca antes da chegada européia, para em seguida descrever a devastação que seria resultado da união da Igreja com o Estado espanhol. Essa digressão histórica serve para mostrar a atual condição dos índios peruanos, a despeito dos avanços do governo republicano. “*Though the constitution declares them free, still they remain slaves under the rule of the Roman Catholic Church which has held them in darkness and ignorance*”.²¹²

Forga também mostrou aos leitores depoimentos de índios e defensores da causa indígena peruanos. Por exemplo, transcreve uma carta que teria sido enviada por um índio ao presidente do Peru, pedindo auxílio contra as injustiças que seu povo sofre no Altiplano. A conclusão de Forga a respeito do documento é a seguinte:

The part that was published shows that the Indians fear the whites and regard them as enemies; that they are, in fact, slaves to the priests, and oftentimes to officials of government; that they are often obliged to spend money which represents the labor of months or years to provide religious feasts for public dances, or to celebrate the anniversary of every possible saint, etc.

In another document Mr. Ayulo (an Indian) says of his race: “We need schools, we need apostles. Yes, we need apostles to teach our Indians by word and example; to make them feel their individuality, to know their

²¹⁰ FORGA, Eduardo. *The Struggle for Religious Liberty in Peru*. In: RH, February 14, 1907, p. 11.

²¹¹ ALOMIA, Merling. op. cit., p. 40.

²¹² FORGA, Eduardo. *A Plea for the Inca Indians of Peru*. In: RH, November 5, 1908, p. 13.

duty and understand their rights as human beings; to convince them that there is a bright future awaiting them if they fall in line and become intelligent and virtuous. And these apostles who will persuade by word and deed – where are they?²¹³

Por fim, na parte final do artigo, Forga fez um apelo:

In the name of my country, and in the name of six million unhappy Quechua Indians who lived scattered along the Andes chain of South América, I make an appeal that they be helped, and that speedily. Perhaps no other people so enslaved in the awful darkness of Roman Catholicism are more earnestly looking and longing for salvation. How greatly would they appreciate the message of the third angel! O that we may hear the cry of these unfortunate “Children of the Sun”, and hearing, pass not by unheeding!
 “O Spirit God! If such a God there be,
 We know thee not, yet grope our souls for thee.
 If thou dost hear, O hear our humble cry!
 With thy compassionate heart draw to us night
 Send us thy light,
 That clear and bright
 Our star may rise, our shackles broken be,
 That we may know thy wondrous liberty –
 Show us thy grace, and we will worfhip thee.”

Os textos de Forga reuniam uma série de *representações* sobre os povos dos Andes. Os índios estariam esperando homens que pudessem ensiná-los por palavras e por exemplo. Esse argumento legitima a presença missionária, e serve de estímulo para que outros se dediquem a essa causa. A idéia é sensibilizar os leitores da *Review* para a situação dramática dos índios. No final, os “Filhos do Sol” fizeram um apelo, para que a “luz” fosse a eles enviada. Forga criou um poema que expressaria o desejo indígena pela presença de missionários, o que reforça sua necessidade de recursos materiais e jovens dispostos a se dedicarem pelo trabalho em prol do povo Aymara e Quéchua.

Esse discurso, que apresenta o índio pedindo pela presença de missionários, põe na boca do índio as palavras do próprio missionário ou, mais precisamente, as palavras que o missionário quer ou precisa ouvir dele. Dessa forma, como diz Orlandi, há uma simulação pela qual o missionário fala de si e para os seus como se fosse o índio.²¹⁴

²¹³ FORGA, Eduardo. *A Plea for the Inca Indians of Peru (cont.)*. In: RH, December 3, 1908.

²¹⁴ ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Terra à Vista – Discurso do Confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez, 1990, p. 68.

Forga trabalhou na divulgação de literatura adventista também na Espanha. Em 1915, depois de ser levado para a Suíça com uma grave enfermidade, faleceu no dia 28 de agosto. Sua vida de ação política e social no Peru criou uma ligação com a proposta missionária adventista, pois o Peru a partir de então recebeu maior atenção da liderança da Associação Geral e da União Sul Americana.

Dessa maneira, apesar do trabalho incipiente da IASD no início do século XX no Peru, o contexto de intolerância religiosa estimulou entre os missionários uma postura de oposição a qualquer instituição ou grupo que limitasse a liberdade de culto. Isso não foi peculiaridade dos adventistas, mas também ocorreu entre metodistas e presbiterianos, por exemplo. Na década de 1910, o adventismo no Peru ganha maior projeção, pois se desenvolveram diversas missões, principalmente entre grupos Aymara, e depois Quéchua.

3.2. Fernando Stahl e conversões Aymara.

Fernando Stahl (1874-1950) se tornou adventista em 1902, e logo depois ele e sua esposa, Ana Chritian Carlson (1870-1968), estudaram enfermagem em Battle Creek. Foram depois trabalhar em Cleveland e Akron, Ohio. Vários livros contam a vida desse casal, sobretudo publicações adventistas.²¹⁵ Existem também estudos acadêmicos sobre o trabalho dos adventistas no Peru e Bolívia, como o texto de Juliana Strobele-Gregor.²¹⁶ Os relatos de Stahl se tornaram muito conhecidos no meio adventista, como relata um dos secretários auxiliares da sede da IASD, em 1916: *"I think I am safe in saying that there is no mission being worked anywhere in the field that is better known or lies closer to the hearts of the brethren and sisters here in the home field than is the Lake Titicaca Mission"*.²¹⁷

Em 1909, o casal Stahl manifestou seu interesse em serem missionários. Segundo o livro de Bárbara Westphal, Fernando escreveu para Ellen White, dizendo que gostaria de ir ao lugar mais difícil que existisse, embora manifestasse interesse pelo Peru e Bolívia. Enquanto aguardavam resposta, estudavam espanhol. Finalmente chegou a resposta de

²¹⁵ Por exemplo, existem os livros escritos pelo próprio missionário: STAHL, F. A. *In the land of the Incas*. Mountain View, Califórnia: Pacific Press Publishing Association, 1920. *In the Amazon Jungles*. Mountain View, Califórnia: Pacific Press Publishing Association, 1932.

²¹⁶ STRÖBELE-GREGOR, Juliana. *¿Un estrecho sendero para una vida mejor?: sobre las causas y consecuencias del éxito misionero que tienen las comunidades religiosas fundamentalistas y evangélicas en Bolivia"*. *América Indígena* 52 (1/2): 119-151, 1992.

²¹⁷ Carta: A. T. Bowen para F. Stahl, 10 November, 1916.

Ellen White, que recomendou que assistissem à sessão da Associação Geral em Washington, D.C., e oferecessem seus serviços.²¹⁸

Em Washington, conversaram com o pastor Joseph Westphal, presidente da União Sul Americana. Descobriram que havia falta de recursos para enviar missionários para a América do Sul. Diante da situação, o casal Stahl decidiu vender suas propriedades para custear sua viagem, junto com seus filhos, Frena e Wallace, para Mollendo, Peru, de onde iriam para La Paz, Bolívia. Nesta região, Fernando Stahl se tornou superintendente da Missão Bolívia, logo entrando em contato com os Aymara. Essa foi sua primeira experiência na América do Sul, antes de ir para o Peru.

É importante destacar que o casal Stahl não possuía um preparo formal para serem missionários, embora tivessem formação em enfermagem. Nesse contexto de expansão missionária adventista, qualquer iniciativa era aceita, desde que houvesse evidências de fidelidade à mensagem da Igreja. No caso de Fernando Stahl, em pouco tempo se tornou superintendente de uma missão na América do Sul.

O interesse de Stahl pelos índios começou quando foi convidado para visitar uma escola organizada pelo Aymara Manuel Camacho, na vila chamada Plateria, região do grande Lago Titicaca. Os relatos do contato dos adventistas com Camacho são cercados por interpretações providenciais, cujas *representações* colaboravam para reafirmar continuamente que a formação da escola em Plateria ocorreu por “intervenção divina”.

O livro de Fernando Stahl sobre seus trabalhos entre os Aymara e Quéchuas foi publicado em 1920, e traz um relato autobiográfico de interesse para uma análise da *memória* adventista no período. Houve incentivos oficiais da IASD para que o livro fosse escrito. O secretário da Associação Geral da Igreja assim o estimulava: “*You have a good gift of telling a story. That means a lot more than elegant English. You just go on, Brother Stahl, and tell the story real to the reader. I hope that you may find a chance to do this in between your busy services.*”²¹⁹ O texto, de 300 páginas, apresenta um relato linear, para convencer das “intervensões divinas” na *obra* do missionário entre os índios. Qualquer dificuldade, oposição ou mesmo fracasso foram interpretados a partir das *representações* adventistas da luta do bem contra o mal, entre Cristo e Satanás. Nessa época, o nome de

²¹⁸ WESTPHAL, Bárbara. *Aventuras nos Andes e Amazonas*. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1978, p. 29.

²¹⁹ Carta: W. A. Spicer para F. Stahl, December 1, 1916.

Fernando Stahl já era bastante conhecido entre os adventistas no mundo todo. Na dedicatória do livro fica bem claro o objetivo de despertar novas vocações missionárias: *“To those who desire to see this gospel of the kingdom go to all nations in this generation this book is dedicated. May it be an inspiration to all to make great sacrifices for those who know not Christ.”*²²⁰

Na introdução do livro, apareceram algumas das *representações* adventistas sobre as culturas nativas. “Idolatria” e “degradação” foram algumas das imagens difundidas:

It is my purpose to show that many who are living in idolatry, wretchedness, and degradation, and who have customs which we do not like, are in this condition because of ignorance of the truth, and that when they learn ‘the better way’, they develop into noble characters. It is true that some do not take advantage of opportunity when it comes to them; nevertheless, let the opportunity be given them.²²¹

As publicações adventistas registraram que Camacho, índio Aymara, nasceu em 1871, nas cercanias de Puno. Quando jovem, havia sido convocado para o serviço militar, e no exército aprendeu a ler e escrever. Ferido em batalha, chegou em Arequipa, onde entrou em contato com Eduardo Forga, que lhe ofereceu uma Bíblia. Através de Forga, Camacho pensou na possibilidade de que, mediante a educação, seu povo poderia resolver muitos de seus problemas.

Ainda segundo a versão adventista, em 1896 Camacho viajou ao Chile, onde entrou em contato com a igreja. Em 1898, regressou a sua terra natal para fundar uma escola rural, para que comunidades Aymara fossem alfabetizadas. A escola começou a funcionar em 1902 em sua casa, com aulas que se baseavam na língua espanhola. Essa iniciativa foi alvo de oposição do clero local e de fazendeiros. Diante das dificuldades, Camacho entrou em contato com grupos protestantes de Arequipa, mas teve suas súplicas frustradas. Foi nesse contexto que ele estabeleceu contatos duradouros com os adventistas. A partir de estudos recebidos por um colportor, Camacho começou a guardar o sábado.²²²

Logo a sede do trabalho adventista em Lima ouviu que Camacho estava guardando o sábado e desejava um missionário para ajudar seu povo. Em 1909, Alvin Allen e W. R. Pohle subiram até Puno, nos Andes, para encontrar Camacho. Mas Plateria estava numa região de difícil acesso, e os missionários não sabiam como encontrá-lo. Publicações

²²⁰ STAHL, F. A. op.cit., 1920, p. 7.

²²¹ ibid., p. 9.

²²² ALOMIA, Merling. op. cit., p. 48.

adventistas dizem que os missionários oraram para chegar até Camacho. Outra explicação “providencial” é utilizada: o chefe Camacho teve um sonho, em que havia dois estrangeiros em Puno desejosos de ajudá-lo. Assim ele viajou sobre as montanhas e encontrou os missionários.²²³

De acordo com o antropólogo Ted C. Lewellen, Manuel Camacho foi enviado por seus pais para trabalhar numa mina de nitrato no Chile. Lá, recebeu alguma educação numa escola protestante e se convenceu de que a educação era a resposta para a opressão e pobreza de seu povo. Retornando para sua terra natal, tentou organizar a primeira escola para os Aymara, mas imediatamente veio o conflito com a Igreja Católica e com os “mestiços” que estavam interessados em manter seu *status quo*. A escola foi fechada em 1907, depois de três anos de operação.²²⁴ Nesse sentido, o projeto de Camacho inicialmente se desenvolveu independente de qualquer denominação religiosa.

Acreditando que a presença de estrangeiros poderia restringir a perseguição, Camacho viajou para Arequipa para pedir uma missão adventista. Segundo Lewellen, embora sua viagem tenha sido motivada pelo desejo por educação, não religião, ele se converteu ao adventismo.²²⁵ Pelos relatos sobre Camacho, não resta dúvida de que havia uma grande dificuldade para estabelecer uma escola para os índios.

Quase dois milhões de Aymara formam parte dos chamados povos andinos da América do Sul e são, junto com os Quéchuas e Guarani, um dos três maiores povos indígenas do continente. A maior concentração, ainda hoje, pode ser encontrada às margens do Lago Titicaca, no Peru e Bolívia. Desde meados do século XVI os Aymara estão em contato com o cristianismo, realizando-se assim uma cristianização do mundo Aymara. Embora os missionários tentem erradicar a religião indígena, ela tem conservado, evidentemente, sua vigência. Os Aymara integraram o cristianismo a sua própria religião, o que significou uma aymarização do cristianismo. Ao longo de sua história, os Aymara tem sido predominantemente agricultores, o que configura uma típica cultura rural, com uma economia de subsistência, antes que uma economia de mercado. O clima do chamado altiplano é típico das terras altas: bastante frio e seco. Podem-se distinguir três tipos de

²²³ WESTPHAL, Bárbara. op. cit., 1978, p. 42 e 43.

²²⁴ LEWELLEN, Ted C. *Deviant Religion and Cultural Evolution: The Aymara Case*. Site: www.aymara.org/biblio/adventsuga.html. , consultado em 10/01/2005.

²²⁵ *ibid.*

climas globais dentro dessa totalidade climatológica: um clima temperado com inverno seco e frio na região do lago Titicaca; um clima semi-desértico com invernos secos no altiplano sul; e um clima bastante frio no resto do altiplano.²²⁶

No início do século XX, iniciara-se no Peru um processo de modernização, sobretudo em Lima. Houve a entrada de capitais estadunidenses na exploração de minas, na produção de energia elétrica e na construção de ferrovias. Na questão religiosa, a Igreja Católica tinha força junto ao Estado, já que não havia leis que garantissem a liberdade religiosa. O anticlericalismo de grupos liberais foi relativamente moderado no Peru e nunca envolveu o povo: isso foi evitado, segundo John Lynch, pela persistência da cultura e tradição espanholas entre a elite e pelo entusiasmo religioso entre as massas.²²⁷ De acordo com o sociólogo adventista Charles Teel, a população Aymara e Quéchuá vivia sobre a opressão de grandes latifundiários e políticos locais, com consentimento da Igreja Católica. Nesse sentido, 5% de brancos e mestiços mantinham os 95% da população indígena em situação de dominação.²²⁸ Segundo Strobele-Gregor, poucas comunidades indígenas conseguiram sair da influência dos grandes fazendeiros. Além disso, os índios não tinham o estado civil de cidadãos, estando expostos às mais variadas arbitrariedades das elites dominantes.²²⁹

De acordo com John Lynch, os índios peruanos sofriam nas mãos de muitos exploradores, entre eles os religiosos, cujo comportamento extorsivo ia muito além da cobrança de taxas pelos serviços da igreja; segundo o autor, os padres se comportaram mais como predadores do que como pastores. Isso não quer dizer que padres não defenderam os interesses dos índios em ocasiões cruciais, como em rebeliões indígenas do final do século XIX nos Andes centrais e meridionais. Nestes momentos, padres se tornaram mediadores entre os rebeldes e o governo. Evidentemente, os padres às vezes serviam mais aos interesses do governo do que aos dos rebeldes, pois a maioria dos padres eram brancos ou mestiços, embora muitos falassem Quéchuá e Aymara. A Igreja não estimulou as vocações

²²⁶ BERG, Hans van den. *La Tierra no da así no más: los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Amsterdam, Paies Bajos: CEDLA, 1989., p. XII e XV.

²²⁷ LYNCH, John. *A Igreja Católica na América Latina: 1830-1930*. In: BETHELL, Leslie (org.) *História da América Latina: de 1870 a 1920*. v. IV. São Paulo: EDUSP; Imprensa Oficial do Estado; Brasília: Fundação Alexandere de Gusmão, 2001, p. 463.

²²⁸ TEEL, Charles. *Fernando and Ana Stahl – Mediators of Personal and Social Transformation*. In: DYBDAHL, Jon L.(Ed.) *Adventist Mission in the 21st century - the joys and challenges of presenting Jesus to a diverse world*. Hagerstown Maryland: Review and Herald Publishing Association, 1999, p. 279.

²²⁹ STRÖBELE-GREGOR, Juliana. op. cit, p. 123.

religiosas entre os próprios índios.²³⁰ Nos relatos adventistas, como era de se esperar, foram escritas fortes críticas à igreja católica.

De qualquer maneira, nas regiões andinas o catolicismo era marcado por festas e ritos religiosos (reinterpretados pela religiosidade Aymara), que eram administrados por sacerdotes que faziam visitas ocasionais às comunidades a partir das cidades ou povoados maiores, onde residiam.²³¹

Para o antropólogo jesuíta Xavier Albó, importante pesquisador da religiosidade Aymara, um dos fatores que diversificaram o universo religioso nas comunidades altiplânicas foi a grande inserção de propostas que chegavam de fora. Muitas delas estavam relacionadas com a “modernização” que a escola, os emigrantes, os comerciantes e muitas outras instituições de desenvolvimento pretendiam vender ao camponês Aymara. Segundo o autor, o pacote oferecido incluía o abandono de seus costumes “primitivos” para “se civilizarem”. Outros se incidiam mais diretamente na experiência religiosa Aymara, ao se apresentarem cada um deles como os propagadores da “verdadeira fé”. Cada um trazia sua mensagem, seu próprio estilo e bagagem cultural, talvez estrangeiro, e criava seus colaboradores e até organizações próprias dentro da comunidade.²³²

O nascente protestantismo peruano estava envolvido nas lutas em prol da “modernidade”, pois defendia a liberdade de expressão, a liberdade religiosa, a pequena propriedade agrária e a “redenção” do índio mediante a educação e a democracia liberal. Desde o final do século XIX protestantes tinham problemas com a falta de liberdade religiosa, sobretudo a Igreja Metodista, que era bastante expressiva no país. É importante ressaltar que geralmente as missões protestantes mantinham uma relação positiva com empresas norte-americanas.²³³

Além das publicações sobre Fernando Stahl, foi possível localizar cartas enviadas para a sede mundial da IASD, em Takoma Park, EUA. Um dos que mais recebia as correspondências de Stahl era William Ambrose Spicer (1865-1952), já mencionado no capítulo anterior, que entre 1903 e 1922 foi secretário da Associação Geral dos Adventistas.

²³⁰ LYNCH, John. op. cit., p. 428.

²³¹ MARZAL, Manuel. *A Religião Quéchua Sul-Americana Peruana*. In: MARZAL, Manuel. (org.) *O Rosto Índio de Deus*. São Paulo: Vozes, 1989, p. 197.

²³² ALBÓ, Xavier. *Experiência Religiosa Aymara*. In: MARZAL, Manuel. (org.) *O Rosto Índio de Deus*. São Paulo: Vozes, 1989, p. 269.

²³³ JOFRÉ, Rosa Del Carmem. *La Mision Metodista y La Educacion en Peru, 1889-1930*. *América Indígena*, n. 3, Vol. XLI, 1981, p. 502

Entre 1922 e 1930, foi presidente mundial da Igreja.²³⁴ Segundo um biógrafo de Spicer, cartas para missionários em diferentes países ocupavam muito de seu tempo. Isso permitia que ele conhecesse o desenvolvimento da Igreja em muitos países. Além disso, Spicer viajou constantemente para conhecer as condições das missões da igreja.²³⁵ Suas cartas possuem orientações, respostas aos pedidos que eram feitos, informações sobre as missões e incentivos variados para os missionários. Ele buscava uma relação bastante pessoal com as bases missionárias. O material das cartas permite um amplo estudo das atividades adventistas nos Andes e na Amazônia.

Em relação à formação de uma missão na região do Lago Titicaca, Alvin Allen convidou em 1910 Fernando Stahl para visitar Plateria, terra de Camacho²³⁶. Uma correspondência para Spicer demonstra o interesse de Stahl pelos Aymara, durante sua visita a Plateria:

Dear Brother Spicer:

I write you at this time from Puno, where I have been working among the Indians with Brother Allen. For the last six months my work in Bolivia has been among this same people, and I have quite a start in their language the "Aymara", and now since I have seen the great interest these people manifest in the Truth my interest has increased.

Elder Allen baptized fifteen faithful people, these people are well instructed in all points of our faith, but need some one to look after them to help them start schools, and teach them to care for themselves, and to help others. There are about 150.000 these people.

These Aymara's all live in one unbroken stretch of land begining at Puno and reaching into the Yungas of Bolivia. It is necessary to send these people help soon as this interest at Puno has aroused other denominations, and if this interest is taken care of it will be a great help to us as we can get help from worldly people when they see that something is being done for these neglected people.

The place to begin work would be at Puno as a splendid start has already been made at this place. As I stated before our work the past six months has been mostly for this people, the fact is Mrs Stahl and I from the very first have been very much interested in these people, we have lived right among them, have treated their sick, and tryed to help them all we could, and we would like to devote all our time to them.

I have asked Elder Westphal to release me from the superintendency of Bolivia for the Indian work.²³⁷

²³⁴ NEUFELD, Don F. (Ed.) *Seventh-day Adventist Encyclopedia*. Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, v.10 e v.11, 1996, verbete *Spicer*.

²³⁵ ANDERSON, Godfrey Tryggve. *Spicer: leader with the common touch*. Hagerstown Maryland: Review and Herald Publishing Association, 1983.

²³⁶ Carta: A. N. Allen para W. A. Spicer, September 12, 1910.

²³⁷ Carta: F. Stahl para W. A. Spicer, September 2, 1910.

Nessa pequena correspondência foram registrados alguns elementos que caracterizam as *representações* adventistas sobre os povos indígenas. Em primeiro lugar, apareceu entre os índios um grande interesse pela “verdade”. Também eles precisam ser ensinados a “cuidar de si mesmos” e de “outros”. Depois de manifestar seu interesse em dedicar-se integralmente ao trabalho entre os índios, Stahl pediu para ser transferido para o trabalho indígena.

Em outra carta para Spicer, Stahl mostrou a rejeição das populações da cidade em relação aos índios:

Then another thing, the persons that work for the Indians can not work for the spanish people, the spanish people do not like it, when I returned from Puno, people here in La Paz found out that I had treated Indians and they did not want treatments from me, they look down upon the indian very much, and still they do not say so in words, is is all in actions.²³⁸

Em maio de 1911, Joseph Westphal permitiu que Stahl se tornasse superintendente da Missão Indígena, depois de acompanhá-lo juntamente com Allen em Plateria. Uma carta de Westphal para Takoma Park, escrita em 31 de maio de 1911, registrou suas impressões sobre o trabalho de Fernando Stahl:

Elder Allen, Brother Stahl and the writer were with them (Indians) for a week. The welcome of former visits of brethren was repeated. Some met us at a distance of five miles, and the number was steadily increased until, when we reached Brother Camacho home where we staid, we had a body guard of more than 150 indians – men, women and children – formed in two lines, one each side of us with 25 Peruvian flags. Last Sabath I had the great privilege of burying with Christ by Baptism twenty nine of these precious souls. Several who desired baptism were not accepted and one was absent because of sickness. It seems to me that I never was at a baptism where the candidates were better prepared. The attention, quiet, and reverential attitude of a large congregation showed that they were deeply impressed and interested.²³⁹

A forma como os índios respondiam aos apelos missionários nas escolas impressionou o Pastor Westphal. Muitos chegavam de grandes distâncias, reforçando a idéia de que os índios estavam “ansiosos pela mensagem”. Havia pessoas decididas pelo batismo, e a *reverência* nas cerimônias era impressionante, coisa que ele afirmou nunca ter

²³⁸ Carta: F. Stahl para W. A. Spicer, November 23, 1910.

²³⁹ Carta: Joseph Westphal para *General Conference Committee*, May 31, 1911.

visto em outro lugar. Para Westphal, somente a explicação da “intervenção divina” para entender tão grande interesse.

A carta ainda registrou o trabalho de Stahl na área de saúde. Westphal comparou seu trabalho ao de Cristo, que recebia muitos doentes para serem curados e ouvirem o evangelho. O acesso à educação, com os cuidados na saúde e um genuíno amor podem, segundo Westphal, abrir os corações para a pregação da mensagem adventista.

Porém, problemas apareceram. “*The enemy (Santan) is busy to work*”. Começaram as oposições ao trabalho dos missionários. Índios estavam sendo ameaçados de morte. Segundo a carta, alguns índios, sob o comando de padres locais, planejavam matar Camacho, que foi avisado antecipadamente por amigos. Imediatamente Camacho se dirigiu às autoridades em Puno, e dialogou com alguns índios da região. As ameaças, naquele momento, cessaram. O pastor Westphal escreveu que, enquanto esteve com Camacho, encontraram índios que gritaram: “*Viva Camacho! Viva la libertad de cultos! Viva el Evangelio!*”

Pelo que se vê, Camacho exercia uma liderança carismática entre os Aymara de Puno. O fato de estar ao lado dos missionários dava legitimidade à sua presença. As atitudes de Camacho mostram que havia uma consciência dos problemas indígenas, e se buscavam caminhos para soluções. O brado, “*Viva la libertad de cultos*”, mostra a tensão com a Igreja Católica, oficial no Peru.

Ainda segundo Westphal, o bispo de Puno estaria determinado a destruir o trabalho adventista. Ele estaria usando sua influência para persuadir as autoridades locais.

While at Puno on our way to La Paz, Brother Stahl and I visited some of both classes. The subprefecto received us with fire in his eyes. He told us that we were using educational question as a cloak to cover the new religion we were teaching. (We did not just feel to deny this). He told us too that we could not have schools without the governments special consent. He would enforce the 4th Art. of the constitution which makes the Romam Catholic the established church and prohibits the liberty of public worship, reading the article to us. He would by all means hinder our work for the indians.

Some things he threatened he can not do according to law. But law means little of public sentiment is not behind it. We hope that sentiment in favor of our work will become so strong among the indians, and in favor among the rest, that the church and the fanatics will have to throw up their weapons in disgrace.²⁴⁰

²⁴⁰ ibid.

A questão da liberdade religiosa no Peru era objeto de intensos debates. Denúncias de agressões contra os protestantes aumentavam, estimulando a discussão em torno do assunto. O crescimento da missão adventista em Plateria, e a formação de novas missões, conduzidas pelos próprios índios, contribuíram para a divulgação da necessidade de liberdade religiosa.

Os dirigentes adventistas patrocinaram a educação entre os Aymara da região de Plateria como meio efetivo de evangelização. Os missionários iniciaram suas atividades reforçando a escola organizada por Camacho, mas depois compraram uma pequena propriedade, em maio de 1911. Stahl morou inicialmente numa parte da casa de Camacho, mas esperou até que pudesse adquirir um terreno para a missão. O plano era construir uma casa para sua família, uma sala para atendimento de saúde, uma casa para um ajudante, uma escola e um lugar onde os índios que estivessem viajando pudessem passar a noite.

A construção dos edifícios da missão e da escola aconteceu com a ajuda de camponeses Aymara mediante trabalho voluntário. Enquanto isso, havia aulas na casa de Camacho, com cerca de 150 alunos matriculados. Em 1913 foi inaugurada a escola da Plateria, que contava com a ajuda de um professor argentino, que havia conseguido um diploma do governo peruano. Tais iniciativas trouxeram oposição do clero conservador da região, que acusava os missionários e criticava aqueles que os apoiavam.²⁴¹

Havia um cuidado especial em relação à publicação de textos sobre as atividades missionárias no Peru. Evidentemente, os textos que iam para a *Review* apresentavam as dificuldades e as vitórias entre os Aymara. No entanto, cartas enviadas à sede da igreja nos Estados Unidos registram dificuldades para manter o próprio Camacho como aliado. Stahl escreveu que o trabalho em Plateria não deveria ser deixado, por que havia a visita constante de missionários metodistas e batistas, que poderiam atrair o líder Camacho:

The work in Plateria can not be left for very long now because our Brother Camacho is shaken in the faith. It seems that the Metodists of Lima, and also the Baptists, are writing to our Brother and have also visited him, and it has affected him some enough so that we must be careful. I have known this for some time and so I have instructed the church in all the ways of the Devil. You see the Indians used to think that whoever was not a Catholic must be an adventist. I am thankfull to report that all now know, and even if our Brother Camacho does go from us, he will go alone. Brother Allen was out at Plateria a few weeks ago, and we both believe now that Brother

²⁴¹ ALOMIA, Merling. op. cit., p. 51.

Camacho is all right, but it has left me anxious, and so I do not want to leave the work for very long.²⁴²

A partir de então a presença adventista entre os Aymara se intensificou. Talvez o contato com outros protestantes aconteceu em momentos em que Fernando Stahl estava ausente. Sem a “assistência” permanente aos índios, certamente a IASD perderia espaço para metodistas e batistas. Em outras cartas Stahl reafirmou sua preocupação com outras igrejas, argumentando que os “pobres índios” pensam que “outros protestantes ensinam o mesmo que os adventistas ensinam”.²⁴³ O fato de Stahl ter mencionado um certo “abalo na fé” de Camacho demonstra o cuidado que a partir de então deveriam ter com Plateria, local estratégico para o trabalho entre os índios. Em nenhuma publicação, seja em revistas ou em livros, o episódio é descrito. De qualquer forma, a informação final de Allen era de que Camacho estava bem relacionado novamente.

Com um trabalho mais sistemático dos adventistas em 1913, os problemas com a Igreja Católica e com fazendeiros se intensificaram. Vez ou outra surgiam relatos de violência contra os índios da missão. Numa ocasião, a escola em Plateria foi invadida, e alguns adventistas ficaram presos em Puno por mais de uma semana. Uma carta de Alvin Allen esclarece o que houve:

Our work is again in the lime light here caused by an assault made on our mission t Plateria by the bishop of Puno and twenty mounted men and others. Some damage was done and Camacho and others were thrown in jail. A telegram just received from Brother Stahl saiys they are free again. Brother Stahl arrived just a day or two after. I got the wises to working thru the american consul and also thru the ‘Pro Indigena’. Some of the papers in the south have been landing our work too much to suit the bishop. It will only mean an other victory for us.²⁴⁴

Quando a história alcançou Lima, houve reações dos liberais contra os abusos dos fazendeiros. O próprio Camacho foi até Lima para expor a situação, tendo acesso ao presidente Guillermo Billinghurst.²⁴⁵ Segundo Stahl, em carta enviada a Spicer, em janeiro de 1914, Camacho foi até o presidente porque as perseguições continuaram:

Brethren, can you wonder why we love these Indians. After we had gone to Argentine the enemies started to work again. They mistreated some of our

²⁴² Carta: F. Stahl para W. A. Spicer, January 26, 1913.

²⁴³ Carta: Stahl para J. W. Westphal, December 13, 1915.

²⁴⁴ Carta: A. N. Allen para W. A. Spicer, March 16, 1913.

²⁴⁵ GREENLEAF, Floyd. *The Seventh-Day Church in Latin America and the Caribbean. Let the earth hear his voice*. V. 1 Berrien Springs Michigan: Andrews University Press, 1992, p. 119.

brethren and by force closed of the school. Then our Indian brethren made up a purse and sent brother Camacho to Lima to see the presidente of Peru. The Lord blessed Brother Camacho and our brethren at Lima, and as a result of that work done there time our brethren by the blessing of the Lord secured religious liberty for Peru. The president also sent a high official to Puno with Brother Camacho to investigate our work of the Lake Titicaca Indian Mission. I was privileged to meet this man while he was at Puno, and I found him a man chosen of God. He asked about our work in detail, and put all down in writing. Since taht time we have had no trouble, and the work is prospering. Last week Elders Maxwell and Pohle made us a visit and they baptized 71 more good faithful Indian brethren.

We are so very thankful that we can work for this people. We seem it a most blessed privilege. And we are glad that our dear brethren in the homeland are praying for us, and that they are giving freely of their means so that we can continue to work here. The Lord will surely bless you all, and in that great day of the Lord we will rejoice together.

Let us go on with this work of the Lord. Let us be strong , and generous, for now is the time to work with all our might and means. The battle is not for long.²⁴⁶

Camacho aproveitou uma onda pró-índigena, liderada por acadêmicos, estudantes e professores, da Universidade de São Marcos, em Lima, que se agitavam contra o poder dos grandes latifundiários e a favor da liberdade religiosa. O presidente Billinghurst iniciou algumas reformas na legislação durante seu período de governo, entre 1912 e 1914.²⁴⁷

Em razão dos sentimentos pró-índigenas em vários setores, havia simpatia com as vítimas dos abusos nas terras indígenas, a ponto de repercutir no Congresso Peruano. Apesar das turbulências políticas no final do governo de Billinghurst, foi finalmente aprovada em outubro de 1915 uma emenda que garantia liberdade religiosa no país. As ameaças, porém, continuaram. Segundo Bastian, em 1920 Stahl foi preso por um tempo.

Los índios protestantes y los pastores a menudo fueron víctimas de la opresión que ejercían los grandes propietarios. Por ejemplo, en agosto de 1920 el pastor adventista Fernando Stahl fue encarcelado, para lo cual se adujo como pretexto que había instigado levantamientos indígenas en la cabecera del distrito. Ante la represión sangrienta que practicaban los gamonales (fazendeiros), los indios encontraban refugio en los edificios que les ofrécian los nuevos medios educativos y religiosos protestantes. El sistema escolar adventista daba fruto en la medida en que surgíam maestros de escuela indios los cuales, como Manuel Zuniga Camacho, fueron actores clave en las luchas sociales de la región de Chucuito.²⁴⁸

²⁴⁶ Carta: F. Stahl para W. A. Spicer, January 20, 1914.

²⁴⁷ GREENLEAF, Floyd. op. cit., Vol I, p. 120.

²⁴⁸ BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y Modernidad Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. p. 145.

Com o auxílio de professores adventistas argentinos e peruanos, Stahl organizou a escola de Plateria para o ensino em língua espanhola, sendo que, em 1913, a escola possuía mais de 200 alunos. A preferência de Stahl era por missionários estadunidenses, pois estes seriam “mais respeitados” no Peru²⁴⁹, mas a atuação de sul americanos foi grande. De acordo com os relatos adventistas, outras comunidades Aymara passaram a pedir escolas. Assim, com o propósito de atender parcialmente esses pedidos, se estabeleceu em Plateria um instituto que formava professores Aymara para essas novas escolas. O plano educativo consistia em preparar o mais rápido possível professores que pudessem alfabetizar. Ao término de um ano escolar, esses professores voltavam para Plateria, para receber um treinamento intensivo de três meses de duração. Desse modo, a escola de Plateria funcionava durante todo o ano, com aulas para os professores nas férias e com aulas do ano regular nos demais meses. Depois de 1915, as autoridades peruanas permitiram a abertura de novas escolas sem exigir que os professores tivessem um título oficial.²⁵⁰

Ao final de 1916 havia sete escolas originadas da escola de Plateria, que atendiam a mais de 200 alunos. Em 1918 o número de escolas aumentou para vinte e seis, com cerca de 1.500 alunos. Em 1919, o número de escolas chegou a quarenta, e durante a década seguinte chegou a quase cem pequenas escolas entre os Aymara e Quéchua. O trabalho se multiplicou de tal maneira que, quatro décadas mais tarde, o número de escolas chegou a cento e sessenta e dois, com quase 20 mil alunos.²⁵¹

Semanalmente publicações adventistas traziam histórias das conversões ocorridas no Peru e Bolívia. Em 1921, havia entre os Aymara e Quéchua mais de 2000 membros batizados. O maior exemplo de liderança indígena numa missão foi o jovem Luciano Chambi, que foi viver com o casal Stahl quando tinha 14 anos. Na década de 20, Chambi estava cuidando de uma missão em Umuchi, que contava com 200 índios batizados.²⁵²

Uma carta de 1919, endereçada dos escritórios da Associação Geral por Spicer para Fernando Stahl, registrou o interesse na história de Luciano Chambi. Além disso, colocou o trabalho entre os índios no contexto da interpretação profética adventista:

I was much interested in what you said about Luciano. Another report in tells many of his experiences also. It is encouraging surely to hear how this

²⁴⁹ Carta: F. Stahl para J. W. Westpahl, December 13, 1915.

²⁵⁰ ALOMIA, Merling. op. cit., p. 55.

²⁵¹ *ibid.*, p. 57.

²⁵² WESTPHAL, Barbara. op. cit., 1978, p. 78.

Indian boy has developed and under the guidance of the Lord and his Word is making such a valuable worker for you. Surely the influence of an Indian like that must be widespread. And the testimony of the Indian girl six miles out from where Luciano lives is a powerful testimony in favor of the work Christ is able to do when admitted into the heart, even of a poor ignorant Indian. Somehow, it see to me, Brother Stahl, when the day of coronation of the Son of God takes place, that those poor people like this who through the oppression of long years of papal rule, held down in ignorance and superstition have been rescued by this last glorious truth of the everlasting gospel – who will demonstrate above all others the glory of Christ, what his power has been able to do for the children of men. Well, I want to witness that event, Brother Stahl, from the safe side of the controversy. It will be seen by all the intelligences of heaven and all the family of earth, on that day assembled – Satan and the rest – to view the coronation of God’s glorious son; but it will mean eternal death to some, while there shall be others who shall witness that scene from the walls of the new Jerusalem – a scene that will live on in their memories throughout the eternal ages.²⁵³

As histórias dos trabalhos de Fernando e Ana Stahl eram lidas em várias igrejas. Era um dos maiores exemplos de “sucesso” do proselitismo adventista. Seus relatos tiveram grande influência:

Stahl’s missions had electrified the Adventist world. Probably many viewed the Lake Titicaca venture with more than justifiable romance, but no one could deny the powerful inspiration emanating from Stahl’s reports. J. M. Howell remembered that he decided to become a teacher among the Peruvian Indians after reading Stahl’s stories in 1914 and 1915 and other mission accounts.²⁵⁴

As respostas dos Aymara e Quéchuá à mensagem adventista, associadas a relatos que davam um “sentido miraculoso” às conversões e eventos em torno dos missionários, estimularam doações e o preparo de outros jovens para se dedicarem ao proselitismo entre os índios. A tradição adventista era reforçada pelos relatos de Fernando Stahl, que administrava com habilidade a *memória* de suas atividades.

Uma das histórias mais famosas entre os adventistas, a partir de 1916, foi a formação da “Missão da Pedra Partida”. Segundo o relato, um chefe Aymara pediu a Fernando Stahl que estabelecesse uma escola para seu povo. Stahl não pôde prometer nada, pois não havia professores suficientes. Mas prometeu que, se não pudesse voltar pessoalmente, enviaria alguém para ensinar da mesma forma que ele mesmo ensinaria. Mas como saber se esse alguém seria realmente enviado por Stahl? Então o missionário teve

²⁵³ Carta: W. A. Spicer para F. Stahl, March 30, 1919.

²⁵⁴ GREENLEAF, Floyd. op. cit., Vol I, p. 304.

uma idéia: cortou uma pedra no meio, dando uma parte ao chefe Aymara. A pessoa que ele enviasse teria a outra metade.²⁵⁵ Três anos depois Stahl voltou àquela comunidade, mas o chefe já havia morrido. De qualquer maneira, foi iniciada uma missão, em 1917, tendo na liderança Luciano Chambi.

A história da pedra partida se tornou um mito entre os adventistas, sobretudo pela intensa publicidade em cima do relato contado por Stahl. Muitos acreditaram que as pedras foram reunidas por ocasião do retorno do missionário, mas não há nenhuma evidência de que isso tenha acontecido. Porém, mesmo após 50 anos do evento, os relatos publicados na *Review and Herald* enfatizaram a união das pedras partidas.²⁵⁶

Quando essa história foi contada em igrejas nos Estados Unidos, reações surgiram. T. E. Bowen afirmou que nenhuma outra missão adventista era mais conhecida entre os membros da igreja que a do Lago Titicaca²⁵⁷. Spicer escreveu em 30 de março de 1917 para Stahl, estimulando-o a escrever mais histórias, pois uma pessoa se dispusera a contribuir financeiramente com a missão:

A letter has come to the Office, making inquiry about the "Broken Stone Mission". It appears that a brother in California having read this story, is willing to pay five dollars a month toward the support of a worker for that particular field. We are not able to tell whether you have placed any worker there or not. I would be pleased to know if you have stationed any one there, or are planning to do so this year. I find that our people are interested in the work which is going forward among the Indians.²⁵⁸

Em outra carta, Spicer estimulou Stahl a escrever mais sobre suas experiências, pois elas produzem "frutos" nos Estados Unidos e Europa:

We hope you may have been lead out to write us again of your observations around the Indian Mission circle up there. The reports from the missionaries in different stations are prized, but this does not take the place of your reports occasionally. You have been good in reportings, you have kept before us your needs, related your experiences, etc. This has enable us to pass on to the brethren and sisters here in the homeland these live experiences, and it has encouraged them greatly in helping with mission funds. I apprehend that the missions in the Lake Titicaca region are as thoroughly known if not more so than any section of our world-wide operations. We get letters from the brethren and sisters here and there which indicate that they have been reading these reports, and a desire has

²⁵⁵ WESTPHAL, Barbara. op. cit., 1978, p.76.

²⁵⁶ GREENLEAF, Floyd, op. cit., Vol I, p. 308.

²⁵⁷ Carta: T. E. Bowen para F. Stahl, November 10, 1916.

²⁵⁸ Carta: W. A. Spicer para F. Stahl, March 30, 1917.

sprung up simultaneously in their hearts to help. These reports often attract the young people, and we receive letters volunteering for mission work among the Indians. This goes prove that your reporting is bearing fruit.²⁵⁹

Da mesma maneira que os relatos de Fernando Stahl contagiavam o adventismo, relatos de outras missões contagiavam Stahl. Havia, dessa maneira, uma grande circulação de informações missionárias, que alimentavam o imaginário de que a *obra* estava sendo cumprida em diferentes lugares, sempre com a “intervenção divina”. Em uma carta de dezembro de 1916, Stahl registrou seu interesse nas histórias missionárias:

I was much interested in your last letter telling me about other interesting experiences of missions and missionaries, and can see that the work is going rapidly forward in all parts of the earth. I thank you very much for the kind, encouraging letters that we have always received from you and Elder Spicer, and eternity alone will reveal how much your letters have had to do with the success of this work.²⁶⁰

A popularidade das escolas em torno do Lago Titicaca alcançaram não apenas os adventistas. W. F. Jordan, secretário da Sociedade Bíblica Americana, visitou as escolas em 1921, e escreveu suas impressões num livro chamado “*Glimpses of Indian América*”. Alguns trechos revelam sua visão positiva do trabalho dos adventistas:

Started twelve years ago by Mr. And Mrs. F. A. Stahl, the mission has had a steady and rapid growth until now, 1923, they have a church membership of over 5.000, seventy-eight day schools with 3.700 pupils in attendance, taught by nearly one hundred native teachers, under the supervision of American missionaries.

The date of my first visit was December 24th and 25th, Christmas, 1921. Saturday, the 24th, was given to religious services for the community, and to the Bible school. Sunday there was no school session, and studants could be seen, singly and in groups, sitting on the sunny side of buildings, rocks, and slopes, struggling with the intricacies of Spanish grammar, a language foreign to them, grappling with problems in arithmetic or studying a geography, history, or Bible lesson.

Light having come into the lives of the people, they wanted it in their homes also.

It did one’s heart good to see the cheerful, earnest aspect of these young Indian studants. There is not another such group in all America south of Mexico.

The method of procedure of the Adventist missionaries has been as follows: a desirable location, from which many Indians can be reached, is secured. The missionary and wife locating there at once begin treatment of the sick, followed by preaching and teaching. A school is soon opened at the station. As the work spreads, other centers want schools, and out-

²⁵⁹ Carta: W. A. Spicer para F. Stahl, November 8, 1917.

²⁶⁰ Carta: F. Stahl para T. E. Bowen, December 26, 1916.

stations are established in charge of native teachers. So great is the demand for schools that frequently the teachers are but boys in the primary grades. They are able, however, to teach what they have learned to those who know nothing at all of letters.²⁶¹

Na relação dos adventistas com outras igrejas protestantes no Peru evitou-se uma competição, como demonstram as correspondências entre Stahl e a Associação Geral. A participação adventista no Congresso Missionário Protestante no Panamá, em 1916, foi evidência disso. De qualquer maneira, em correspondência de Spicer para Stahl, aparece a preocupação com a expansão de outras igrejas, o que deveria levar os missionários a demarcarem com bastante clareza suas áreas de atuação. *“I wish we could run our line out so as to get a good section of the country within our mission boundaries before any other missionary society gets in”*²⁶²

Entre os adventistas, impressionava o número de batismos. Em nenhum outro lugar da América do Sul havia números tão elevados. Relatórios de 1925 mostravam que 40% dos 15.848 membros adventistas da Divisão Sul Americana eram resultado dos trabalhos nos Andes. Apesar do crescimento, havia preocupações entre alguns líderes da Divisão. Questionava-se, por exemplo, se esse grande número de índios batizados representava “conversões sinceras”. Talvez o “carisma” de Stahl fosse responsável pelos números. Porém, mesmo após a transferência de Stahl, em 1921, os batismos continuaram, junto ao apelo por novas escolas. Outro questionamento era se o número de batismos corresponderia ao número de membros que realmente freqüentavam as igrejas, pois muitos eram batizados, mas depois de algum tempo desistiam. De qualquer forma, por volta de 1920, o crescimento da missão do Lago Titicaca era mais rápido do que a Divisão Sul Americana poderia administrar.²⁶³

Mesmo em 1913 o número de batismos levou a liderança da Igreja em Lima a dar algumas sugestões para que somente fossem aceitos como adventistas os índios que realmente demonstrassem um estilo de vida adventista. Isso seria feito observando como se comportavam em sua residência. *“That the brethren of the ‘Misión Indígena de el Lago Titicaca’ use great precaution not to baptize those who they have not know personally in*

²⁶¹ JORDAN, W. F. *Glimpses of Indian América*. New York: Fleming H. Revell Company, 1923, p. 118 a 123.

²⁶² Carta: W. A. Spicer para F. Stahl, June 13, 1916.

²⁶³ GREENLEAF, Floyd. op. cit., Vol I, p. 307 e 308.

their homes for sufficient time to really know that their profession of faith is proven by their obedience and sincerity".²⁶⁴ Era uma recomendação para que os novos conversos fossem observados em sua privacidade, para confirmação de que estavam “vivendo de acordo com a doutrina da igreja”.

As experiências no Peru reforçavam na igreja um sentimento, entre muitos membros da IASD, de que as missões adventistas eram benéficas para a sociedade. Segundo a mentalidade adventista, índios que sabiam ler eram mais produtivos cidadãos do que se estivessem em sua “condição tradicional”. Os relatos nunca deixavam de enfatizar o “poder e a inspiração da Bíblia” para explicar os resultados. Poucos adventistas enfatizaram as condições sociais que permitiram os elevados números.²⁶⁵

Festas andinas tradicionais eram combatidas pelos missionários adventistas. Xavier Albó escreveu que o proselitismo de muitos protestantes, incluindo adventistas, era acompanhado de intolerância contra as expressões religiosas tradicionais. O autor registra que missionários e convertidos desrespeitavam a religiosidade Aymara, fazendo distinção entre “religião” (quer dizer, o que de novo chega de fora através de todos estes missionários) e os “costumes” (quer dizer, a religião Aymara em suas múltiplas formas “sincréticas”).²⁶⁶

As explicações de alguns estudiosos sobre a conversão Aymara ao adventismo são interessantes. Para Ted Lewellen, os valores e habilidades promovidos pelo adventismo eram essenciais para a imersão Aymara numa economia monetária, cuja influência crescia nos Andes. Numa sociedade organizada em bases de parentesco, como a Aymara, o adventismo criava desajustes. Porém, segundo Lewellen, mudanças significativas já eram inevitáveis, pois as comunidades Aymara se tornavam gradualmente baseadas em modelos seculares de governo. Nesse contexto de transição, os índios adventistas estavam melhor preparados para as mudanças. Gerações de índios que sabiam ler, escrever e falar espanhol se formaram nas escolas adventistas. Também foi importante a luta dos índios pelos seus direitos em Lima, o que os levou a adquirirem habilidade para lidar com os mestiços e com

²⁶⁴ *Minutes of the meeting of the peruvian mission committee*, April 23, 1913.

²⁶⁵ *ibid.*, p. 312.

²⁶⁶ ALBÓ, Xavier. *op. cit.*, p. 270.

problemas legais. Os adventistas eram mediadores da tradicional comunidade Aymara e o mundo exterior.²⁶⁷

Explicação semelhante é dada por François Bourricaud, que ressalta o esforço adventista para “desritualizar” o indígena para “moralizá-lo”, através de seu sistema de obrigações e interdições, que incentivava o trabalho, a honestidade e a instrução, além de condenar o álcool. Pregavam a manutenção da propriedade privada e incentivavam a leitura da Bíblia como condição para o indivíduo dominar o espanhol, o que garantiria o acesso à “cultura ocidental”. Para o autor, os adventistas romperam os vínculos indígenas com a “cultura tradicional”, mas reforçaram a unidade do grupo indígena na moralização, criando novos vínculos. Essa ruptura não foi acompanhada por uma desorganização, de uma dissolução; ao contrário, os indígenas adventistas manifestavam bastante solidariedade, demonstração da vida comunitária. Tais características do proselitismo adventista levaram padres católicos, nas décadas seguintes, a mudarem sua postura, adotando um culto mais racional.²⁶⁸

Autores adventistas na atualidade realçam o alcance do adventismo no Peru. Um exemplo utilizado é a família de Luciano Chambi, cujos filhos tiveram acesso a uma boa educação formal. Ruben Chambi, filho de Luciano, obteve doutorado em Educação na Universidade Nacional de Cuzco e foi eleito pelos moradores de Puno para compor o Congresso Nacional Peruano. O irmão mais novo de Ruben se tornou pastor adventista no Peru.²⁶⁹

Juliana Strobele-Gregor, depois de pesquisar os Aymara, concluiu que o adventismo oferecia respostas aos interesses das comunidades indígenas. Numa época de extrema opressão rural, os índios aspiravam cada vez mais uma educação escolar, pois com isso estariam preparados para defesa de suas terras e contra os enganos das elites. Além da escrita, os missionários ofereciam habilidades e capacidades de tipo prático, como a agricultura e cuidados com a saúde. Segundo Strobele-Gregor, os missionários respeitavam

²⁶⁷ LEWELLEN, Ted. op. cit.

²⁶⁸ BOURRICAUD, François. *Changements a Puno*. Paris: Institut des Hautes Études de L'Amérique Latine, 1962, p. 203 a 205.

²⁶⁹ TEEL, Charles. op. cit., 1999, p. 280.

a dignidade humana e a identidade dos índios muito melhor que os demais *brancos*. De certa forma, adquiriu-se entre os Aymara uma consciência política.²⁷⁰

Segundo Strobele-Gregor:

La meta de la formación y educación adventistas es la nueva configuración del ser humano, la “civilización” en el sentido de un desarrollo moral superior. Según su convicción, el desarrollo moral superior se expresa, entre otras cosas, en un estilo de vida controlado y conscientemente planificado, orientado según la ética adventista. De ahí que haya detalladas prescripciones alimentarias, y sobre la vestimenta, instrucciones para la educación de los hijos, para la conducción planificada y sobria del hogar, una reglamentación de toda la vida social.

No es de admirar que las ideas adventistas sobre la civilización se orienten según modelos occidentales (europeos) de civilización, ya que es allá donde los adventistas tienen sus raíces: en el calvinismo, en el pietismo, en el metodismo y, parcialmente, en el bautismo.

De esta manera se le pide a los convertidos la ruptura completa de la propia tradición cultural, se legitima esa ruptura y se la impone. El hecho de que esta enajenación cultural se pueda realizar entre los convertidos, por lo que se ve sin considerables resistencias, se explica ciertamente porque el terreno fue preparado en los largos siglos de opresión y discriminación colonial y postcolonial.²⁷¹

Já Haller Schunemann argumentou a presença adventista junto aos Aymara forçou uma adaptação de sua mensagem “escatológica” e de “santificação” a uma mensagem mais “social”. Não há evidências de que no contato com os índios nos Andes tenha sido dada grande ênfase às questões proféticas habituais do adventismo. Comparando a inserção do adventismo no Peru e no Brasil, Schunemann diz que neste último país o início do adventismo na comunidade alemã permitiu um maior desenvolvimento da ênfase escatológica tradicional. Entre os alemães, sobretudo protestantes, já existia um “pensamento profético”.

A forma de inserção distinta levou o adventismo a adaptar-se às realidades encontradas. O adventismo no Brasil pôde manter-se inicialmente mais “autêntico”, com maior ênfase em sua mentalidade profética, por que havia uma comunidade interessada nesta temática e que formou o grande esteio da igreja no Brasil. Como este não era um tópico de interesse da cultura brasileira, o crescimento do adventismo no Brasil ficou bastante limitado até que houvesse a partir da década de 1950 uma ênfase maior no cuidado de saúde e orientações familiares na sua abordagem evangelística. No Peru, as características das comunidades indígenas do altiplano e depois da região amazônica deram desde o início uma abordagem mais social e próxima da cultura indígena, da qual foi formada a mentalidade peruana,

²⁷⁰ STRÖBELE-GREGOR, Juliana. op. cit, p. 126 e 127.

²⁷¹ *ibid.*, p. 130 e 131.

uma vez que a maioria dos peruanos ou são, ou tem ascendência indígena. Assim, o crescimento no Peru, superada a barreira legal, teve condições de uma mensagem mais próxima culturalmente, com menos ênfase nas questões proféticas (embora evidentemente estivessem presentes) e mais em questões de suprir necessidades sociais.²⁷²

Dessa maneira, a prática religiosa adventista se caracterizou pela busca de respostas às necessidades da população local. Os missionários, de certa maneira, identificaram-se com o povo, reconheceram seus problemas e necessidades, e enfrentaram, à sua maneira, os grupos tradicionais que se opunham aos povos indígenas.

Xavier Albó sugere que na religiosidade Aymara e Quéchua havia idéias de iminência do fim. Para o autor, a cultura andina fala de uma história cíclica, na qual cada ciclo está separado do seguinte por uma “volta do mundo”. Isso explicaria o fato de que as pregações de igrejas escatológicas, como a adventista, encontrem um chão fértil no pano de fundo andino.²⁷³ É uma pena que o autor não tenha desdobrado essa questão em seu estudo.

O antropólogo Robin Wright fez um importante estudo sobre o processo de conversão Baniwa, povo do Noroeste Amazônico, às pregações de uma missionária evangélica estadunidense, Sophie Miller, nos anos 1950. Sua mensagem fundamentalista trouxe uma espécie de “reações em cadeia” de conversões, onde os índios abandonavam modos de vida ancestrais. Seus seguidores tinham a orientação de evitar os “brancos”. Numa situação de opressão, advinda dos anos do *boom* da borracha na região, essa era uma solução interessante. Além disso, havia tradições anteriores entre os Baniwa de profetismo e messianismo, o que ajudou a dar força à presença de Sophie. Assim, “...as estratégias que ela ofereceu para confrontar as corrupções e a violência do mundo dos brancos com certeza eram uma razão importante para seu sucesso nessa área.”²⁷⁴

Finalmente, embora os Baniwa nunca tenham declarado tão explicitamente, uma das repercussões do movimento evangélico foi que ele proporcionou a base de uma solução para essas situações de dependência, instabilidade, desorganização e exploração sob o regime extrativista. Neste sentido, pode ser visto como uma revolta contra a opressão econômica e social. Embora muitos Baniwa tenham continuado a trabalhar para os patrões, isso

²⁷² SCHUNEMANN, Haller E. S. *Inserção e Expansão do Adventismo na América do Sul: um estudo comparativo da expansão no Brasil e no Peru*. Material inédito não publicado.

²⁷³ ALBÓ, Xavier. op. cit., p. 218.

²⁷⁴ WRIGHT, Robin M. *O Tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa*. In: WRIGHT, Robin Michel (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999, p. 179.

acontecia por sua própria escolha e não porque fossem forçados a fazê-lo.²⁷⁵

Assim, no caso da conversão Aymara, parece que a situação de crise em que viviam, provocada pelos anos de contato com uma sociedade que os oprimia, levaram os índios a buscarem soluções na presença dos missionários adventistas e nos recursos que eles ofereciam. Houve uma apropriação do discurso adventista, a partir de uma reelaboração das práticas cotidianas indígenas. Como os grupos dos Andes eram já cristianizados, o esforço dos missionários deveria levá-los na direção de uma mudança de perspectiva do que seria o cristianismo, segundo os postulados adventistas. Somado à certas características tradicionais dos grupos andinos, como a solicitude e prestação de ajuda, ou seja, o fenômeno de colaboração mútua que se realiza com base em princípios e reciprocidade, os adventistas conseguiram a mobilização dos índios para a construção de escolas, fator propulsor da expansão missionária no Peru.

No entanto, apesar do forte proselitismo adventista e de outras igrejas, a maioria da população andina continuou católica. Por isso, a conversão ao adventismo significava não só uma mudança religiosa, mas também uma ruptura com o próprio mundo cultural.²⁷⁶

Outro aspecto a ser considerado no caso de Fernando Stahl é que suas histórias formaram uma tradição, que precisava ser transmitida para legitimar a continuidade da missão entre grupos indígenas. O interesse na publicação de relatos missionários servia para garantir o “miraculoso” da *obra* adventista, além de ressaltar o “heroísmo” missionário. De certa maneira, construiu-se um mito em torno de Fernando Stahl, tanto entre populações do Peru como no meio adventista. Para os grupos Aymara, além de Stahl, as histórias de Camacho também se tornaram bastante representativas. Muitos missionários que escreveram sobre suas atividades no Peru ou mesmo em outras partes do mundo evocaram o exemplo de Fernando Stahl. Isso significa que o alcance de seus relatos extrapolou o Peru, estendendo as *representações* sobre os povos indígenas para outros países onde havia presença adventista.

Em relação às questões sociais do Peru, a IASD desempenhou um papel “democrático burguês”, especialmente entre 1909 e 1930, em sua luta por direitos civis, sua ação em defesa de grupos Aymara e Quéchuas, suas atividades de difusão dos problemas

²⁷⁵ *ibid.*, p. 183.

²⁷⁶ MARZAL, Manuel. *op. cit.*, p. 190.

vigentes, e na expansão de suas escolas pelo país. Embora a IASD possa ser considerada bastante conservadora, no contexto peruano em análise, ela se mantinha progressista se comparada com a Igreja Católica.

3.3. Fernando Stahl nas *selvas* do Amazonas.

Depois de todas essas considerações sobre o adventismo nos Andes, é importante também verificar o início de uma nova atividade pioneira do casal Fernando e Ana Stahl: a formação de uma missão na Amazônia Peruana, a partir de 1921. Nesse período, os Stahl demonstravam sinais de muito cansaço pelo trabalho nas terras altas dos Aymara, e manifestaram interesse em trabalhar entre índios dos Estados Unidos, Canadá ou México, conforme indicam suas correspondências com a Associação Geral nesse período. No entanto, decidiram pelo trabalho entre outros grupos indígenas peruanos. Permaneceram no país até 1939, quando regressaram aos Estados Unidos, depois de vinte e oito anos no Peru e dois na Bolívia.

Decisivo para esse empreendimento foi a viagem realizada em 1920 por Oliver Montgomery, presidente da Divisão Sul Americana, e W. H. Willians, tesoureiro da Divisão, percorrendo a região da Amazônia Peruana. Eles pretendiam verificar as possibilidades para formação de uma missão na *selva* peruana, devido às possibilidades que ofereciam essas regiões, que vinham sendo colonizadas. Esta viagem deveria buscar a informação necessária para fundamentar este projeto.²⁷⁷

Antes da viagem, porém, Montgomery buscou uma carta de apresentação do próprio presidente do Peru, por meio do embaixador dos Estados Unidos, como um tipo de salvo conduto para legitimar suas atividades:

I visited the American ambassador, the Honorable Mr. Gonzales, and laid our plans before him, asking him if he would kindly write to the president of the republic requesting a letter of guarantee of safe conduct to carry with us on our trip. The ambassador was much interested in our plan and the purpose of our trip, for he knew a great deal about our missionary work in Peru and was acquainted with some of our missionaries. At the end of three days the ambassador smilingly handed me a letter from the president of the

²⁷⁷ Para mais detalhes dessa viagem, ver: Diário de Oliver Montgomery e W. H. Willians sobre uma viagem ao Mato Grosso e Amazonas em 1920, publicado na *Adventist Review and Sabbath Herald*, em março de 1961. Ver também: ODOM, Martha Montgomery. *The Making of a Missionary: Oliver Montgomery*. Washington D. C. : Review and Herald Publishing Association, 1968.

republic adressed to him and to which was attached a letter signed by the director of government. Both of these letters instructed the Peruvian authorities all along the route to facilitate our journey in every way possible and to provide us with the fullest guarantees of every kind.²⁷⁸

Dessa maneira, a resposta positiva das autoridades evidencia o interesse pelo projeto *modernizador e civilizatório* que a missão adventista poderia representar na região amazônica. Os documentos obtidos por Montgomery ajudaram os missionários a conseguirem contatos com autoridades locais. Foi durante essa viagem que ocorreu o primeiro contato entre adventistas e a população indígena amazônica.

Stahl decidiu permanecer no Peru, deslocando-se para as terras baixas, onde iniciou uma investigação para verificar as possibilidades para o trabalho, sobretudo na definição de um local apropriado. Decidiu-se pela região do Chanchamayo e do Perene, na parte central do Peru, onde o contato com a sociedade nacional era mais contínuo. Essa era uma escolha estratégica, já que outras regiões apresentavam dificuldades para o contato com a capital.

O alvo principal eram os Ashaninka, da família lingüística Arawak. Conhecidos também como Kampa, os Ashaninka integram junto com os Piro, Amuesha, Matsiguenga e Nomatsiguenga, o conjunto dos Arawak pré-andinos, ramo ocidental da família lingüística Arawak. O termo Kampa, de origem desconhecida, foi largamente utilizado em fontes coloniais, mas trata-se de um nome não aceito por eles; sua autodenominação é Ashaninka, que significa “gente, seres humanos”.

Os Ashaninka habitam uma área de aproximadamente 100.000 Km², principalmente na selva amazônica. Eles entraram em contato com os europeus desde finais do século XVI. A partir de então, missionários de diferentes denominações tentaram convertê-los. Muitos viajantes registraram a região dos Ashaninka como um espaço potencialmente utópico. Um importante estudo sobre movimentos de caráter utópico e milenarista entre os Ashaninka é a obra “Guerra de Sombras”, que trata de diferentes períodos da História da Amazônia peruana.²⁷⁹

Os autores de “Guerra de Sombras” apontam para o fato de que, assim como muitos povos da Amazônia, os Ashaninka possuem um universo espiritual dualista, quase

²⁷⁸ MONTGOMERY, Oliver. *The Start of a Long Journey*. In: RH March 16, 1961, p. 10

²⁷⁹ FERNANDÉZ, Eduardo. BROWN, Michael F. *Guerra de Sombras: La Lucha por la Utopía en la Amazonia Peruana*. Buenos Aires, Argentina: CAEA-CONICET, 2001.

maniqueísta. Os espíritos são “benévolos” ou “malignos”. Os “espíritos benévolos” possuem poderes especiais sobre os elementos, plantas, animais e sobre a própria vida. Acima de todos está o Sol (*Pavá, Pawa, Tasórentsi* ou às vezes Deus). *Pawa* é o criador, o que cuida de tudo. Ele, e outros seres poderosos, podem enviar espíritos para ajudar os Ashaninka. Os “espíritos maus”, entretanto, podem aparecer sob uma infinidade de formas para confundir e matar.

O xamã, *sheripiári*, tem um papel importante entre os Ashaninka. Eles utilizam tabaco e um potente alucinógeno, a *ayahuasca*, para alcançar os transes de cura. Nestes momentos, acreditam que podem dançar com os espíritos, viajar a lugares distantes e explorar o mundo dos espíritos em busca de mensagens proféticas.

A mensagem que surge com mais insistência entre os Ashaninka é que virá um novo mundo. Eles antecipam um tempo em que *Pawa* destruirá o mundo, ou melhor, o transformará em um novo mundo. Será inaugurado um período em que não haverá mais mortes ou sofrimento. Esta visão apocalíptica, segundo “Guerra de Sombras”, liga os Ashaninka atuais àqueles que viveram no final do século XVI.²⁸⁰

Estudos sobre a História da região amazônica peruana revelam que na primeira metade do século XX o boom da borracha havia produzido uma enorme devastação dos lugares, de povos e de sua cultura. Entre 1885 e 1914, houve profundas alterações, quando grandes vapores representando dezesseis companhias marítimas privadas, que ligaram Liverpool, Nova York, Londres, Hamburgo e Gênova a Belém, Manaus, Iquitos e o vale do Ucayali-Urubamba, Pucallpa, Puerto Bermidez e Mishagua. Vilarejos foram formados nessas regiões fluviais, além de feitorias e armazéns. Com todo esse movimento de expansão, povos indígenas foram devastados.²⁸¹ As atrocidades variavam de torturas, assassinatos, escravidão de crianças e adultos, até a exploração da mão-de-obra, por meio da dependência que se criava entre os fazendeiros e os índios.

A situação desfavorável aos indígenas chegou a tal ponto que houve momentos de resistência armada de grupos Ashaninka contra colonos que invadiam sua área tradicional. Em 1896, em dezembro de 1913 e janeiro de 1914, há registros de ataques conduzidos por grupos de 40 a 200 pessoas, ao longo da principal via de acesso de Lima à região do

²⁸⁰ *ibid*, p. 12 e 13.

²⁸¹ RENARD-CASEVITZ, France-Marie. *História Kampa, Memória Ashaninka*. In: CUNHA, Manuela C. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 197 e 198.

Perene, a estrada Pichis. De acordo com a imprensa da época, cerca de 25 brancos foram mortos. A represália foi enorme, atingindo muitas aldeias indígenas, onde populações inteiras foram mortas. Os que sobreviviam fugiam para o interior.²⁸²

Todas essas transformações faziam parte de um projeto do Estado peruano para modernizar o país. A partir disso, em relação à Amazônia, era prioritária a coesão do território. Toda a população, inclusive indígena, deveria se tornar cidadã. Pelo menos no discurso político da época.

Como parte dessas tendências, se inicia o processo de dinamização da economia regional através da Colônia do Perene em 1891, propriedade da *Peruvian Corporation*. Estas terras foram concessão do governo peruano à empresa inglesa como parte de pagamento de dívida externa, e com o objetivo de incrementar a colonização de suas terras na Selva Central. Esta colônia deu início a processos produtivos agrícolas baseados na monocultura do café (incentivado pelo auge do preço internacional desse produto a partir de finais do século XIX), redefinindo a dinâmica produtiva de toda a região. Entretanto, o desenvolvimento desse espaço econômico necessitava de mão-de-obra. Para isso seria fundamental a incorporação de grupos Ashaninka, que tinham na região seu território tradicional.²⁸³

Desde finais do século XIX missões franciscanas procuravam ser agentes de “civilização” e “progresso”. Entretanto, as missões católicas não lograram o êxito que se esperava, pois ao formarem centros missionários acabavam favorecendo colonos nacionais e imigrantes, que conseguiam os melhores terrenos, em detrimento dos povos indígenas, que acabaram se deslocando mais ainda ao interior, ou se submetiam à lógica do sistema produtivo regional, abandonando assim as missões. Dessa maneira, no começo do século XX, houve uma certa decadência da atividade missionária católica junto aos indígenas da região do Perene, nas primeiras décadas do século XX. Esse contexto favoreceu,

²⁸² BODLEY, John H. *A Transformative Movement among the Campa of Eastern Peru*. *Anthropos* 67, Friburgo, 1972, p. 223.

²⁸³ SALCEDO, Juan Carlos La Serna. *Misiones adventistas como agentes de modernización y de articulación en la Selva Central Peruana. Un acercamiento al proyecto misional indígena del Perené (1920-1948)*. In: ORTMANN, Dorothea (compiladora). *Anuário de Ciencias de la Religión: Las Religiones en el Perú de hoy*. Lima: UNMSM, Fondo Editorial, Concytec, 2004, p. 245.

certamente, as atividades adventistas na região, evitando a oposição que enfrentaram nos Andes.²⁸⁴

Assim, quando se idealizou entre os adventistas o projeto de formar uma missão na Amazônia Peruana, já havia uma situação de extrema exploração da mão-de-obra indígena, agrupando diversas etnias como trabalhadores em grandes fazendas. Havia informações de que os índios seriam “agressivos”, “supersticiosos” e eram contra a “civilização”. Essas idéias serviam como justificativa para a dominação sem precedentes que ocorria.

Em 1932, foi publicado o segundo livro de Fernando Stahl, “*In the Amazon Jungles*”, sobre suas experiências na Amazônia. À essa altura, Stahl já era conhecido entre os adventistas como “Apóstolo dos Índios”. O primeiro livro, “*In the Land of the Incas*”, já era bem conhecido no meio adventista, e suas histórias eram contadas em igrejas dos Estados Unidos, conforme indicam as correspondências da Associação Geral. A partir de 1932, relatos daquilo que foi considerada uma nova “epopéia” poderiam ser lidos pelos adventistas nos Estados Unidos. Mais uma vez a *memória* das atividades missionárias servia de base para a manutenção da tradição adventista, reforçando o sentido de que a igreja possuía uma missão a todos os povos, incluindo as populações indígenas.

Escolas foram formadas entre os Ashaninka de Mentraro, Las Cascadas, Sutziki, Shahuaya, Ebenezer, Nazareteki, e em outros locais, utilizando o trabalho de professores formados em Plateria. Inicialmente, Stahl realizou uma viagem para conhecer a região. Foi acompanhado de alguns índios, conforme relata no primeiro capítulo de seu livro. Um aspecto que durante todo o relato é enfatizado é a prática de “feitiçaria” entre os índios. Em todo o ocidente amazônico os xamãs são os viajantes por excelência. Sob o efeito de alucinógenos, conduzem diversas práticas rituais, além de caber-lhes interpretar o inusitado, conferir ao inédito um lugar inteligível, uma inserção na ordem das coisas.²⁸⁵ Por isso os missionários escreviam expressões pejorativas ao se referirem aos xamãs indígenas, acusados de práticas diabólicas, pois certamente representavam uma ameaça ao sucesso de qualquer atividade missionária. “*I found that these Indians give up quickly when sick, and succumb easily because they believe that all ills are caused by witchcraft. I showed them*

²⁸⁴ *ibid.*, p. 246 e 247.

²⁸⁵ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução*. Mana 4(1) 7-22, 1998, P. 12.

that it was Satan's purpose to destroy all with these superstition, and having faith no evil could befall us".²⁸⁶

Agora Fernando Stahl estava diante de uma situação diferente. Não havia um índio como Camacho, que pedira uma escola para os missionários, abrindo assim o espaço para o proselitismo. O contexto era outro, e havia um conjunto de *representações* que classificavam os índios das terras baixas como "inferiores" aos índios dos Andes. Além disso, precisaria de um espaço para iniciar uma missão.

Para conseguir terras, Stahl se encontrou em Lima com o presidente da *Peruvian Corporation*, que tinha plantações de café perto do Rio Perene. Soube que precisaria da autorização do chefe da plantação, na Amazônia. Os relatos adventistas mostram mais uma vez a idéia de "intervenção divina": o homem estava doente, e recebeu auxílio do missionário. Diante disso, recebeu facilmente a autorização para organizar a missão, com a doação de setecentos e cinquenta acres de terra.²⁸⁷ Em Metraro, Fernando e Ana Stahl construíram em 1921 uma pequena moradia, na expectativa de atraírem os índios. Assim, Stahl habitou, inicialmente, dentro das instalações da Colônia do Perene. Depois o missionário recebeu da Colônia do Perene e da *Peruvian Corporation* cerca de trezentos hectares de terras para as instalações da missão, que envolviam um templo, a casa dos missionários e a escola. É importante destacar que a região de Metraro havia sido o centro simbólico da resistência indígena durante o levante de Juan Santos Atahualpa, iniciado em 1742, e o lugar onde acreditava-se estar a sepultura deste líder. O movimento de Atahualpa possuía um forte apelo milenarista, pois pregava o fim da ordem de exploração que existia, o que atraiu o interesse Ashaninka.²⁸⁸

A formação da missão adventista só foi possível graças ao apoio inicial de latifundiários, que exploravam a mão-de-obra indígena na região. Certamente havia o interesse em ver um número maior de índios *pacificados* pela atuação dos missionários. Exploração e pacificação andavam juntas na Amazônia Peruana.

²⁸⁶ STAHL, F. A. op. cit., 1932, p. 13.

²⁸⁷ *ibid.*, p. 84.

²⁸⁸ "Juan Santos, un viajero errante de los Andes, proclamaba un mensaje espiritual que en poço tiempo hizo que los Ashaninka y pueblos vecinos abandonaran las misiones franciscanas e iniciaram una resistencia activa en contra del dominio español. El mensaje de Juan Santos, hasta donde los conocemos, era de énfasis nativista. Buscaba la expulsión de los españoles del Perú y el restablecimiento de una civilización inca, sobre la que reinaría como monarca." FERNANDÉZ, Eduardo. BROWN, Michael F. op. cit., p. 34. O movimento de Atahualpa foi duramente reprimido, e a reação explosiva contra a colonização neste movimento representa um marco nos sucessivos entusiasmos milenaristas entre os Ashaninka nos séculos XIX e XX.

Em junho de 1923, os Stahl começaram uma escola com 28 estudantes, a maior parte deles garotos. Além de Fernando e Ana, lecionava um professor Aymara, chamado Rufino Pacho, treinado no Lago Titicaca, que bem conhecia os propósitos evangelísticos da missão. Os resultados, porém, eram muito menores entre os Ashaninka. No final de 1924, havia apenas 15 índios batizados. Num mesmo período de atuação, o número de batismos entre os Aymara era muito maior.²⁸⁹ De qualquer maneira, o assistencialismo do missionário estimulou muitos grupos indígenas a se aproximarem da missão. Depois disso, eram orientados a participarem de atividades agrícolas.

A pesquisa de John H. Bodley, sobre a Colônia do Perene, mostra a influência que a missão exercia sobre grupos indígenas, estimulando-os a participarem do trabalho nas plantações. Esse empreendimento foi reconhecido pelos dirigentes da *Peruvian Corporation*.²⁹⁰

Durante o segundo ano da existência da missão adventista nas proximidades do Rio Perene, o presidente da corporação que autorizara o uso das terras estava disposto a pedir a saída do missionário. Havia acusações de que os índios estavam sendo ensinados a não trabalharem três dias por semana: de sexta, quando se iniciava uma preparação para o sábado, a domingo. Isso trazia prejuízos aos lucros dos fazendeiros. Stahl argumentou contra isso, dizendo que os índios precisavam de um repouso semanal, no sábado. Diante da resistência do presidente da corporação, mais uma vez algo “providencial” aconteceu: o presidente se acidentou, e feriu a cabeça. Stahl foi chamado para medicá-lo, o que trouxe novamente a permissão para que a missão continuasse existindo.²⁹¹

Correspondências de Fernando Stahl para os escritórios da IASD em Takoma Park mostram as *representações* sobre os povos indígenas:

Some times it looks discouraging as one sees how these poor savages are steeped in heathenism, but then again we are encouraged as we see that The Great God of heaven prepares the hearts of the people so that they understand and except His message.

I think that I wrote you in my last letter that I baptized fourty from the Campa tribe a two from Amuesha tribe more and more people are becoming interested.²⁹²

²⁸⁹ GREENLEAF, Floyd. op. cit., Vol I, p. 319.

²⁹⁰ SALCEDO, Juan Carlos La Serna. op. cit., p. 256.

²⁹¹ *ibid.*, p. 320. ver também STAHL, F. A. op. cit., 1932.

²⁹² Carta: F. Stahl para A. T. Bowen, October 3, 1924.

Os “selvagens” vivem no “paganismo”: essa é uma *representação* que se repete constantemente nos escritos missionários. Além disso, quanto mais interessados estiverem na mensagem adventista, maior é a demonstração da providência divina, guiando as “pobres almas” à salvação.

Textos sobre as “aventuras” de Fernando Stahl foram registrados não apenas em revistas nos Estados Unidos, mas também no Brasil. Num artigo de 1925, intitulado “Ecos das selvas peruanas”, apareceram relatos sobre o missionário:

Sendo forçado a abandonar a grande altitude, o Sr. Stahl e sua esposa, ainda ansiosos por ajudar os desafortunados índios, começaram uma nova obra nas selvas peruanas, a três dias de viagem de Lima. Esses indígenas são inteiramente diferentes, completos selvagens, tribos que não haviam sido conquistadas por nenhuma nação. Quase inacessível, num cenário tropical, luxuriante, com torrentes impetuosas, selvagens, florestas densas, animais ferozes, venenosos insetos e répteis, temíveis doenças, de molde a pôr em perigo o homem branco, essas tribos selvagens tem permanecido fora do alcance da civilização.²⁹³

Nesse conjunto de *representações*, verifica-se a associação do “ser humano” com a “natureza”, tornando-o assim mais “selvagem”. Todo esse painel servia para impressionar o leitor com a coragem do missionário. Além disso, esses “selvagens” não haviam ainda sido conquistados por nenhuma nação, o que os coloca numa situação ainda pior, fora da “civilização”. O artigo possui relatos do próprio Fernando Stahl, reproduzindo de forma deliberada essas premissas básicas de “selvageria” e “barbárie”. Um trecho, porém, Stahl diz não gostar de chamar aos índios de selvagens:

Creio que tenho que chamar selvagens aos índios, embora isto não me agrade; eles são tão amáveis e dóceis quando se chega a conhece-los bem! Só porque pintam os rostos, não devem necessariamente ser chamados selvagens. Pois que! Conheço uma quantidade de gente civilizada que faz o mesmo, e, segundo a minha idéia de beleza, não conseguem um efeito artístico do que meus filhos das selvas.²⁹⁴

Embora Stahl afirme não apreciar chamar aos índios de “selvagens”, aceita ter que caracterizá-los assim. Coloca-se como um pai dos “selvagens”, na responsabilidade de ensinar-lhes como viverem melhor.

²⁹³ Sem autor. *Echos das Selvas Peruanas*, O Atalaia, julho de 1925, p. 18 a 20.

²⁹⁴ *ibid.*, p. 18

A partir de Metraró, Stahl iniciou as primeiras explorações de caráter missionário no interior do Perene e nos afluentes do Ucayali, um empreendimento que se tornaria difícil, pois os elevados custos desse trabalho levaram a União Incaica a dirigir recursos para as populações colonas das cidades amazônicas, especialmente em Iquitos e nas margens do Ucayali. Mesmo assim pode-se afirmar que os trabalhos adventistas na Amazônia peruana representavam para a igreja um grande empreendimento.

Indígenas que foram considerados convertidos se tornaram, com o tempo, professores e missionários que propagaram princípios adventistas no interior, preparando o caminho para os missionários adventistas.

Em 1925, Irwin Maxwell foi nomeado diretor da missão adventista em Metraró, enquanto Stahl conseguiu autorização para explorar novos territórios. Com a chegada de novos missionários e colportores para a Amazônia Peruana, em 1927 a União Incaica decidiu organizar a Missão do Alto Amazonas, com o objetivo de coordenar o trabalho missionário em toda a selva peruana, tanto entre nativos quanto entre colonos. Esta divisão missionária estabeleceu sua sede em Iquitos, cidade que possuía um pequeno grupo de adventistas de 1925. Stahl foi escolhido presidente da nova missão, mas continuou com suas viagens de exploração missionária.

A partir de uma perspectiva antropológica da expansão do adventismo entre indígenas amazônicos durante a primeira metade do século XX, estudiosos destacaram o batismo de indígenas Ashaninka na Zona de Cascadas em 1928.²⁹⁵ Entre abril e agosto deste ano, Stahl e V. E. Peugh, presidente da União Incaica entre 1927 e 1930, percorreram regiões dos rios Perene, Tambo, Ucayali até chegar a Iquitos, encontrando grupos Ashaninka que haviam se reunido sob a direção de missionários indígenas, formados em Metraró. Infelizmente as fontes não esclarecem como era a relação entre esses índios missionários e os demais grupos que eles reuniram. Durante este trajeto, os missionários estadunidenses verificaram como se vinham organizando grupos indígenas, encontrando em alguns casos modelos semelhantes ao da missão de Metraró. Havia, dessa maneira, um

²⁹⁵ O acesso ao importante estudo de Juan Carlos Lacerna Salcedo possibilitou a inclusão deste tema fundamental nesta pesquisa. Quando o localizei, em janeiro de 2006, o capítulo sobre o adventismo no Peru já estava concluído. O texto permitiu a confirmação de algumas hipóteses, antes não muito esclarecidas, pela dificuldade de acesso a outras fontes peruanas.

alto número de indígenas que se reuniram para recepcionar os missionários, inclusive para se batizarem. De acordo com Peugh:

There are actually thousands of Chunchos Indians along these rivers, who are longing for the gospel. The message has penetrated the forest away beyond our missions or our missionaries. We found whole villages among the savages where the message had trickled through, and all had given up the use of liquor and tobacco. At every place we stopped, hundreds gathered about us and attentively listened to the word of God. This was in a section where murderers rule supreme, where witchcraft has been the rely religion. The power of God is working mightily upon the hearts of almost whole tribes of these Indians. Large delegations met us all along the trail. I have had the privilege today of sitting in the midst of, and of worshipping with, more than three hundred of these former savages of the forest. Men were there who have been leaders of witchcraft and who have caused the destruction of many lives. Others were present who have taken the lives of their wives and children and sold them into slavery. Today things are different. These very men whose hearts were formerly controlled by a spirit of murder and hatred, are now worshipers of the lovely Jesus. As they listened to the words of life spoken by the gospel minister, their hearts rejoiced. As the Scriptures were read containing the promise of the soon coming Savior, they responded with Amens of great rejoicing.²⁹⁶

Bodley, baseado em textos de Fernando Stahl que aparecem na *Review and Herald*, demonstrou que centenas de Ashaninka se encontraram com Stahl e Peugh. O grupo havia sido reunido por um importante cacique. Logo Stahl batizou 184 pessoas em uma tarde. Depois os missionários foram conduzidos a outros grupos, no rio Tambo, onde mais de 200 Ashaninka estavam reunidos. Depois disso, cerca de outros 400 índios os saudaram.²⁹⁷

Esta foi a primeira aglomeração entre missionários adventistas na Amazônia peruana, caracterizando um movimento de massa. Em situações normais, os grupos Ashaninka vivem em assentamentos dispersos, agrupando poucas famílias ao redor de um chefe familiar. John Bodley caracteriza esse movimento como *messiânico*, e considera a presença desses assentamentos como consequência de uma interpretação adventista a partir da própria cosmovisão nativa. De acordo com entrevistas que Bodley realizou nos anos 60, com pessoas que participaram desta grande movimentação indígena, havia uma forte crença num rápido cataclisma, ou seja, o próprio “fim do mundo”, por meio do segundo advento de Cristo. De acordo com Bodley:

²⁹⁶ Carta: V. E. Peugh, transcrita em MCELHANY, J. L. *Experiences in the jungles of Peru*, RH, November 8, 1928, p. 24.

²⁹⁷ BODLEY, John H. op. cit., p. 224.

Stahl certainly never set a date for the great Advent, but in the minds of the Campa it was imminent. They expected Christ to appear today or tomorrow, not ten or twenty years in the future. The coming was to be an extremely cataclysmic event. One informant said the dead would arise, all evil would be destroyed, and the believers and risen dead would be taken to the house of God in the sky where there would be no more sickness, death, or growing old.²⁹⁸

A mensagem fundamental do adventismo sobre a volta de Jesus teve grande repercussão naquele momento. Ela fez sentido para a cosmologia indígena e o contexto de exploração em que viviam. Segundo Bodley, essa rápida adesão era uma forma de resistência, pois acreditava-se numa nova ordem, em que todos estariam afastados do mal, e os infiéis seriam condenados.

Relatórios sanitários de 1939 apresentaram dados sobre este grande movimento de massa de 1928, calculando que aproximadamente 1.000 Ashaninka, apenas do Perene, estiveram envolvidos. Para Bodley, no entanto, havia grupos de outras regiões, tanto do Perene como do rio Tambo, e áreas adjacentes. Índios teriam deixado até mesmo o trabalho nas fazendas para se unir ao movimento.

Na *Review and Herald* de 26 de dezembro de 1929, o destaque da capa foi uma foto de Fernando Stahl batizando uma fila de índios Ashaninka. No texto da mesma revista, Stahl escreveu que o grande interesse dos índios não caracterizava um movimento de massa:

It is no mass movement; there has been deep heart searching for months. It was touching to see these once savage Indians take part in the Sabbath os fasting and prayer. You would have been happy to hear their fervent in testimonies of praise. Indians with their families had come months ago from the “great plains”, a place noted for its crude savages, to study and learn God’s Holy Word. They delight to hear about Jesus, the Son of God and have great faith in Him.

These Indians, who in their ignorance ate everything unclean, some eating snakes, - will under no circumstances eat anything uclean, and no amount of persuasion can change them or even tempt them in the least. I have seen them very hungry throw away fish after fish because it had no scales. They are true Sabath keepers...²⁹⁹

Dessa maneira, para o missionário, tratava-se de um grande movimento de conversão, conduzido por Deus. Todos estariam empenhados em “aprender da Bíblia”, com

²⁹⁸ *ibid.*, p. 225.

²⁹⁹ STAHL, F. A. *Amazon Mission of Peru*. RH, December 26, 1929, p. 24

disposição para seguir os preceitos adventistas, como se vê na alimentação. Alguns, mesmo com muita fome, deixavam de comer peixes sem escama, pois estes se enquadravam na classificação de “impuros”.

O entusiasmo durou por alguns meses, a partir de 1928. Quando se percebeu que a grande transformação da vinda de Jesus não ocorreria, muitos abandonaram as missões adventistas, mas pelo menos uns 200 ou 300 índios permaneceram na Zona de Cascadas. O grande excitação havia passado.³⁰⁰

Juan Carlos Salcedo considerou essa explicação do messianismo importante, mas insuficiente para explicar essas grandes concentrações. Para o autor:

Se nos atenemos a las fuentes, notamos que entre 1925-26 Stahl había iniciado sus recorridos por toda la región del Perené y desde entonces nativos formados em Metraro fueron enviados a proyectar y organizar futuras misiones, estableciendo residencia entre los grupos que habitaban el bajo y medio Perené e incluso llegando a proyectarse sobre grupos Ashánincas de la región del rio Tambo.

Más allá de una explosión mesiánica, consideramos que el “Gran Bautismo” de 184 ashanincas en Cascadas, en agosto de 1928, debió significar la materialización exitosa de una propuesta de trabajo de campo progresivo desarrollado por los misioneros desde Metraro, basado en la formación de nativos dentro de la doctrina y moralidad adventista para que luego ellos mismos reproduzcan “el mensaje” por diversas zonas del Perené.³⁰¹

Após essa viagem de Peugh e Stahl, decidiu-se estabelecer em Cascadas como professores Samuel Condori, que era Aymara, e Ignacio, Amuesha formado em Metraro. Devido ao interesse mostrado por Ashaninkas do Tambo e do alto Ucayali, decidiu-se pela formação de uma missão nestas regiões, sob a direção do missionário estadunidense William Schaeffer.

Entre os relatos adventistas posteriores, merece destaque o livro de Alejandro Bullon³⁰², pastor adventista que foi missionário entre os Ashaninka na década de 1970, e entrevistou alguns índios que conheceram pessoalmente Fernando Stahl. O livro não faz transcrições de entrevistas, mas é uma tentativa de legitimar a tradição adventista por meio de uma articulação da *memória* indígena. Nesse sentido, não é o propósito aqui buscar a

³⁰⁰ BODLEY, John H. op. cit., p. 225 e 226.

³⁰¹ SALCEDO, Juan Carlos La Serna. op. cit., p. 262 e 263.

³⁰² BULLON, Alejandro. *Él nos Amaba: la aventura misionera de Stahl entre los Campas*. Lima, Peru: Seminario Adventista Unión, 1976.

veracidade destes relatos, mas verificar como o livro colabora nas construções que tinham por finalidade enaltecer a *memória* de Stahl, conforme veremos adiante. De qualquer maneira, Bullon reuniu informações que esclarecem o movimento messiânico de 1928.

Bullon fala de um Ashaninka, chamado Manuel, que ouviu a respeito de um “gringo” milagroso que curava os enfermos com sua palavra. Como seu filho estava doente, foi em busca do pastor Stahl, o estrangeiro de quem se falava. O pastor teria conversado com Manuel, dizendo que na verdade quem curava não era ele, mas Deus *Pawa*, e que ele sempre falava com Deus, e obtinha resposta. A criança teria sido curada, e Manuel começou a ajudar Stahl como tradutor.³⁰³

Segundo Bullon, circulava em algumas aldeias a idéia de que Stahl seria *Pawa*, uma das divindades Ashaninka. Essa divindade teria ensinado aos Ahaninka tudo o que sabem, por isso era fundamental na cosmologia do grupo.

A partir de entonces se difundió la noticia por toda la selva hasta el Gran Pajonal: “Ha venido Pawa”. “Pawa está en el Perené. Es gringo, alto y regala cintas. Pawa se arrodilla a cada rato, cierra los ojos y habla en voz alta. Pawa canta, Pawa sana a los enfermos”. Porque Stahl era para ellos todo eso: Pastor, médico, dentista, maestro y padre.³⁰⁴

Identificar as atividades de Stahl com as de *Pawa* faz sentido, por que representa uma leitura dos Ashaninka, a partir de seus próprios referenciais cosmológicos. Os Ashaninka davam seu próprio sentido ao que ouviam e viam no missionário, segundo seus esquemas culturais. Essas informações corroboram as observações de Bodley: “*Some confused Stahl with the promised messiah, however, and there were reports that God had already descended to earth at Metrato.*”³⁰⁵

Fernandéz e Brown esclareceram a forma como os Ashaninka lidavam com a realidade que os cercava ao longo da História:

Mientras los indígenas se movían entre estos puntos de referencia diferentes – probando la disciplina de las misiones por un tiempo, trabajando como peones en los cafetales, viajando tierra adentro por una temporada para tener una vida más tradicional – alimentaban dos impulsos que se habían conservado a través de su historia: una tendencia a resistir por la fuerza la intrusión de los blancos, a responder a la ferocidad de los blancos con la misma moneda; y la creencia de que un espíritu redentor

³⁰³ *ibid.*, p. 63 e 63.

³⁰⁴ *ibid.*, p. 74.

³⁰⁵ BODLEY, John H. *op. cit.*, p. 225.

restauraría la prosperidad y la libertad tan brutalmente arrancada de sus manos.³⁰⁶

A missão na Amazônia Peruana trouxe uma série de novos relatos para serem publicados nas revistas adventistas, além de diversas fotos. Porém, como já foi dito, os resultados não eram os mesmos dos Andes. Em cinco anos de trabalho, Stahl pôde registrar 72 Ashaninka batizados. Mesmo assim suas histórias cativavam a atenção das igrejas adventistas, sobretudo estadunidenses. Em 1926, numa reunião da Associação Geral, que reunia líderes adventistas de todo o mundo, Stahl levou uma garota Ashaninka, Chave Mariano, para apresentá-la durante seus sermões³⁰⁷. Diante da reação da platéia, Stahl foi convidado a levar a menina para as igrejas da Europa. Em 1926, quem viajou numa dessas reuniões nos Estados Unidos foi Luciano Chambi. No começo de 1928, a missão em Metrarro possuía cerca de 300 pessoas, dos quais 110 eram batizados.³⁰⁸

A divulgação das atividades missionárias é um poderoso elo de ligação entre os missionários e os membros das igrejas matrizes. De acordo com Dominique Gallois e Luis Grupioni:

O trabalho entre os índios liga os missionários de campo aos fiéis, as igrejas locais às sedes da missão, numa rede de orações e doações, tornando-os todos unidos pelo mesmo propósito. As equipes de campo mandam informes sobre seus trabalhos, contando suas alegrias e vicissitudes, seus progressos e suas dificuldades. Estes relatos são reproduzidos nos informativos da missão, que são amplamente difundidos entre os fiéis, que são encorajados a participarem da obra evangelizadora, através de orações e doações.³⁰⁹

Em 1930, diversas reorganizações administrativas nas atividades adventistas foram realizadas na Amazônia Peruana. Além das principais missões, havia também pequenas bases ao longo dos afluentes de alguns dos principais rios da região, como o Perene e o

³⁰⁶ FERNANDÉZ, Eduardo. BROWN, Michael F. op. cit., p. 75.

³⁰⁷ A jovem Chave Mariano foi entregue aos missionários pelo pai, pois havia sido acusada de bruxaria, e seria morta em sua aldeia. Segundo o livro “Guerra de Sombras”, por razões desconhecidas pelos antropólogos, os xamãs Ashaninka sempre acusam crianças, em especial meninas pequenas, quando adultos sofrem enfermidades graves. No passado, estas crianças, consideradas perigosas, eram atacadas por ordem do xamã. No lugar de ver os filhos mortos, os pais preferiam entregá-las a missionários ou a colonos brancos. A maioria destas crianças terminava trabalhando como empregadas domésticas. No caso de Chave Mariano, além de permanecer com os Stahl, serviu como um tipo de símbolo da transformação que a missão poderia operar na vida do índio.

³⁰⁸ GREENLEAF, Floyd. op. Cit., Vol I, p. 322.

³⁰⁹ GALLOIS, Dominique T. GRUPIONI, Luis D. B. *O Índio na Missão Novas Tribos*. In: Wright, Robin M. (org). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Editora da Unicamp, 1999, p. 89.

Ucayali. Algumas delas não exigiam a presença permanente de um missionário, pois o trabalho poderia ser coordenado por meio de visitas periódicas.

As mudanças administrativas, que envolviam a transferência de alguns postos missionários para regiões de acesso mais fácil, e o conseqüente deslocamento de populações indígenas, debilitou a presença adventista entre estes. Além disso, aumentaram a partir desse período as críticas vindas de fazendeiros e missionários católicos.³¹⁰

Outra forma de oposição aos missionários veio de lideranças tradicionais indígenas, chamadas nas obras adventistas de “curandeiros” ou “médicos bruxos”, que não aceitavam a propagação do adventismo, que colocava em xeque a influência que exerciam sobre suas comunidades. O livro de Fernando Stahl registrou casos desses líderes se opondo às missões, mas como era de se esperar das publicações adventistas, a oposição sucumbia frente a bondade e espírito cristão do missionário. Quando isso não acontecia, alguma tragédia recaía sobre a oposição, reafirmando a todos a soberania da vontade divina ao realizar seus desígnios.³¹¹

Um grande problema que atravessou o projeto missionário adventista foi a propagação de epidemias que dizimavam a população indígena assentada ao redor das missões de Metraro e Sutziki, esta última mais recente. Em 1930, dois médicos, Carlos Paz Soldán e Máxime Kuczynski, do Instituto de Medicina Social de São Marcos, realizaram uma pesquisa na Colônia do Perene. Eles analisaram a crítica situação dos indígenas assentados nas missões adventistas, e realçaram o desconhecimento dos missionários sobre as condições de vida e as necessidades dos habitantes das selvas. A crítica se dirige ao tipo de assentamento desenvolvido ao redor das missões, o modelo rígido de vida e a má dieta dos nativos, em razão das restrições alimentares que possuem a moral adventista. Alguns tipos de carne e bebida estavam excluídos da alimentação dos índios das missões, o que causava a falta de nutrientes necessários à sobrevivência na selva. A aglomeração de numerosas populações acostumadas a viverem em grupos pequenos, somado à má distribuição de sua dieta, também ocasionou desequilíbrios na saúde das pessoas.³¹²

Na missão de Sutziki, uma epidemia de sarampo trouxe graves conseqüências para os índios, em 1933. Os serviços médicos oferecidos na missão foram insuficientes, naquele

³¹⁰ SALCEDO, Juan Carlos La Serna. op. cit., p. 266.

³¹¹ Ver: STAHL, F. A. op. cit., 1932.

³¹² Informações a respeito em SALCEDO, p. 268

contexto, para garantir a sobrevivência de muitos que estavam doentes. Mesmo assim, após um certo tempo, os índios desenvolveram resistência a certas viroses, e a população voltou a crescer.³¹³

A missão de Metraro foi fechada em 1933, diante das dificuldades para manter um missionário na região. De qualquer maneira, as atividades entre os Ashaninka continuaram nas décadas seguintes, em outras regiões. Os conversos ao adventismo de Metraro se dirigiram a outras bases missionárias, como a de Sutziki.

Em 1935, outro passo importante foi dado para o desenvolvimento da missão adventista em Sutziki: a instalação de uma pista de aterrissage, que passou a ser utilizada para transporte dos missionários, para trazer equipamentos, materiais, remédios e para estimular encontros de missionários de diversas regiões da Amazônia peruana.

A partir dessas iniciativas, as missões adventistas puderam alcançar várias regiões do Peru. Às vezes eram necessários rearranjos, que levavam os missionários a transferirem as populações indígenas para regiões onde o acesso ao transporte fosse mais fácil, além das possibilidades de auto-sustento. Apesar de todo esforço missionário, e da repercussão que ele gerava no meio adventista, em razão da forte propaganda das missões, o resultado em termos numéricos foi diferente do que ocorreu nos Andes.

Até 1939, Fernando e Ana Stahl estiveram na Amazônia Peruana, e permanecem até hoje como símbolo do pioneirismo adventista no país. Suas histórias alcançaram igrejas adventistas em toda parte. O casal se tornou um dos mais conhecidos entre os adventistas, desenvolvendo um interesse entre 1911 e 1940 pelo proselitismo entre os povos indígenas. Em 1939, quando retornaram aos Estados Unidos, deixaram cerca de 537 membros batizados entre os índios da Amazônia Peruana.³¹⁴ Evidentemente, esse número é muito inferior ao do trabalho entre os Aymara e Quéchua, o que estava muito evidente para as lideranças adventistas da América do Sul naquele momento. O entusiasmo de 1928, quando centenas de índios (alguns sugerem um número aproximado de 2.000) se reuniram em torno de Stahl, não produziu o mesmo número de conversos. Outros resultados considerados positivos ocorreram entre populações colonas e não-índias, mas isso foi um

³¹³ SALCEDO, Juan Carlos La Serna. op. cit., p. 270.

³¹⁴ GREENLEAF, Floyd. op. cit., Vol I, p. 435.

desdobramento do plano inicial, que era alcançar povos indígenas. Iquitos, por exemplo, reúne uma das maiores concentrações adventistas do país.

As missões adventistas no Peru seguiam a dinâmica interna da organização da igreja, que tinha como princípio básico levar sua mensagem a todo o mundo. Sua visão escatológica estimulava membros da igreja a se empenharem na pregação da mensagem do segundo advento, acompanhado principalmente de um amplo trabalho assistencial. Por outro lado, o projeto missionário ia além do interesse pastoral. Significava um projeto “civilizatório”, que encontrava respaldo em muitos discursos progressistas da época.

O apoio que os missionários receberam dos diretores da *Peruvian Corporation* se justificava pela capacidade dos adventistas de fazer dos indígenas homens envolvidos na atividade produtiva que se desenvolvia na região. Tanto nas terras altas como nas terras baixas do Peru, as missões adventistas desenvolveram um modelo cultural que ajudaria a desenvolver uma sociedade capitalista moderna no país.

3.4. Desdobramentos da missão adventista no Peru.

As atividades missionárias de Fernando Stahl certamente estiveram entre as de maior destaque entre os adventistas. Jovens da Europa e dos Estados Unidos, por exemplo, relatam que decidiram ser missionários depois de ouvirem e lerem sobre Fernando Stahl.

O crescimento da IASD nos Andes chamava a atenção. No entanto, a partir de 1926, verificaram-se alguns problemas. Nesse período, Stahl estava na Amazônia Peruana, mas havia outros pastores cuidando dos Andes. A chamada União Incaica (formada em 1914), região administrativa que cuidava da Igreja no Peru, Bolívia e Equador, se tornou a mais cara União Adventista na América do Sul, mas era a que menos produzia recursos. Isso significa que era uma região com grande crescimento, mas que dependia de recursos externos, sobretudo dos Estados Unidos. A primeira reação de Carlyle B. Haynes, presidente da Divisão Sul Americana a partir de 1926, foi cancelar todos os chamados de missionários para a Missão do Lago Titicaca. A partir de então, o número de pastores para cuidar das igrejas e escolas no Peru diminuiu. Mas o plano de Haynes era que a liderança

da Igreja desenvolvesse um projeto de auto-sustento, deixando de depender exclusivamente de recursos estrangeiros.³¹⁵

Outro projeto de Haynes foi pedir uma verificação mais precisa sobre o número real de membros das Igrejas. Ele suspeitava que haveria um descompasso entre o número de membros que aparecia em relatórios, resultado de batismos, e os que realmente freqüentavam a igreja. Muitos foram batizados, mas nem sempre quem é batizado permanecesse na igreja. Acontecem casos de “apostasia”, palavra que, entre os adventistas, significa o abandono da igreja pelos membros. *“For years the matter of discipline has been allowed to lapse in our Indian churches. As a consequence names which should have been dropped as a result of apostasy have been retained on church records”*³¹⁶

Haynes organizou visitas às missões indígenas nos Andes. Até então, no Lago Titicaca havia cerca de 7.000 índios batizados, e na Bolívia havia 1.335.³¹⁷ Ao verificar as listas de membros das igrejas, verificou-se no fim de 1929 que aproximadamente 3.000 membros haviam deixado a igreja. Certamente isso representou um impacto, e havia o temor de que os dados fizessem com que a IASD nos Estados Unidos perdesse o interesse pelas missões entre os índios nos Andes, sobretudo no Lago Titicaca.³¹⁸

Esses dados mostravam uma realidade difícil para os líderes da Igreja. A tendência não era somente uma evolução linear do número de membros, mas perdas aconteciam. Os livros ressaltavam principalmente a interpretação do crescimento da igreja, sem levar em conta que grupos indígenas que haviam aceitado a mensagem poderiam deixá-la em algum momento.

Depois das perdas de membros em 1929, a publicidade da Igreja sobre o Lago Titicaca e os “descendentes dos incas” foi bastante reduzida. Com isso, reduziram-se os auxílios financeiros para a missão. No fim de 1938, G. F. Ruf, superintendente do Lago Titicaca, declarou que a região possuía aproximadamente 6000 membros e mantinha contato com um número três vezes maior, mas não podia batizá-los por que seus hábitos pessoais violavam o estilo de vida adventista, sobretudo no que se refere a um casamento formal. *“We really have contact with about three times that many Indians, all of whom call*

³¹⁵ *ibid.*, p. 431.

³¹⁶ HAYNES, Carlyle B. *Mission Station Director's Meeting at Juliaca*. In: RH, September 12, 1929, p. 28.

³¹⁷ *ibid.*, p. 28

³¹⁸ GREENLEAF, Floyd. *op. cit.*, Vol I, p. 432.

themselves 'adventists' and us 'hermanos'. Many of these are faithful, but we can not baptize them, because they are not legally married; and legal marriage is often difficult to obtain here".³¹⁹ Mesmo com todos esses contratemplos para a igreja, a região do Lago Titicaca sempre teve um crescimento de membros acima da média do restante da América do Sul.

Na Amazônia peruana, como já foi dito, os resultados numéricos foram menores que no Lago Titicaca. De qualquer maneira, a Igreja havia crescido no Peru de uma tal maneira que gradualmente a liderança das missões e igrejas foi assumida pela população nacional.

Por três décadas a União Incaica "maravilhou" o mundo adventista com seu evangelismo entre os povos indígenas. Comparada a outras regiões da América Latina, a União Incaica possuía muitos membros, o que equivale também a grandes gastos. Em contrapartida, as ofertas e dízimos recolhidos não correspondiam às necessidades da região. Dessa forma, acabaram recebendo menos benefícios da Associação Geral e da Divisão Sul Americana. Por exemplo, em 1940, cada pastor na União Incaica cuidava de aproximadamente 775 membros, enquanto que em outras regiões cada pastor cuidava de aproximadamente 295. De acordo com Greenleaf: "*While that may appear crass, we should bear in mind that, although Adventists have traditionally cultivated Christian generosity toward the economically disadvantaged, financial egalitarianism has never been a church goal.*"³²⁰

Fernando Stahl não foi o único missionário estadunidense no Peru, mas foi o mais conhecido. Muitos outros estiveram entre os Aymara, Quéchua, Ashaninka, entre outros. Assim como Stahl, publicaram relatos biográficos, sempre destacando a grande influência do pioneiro sobre a decisão de se dedicar à missão.

Um missionário também considerado pioneiro entre índios no Peru foi Pedro Kalbermatter, argentino nascido em 1886. Até 1919, Stahl fundou várias escolas entre os Aymara, mas nenhuma entre os Quéchua. Foi Pedro Kalbermatter que iniciou em Laro, Puno, a primeira escola adventista Quéchua no ano de 1920. Este missionário também escreveu sobre suas experiências no Peru e Bolívia, destacando os ataques que os índios

³¹⁹ RUF, G. F. *The Lake Titicaca Mission*. In: RH, February 16, 1939.

³²⁰ GREENLEAF, Floyd. op. cit., Vol I, p. 439

sofriam por se empenharem na construção de escolas adventistas.³²¹ De acordo com seus relatos, ele teria enfrentado sem armas um grupo de aproximadamente 200 pessoas armadas e lideradas por um padre de Sáman, região de Puno. Anteriormente, a escola de Sáman havia sido destruída duas vezes por uma multidão que rejeitava a presença adventista entre os índios. De fato, a situação era tensa, pois houve até mesmo um ataque a doze índios Quéchua, por estarem na missão adventista. Mesmo assim foram organizadas vinte e cinco escolas entre comunidades Quéchua.³²²

Um livro escrito por Bárbara Westphal, sobre Pedro Kalbermatter³²³, trata da conversão de Pedro e de sua trajetória como missionário. O livro se baseia na biografia do próprio missionário e em entrevistas com sua esposa. Há muitas semelhanças com as histórias sobre o próprio Stahl, o que fica evidente em dois casos específicos. Tanto Stahl como Pedro teriam sido salvos de ameaças de turbas violentas pela atuação de anjos, e ambos teriam oferecido tratamentos médicos para inimigos que os ameaçavam, conseguindo dessa maneira mais liberdade para suas atividades. Os relatos épicos dos missionários possuem, dessa maneira, uma intertextualidade, e as experiências de um servem para fundamentar as experiências de outros.

Nesse contexto de análise de obras sobre missionários, merece destaque a coleção de livros escrita por Bárbara Westphal. Recém casada, acompanhou seu jovem esposo missionário, Henry Westphal, em 1927 para trabalhar em Iquitos, no Peru, no mesmo período em que Fernando Stahl já atuava na Amazônia Peruana. Seu primeiro livro foi publicado em 1948, e apresenta uma coleção de cartas enviadas a sua mãe nos Estados Unidos, relatando sua experiência como missionária no Amazonas, quando tinha aproximadamente vinte anos, depois de ter deixado o *Pacific Union College*, colégio adventista estadunidense.³²⁴ O livro foi construído como se fosse um diário sobre as viagens de Bárbara em seus primeiros três anos no Amazonas, mas parece ter sido reestruturado para publicação posterior, dada a preocupação estética e a linearidade dos relatos, que são coesos e destacam aspectos fundamentais da atividade missionária, como as

³²¹ KALBERMATTER, Pedro. *Veinte Años como Misionero entre los Índios Del Peru*. Paraná: Editorial Nueva Impresora, 1950.

³²² *ibid.*, p. 72 a 93.

³²³ WESTPHAL, Barbara. *Un hombre llamado Pedro: aventuras misioneras de um pionero*. Buenos Aires, Argentina, Asociación Casa Editora Sudamericana, 2004.

³²⁴ *id.* *A Bride on the Amazon*. Washington. D. C. : Review and Herald Publishing Association, 1948.

funções e distribuição de atividades entre todos. Nesse sentido, a *memória* do trabalho missionário alterava a percepção inicial dos fatos, mas no livro eles aparecem como se fossem descrições preparadas exatamente no momento em que aconteciam. Interessante é a imagem de Fernando Stahl que é apresentada no livro, uma reprodução da idéia de que o missionário era um grande herói. Em seu livro, Bárbara relatou o momento em que teria visto pela primeira vez Stahl e sua esposa a aguardando junto com seu esposo, em Iquitos:

We were happy to be able to recognize among the people on the wharf Elder Stahl's commanding figure, dressed in white and wearing a tropical helmet. Here was the hero of thousands of Adventist young people, the great missionary who had thrilled me as a child with his stories, the man who worked among the Indians around the Lake Titicaca until he could no longer live in those high altitudes, and then, instead on beginning pioneer work again, down in the jungles of the Amazon. As we saw him standing on the dock we thought what a privilege was ours to be able to work with him. How many other young people from the Atlantic to Pacific would have been glad to be chosen for the work we were in!³²⁵

Havia um conjunto de *representações* sobre Fernando Stahl e sua obra, já apresentadas neste capítulo. Conforme o texto de Bárbara Westphal, desde sua infância ela ouvira histórias sobre o missionário, o que demonstra sua ampla circulação entre os adventistas dos Estados Unidos. Além disso, jovens estudantes eram estimulados a serem missionários quando ouviam os exemplos de homens como Fernando Stahl. Dessa forma, construiu-se um mito sobre Fernando, que teve efeitos sobre as experiências de muitos jovens e outros missionários.

Depois de seu primeiro livro, Bárbara Westphal escreveu mais quatro livros, todos eles biografias de missionários que trabalharam na América do Sul, nos Andes ou Amazonas. O estilo de Bárbara é bastante claro: as biografias são romanceadas, com muitos diálogos entre os personagens. Dificilmente se localizam datas para identificar os fatos descritos, mas de qualquer maneira se busca uma linearidade. Para escrever, a autora se apoiou em autobiografias e no conhecimento pessoal da família dos missionários. Isso possibilitou até mesmo recolher fotografias sobre os personagens. A estrutura dos livros é semelhante, traçando a trajetória dos missionários desde sua infância. Os livros seriam destinados a um público jovem, por isso a preocupação em descrever como teria sido a juventude dos heróis das histórias. Temas como conversão, casamento, decisão de ser

³²⁵ *ibid.*, p. 21 e 22.

missionário, perigos no trabalho, entre outros temas, são constantes nos livros. Era uma maneira de doutrinar, inculcar um comportamento idealizado e estimular os jovens a se dedicarem a uma atividade missionária, seguindo o exemplo dos pioneiros. Além disso, era uma maneira de preservar a tradição adventista e a *memória* dos feitos missionários, que seriam naquele contexto um elemento a mais de coesão e identidade reafirmada na igreja.

Entre as décadas de 50 e 70, muitas biografias foram publicadas pelas editoras adventistas nos Estados Unidos. Desde a década de 1930, havia uma preocupação na igreja com a profissionalização de pastores, pois havia um aumento do nível acadêmico dos membros. Nas faculdades adventistas era necessário a partir de então professores pós-graduados. Esse tipo de estudo mostra que os adventistas estavam tratando de questões sobre a Bíblia e suas crenças geralmente não levantadas nas gerações anteriores. A partir dos anos 60, cresceu o número de eruditos adventistas preparados academicamente. Muitos professores da igreja passaram a ter doutorado em Teologia. Junto a esse profissionalismo, aumentou o desejo de investigar a fundo a igreja sobre outras perspectivas, agora eruditas. Nesse período, houve em contrapartida uma ação tradicionalista entre alguns líderes e membros da igreja, que estimulava o retorno a antigos marcos dos pioneiros.³²⁶ Dessa maneira, a publicação de biografias de pioneiros era um estímulo para as novas gerações, talvez mais insensíveis à tradição da igreja, de pregar sua mensagem a todo o mundo. As biografias, que exaltavam o “heroísmo” dos missionários, e mostravam suas dificuldades em meio a grandes hostilidades, eram uma forma de manutenção da tradição e de reelaboração da *memória* adventista. As *representações* de missionários pioneiros, de qualquer região do mundo, serviam aos propósitos de reafirmar a missão da igreja a partir dos anos 50.

Em 1960, foi publicado um livro de Bárbara sobre Ana Stahl e seu trabalho ao lado do marido. Em 1978 foi preparada uma tradução para a língua portuguesa. Ao invés de preparar uma biografia enfatizando apenas Fernando Stahl, Bárbara ressaltou a participação de sua esposa. Em todas as suas biografias, Bárbara dá uma atenção especial à mulher, sempre como companheira do missionário. Suas funções são bem delimitadas: ou se dedica à atividade de ensino ou enfermagem, além de cuidar dos filhos do casal. São mulheres representadas como corajosas e dispostas a acompanharem os esposos para qualquer parte.

³²⁶ KNIGHT, George R. *Em Busca da Identidade*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005, p. 166 a 169.

No caso de Ana Stahl, Bárbara escreveu de sua infância na Suécia, e seu desejo de conhecer terras distantes. Registrou também sua viagem para os Estados Unidos, e como conheceu o jovem Fernando. Assim, o livro tornou a história de Ana e Fernando acessível a adolescentes e jovens adventistas em vários países.

O livro sobre Ana Stahl reproduz as várias *representações* sobre povos indígenas que aparecem nos livros, cartas e artigos disponíveis ao público adventista. Num suposto diálogo do missionário com sua esposa, Bárbara escreveu: “*Digo-lhe, Ana, que esses índios são reis da floresta. Eles têm alimento e bebida em qualquer lugar. Pode ser que isso seja a causa de algumas tribos serem preguiçosas*”.³²⁷ Num outro diálogo, verifica-se o método tradicional de atração missionária. Diante da pergunta sobre o interesse dos índios no evangelho, Stahl respondeu:

Bem, naturalmente é difícil fazê-los entender algo que o próprio intérprete desconhecia. Dei-lhes canivetes e espelhos como presentes, então deixei-os olhar minha bússola – que afinal fê-los achar graça. Viram minha Bíblia e gostaram de suas páginas douradas. Mostrei-lhes então quadros de gravuras dos *picture rolls*, e falei-lhes com extrema simplicidade. Disse-lhes que eles adoravam as coisas que viam, mas que eu viera para falar-lhes a respeito do Alguém que fizera essas coisas. Estou certo de que o Espírito de Deus ajudou-me, pois eu podia ver pela expressão de seus olhos que estavam impressionados e tocados. Vai ser preciso um longo tempo para fazê-los entender, mas anseio por vê-los desfrutando melhor vida. Sua superstição, ignorância, enfermidades desanimadoras fazem-me doer o coração.³²⁸

Neste trecho, enfatizou-se o tradicional método missionário para atração de populações indígenas: a introdução de ferramentas e outros objetos, que tornam os índios dependentes. Além disso, representou-se o índio como “inferior”, precisando de “civilização”. Sua “carência” é bastante enfatizada, sendo um argumento para iniciar a missão. Assim, embora o livro de Bárbara tenha a finalidade de exaltação da figura dos missionários, aparecem elementos que caracterizam a atividade adventista entre povos indígenas.

Seguindo a tradição de biografias, destacam-se os três livros de Bent Axel Larsen, sobre suas experiências como missionário no Peru.³²⁹ Uma dessas publicações é um tipo de

³²⁷ WESTPAHL, Barbara. op. cit., 1978, p. 81.

³²⁸ *ibid.*, p. 82.

³²⁹ LARSEN, Bent Axel. *The Schoolhouse Burned Twice*. Mountain View, California, Pacific Press Publishing Association, 1968. id. *Anna and Bent*. Mountain View, California, Pacific Press Publishing Association, 1979. *Tough Times and Tender Hearts*. Boise, ID: Pacific Press Publishing Association, 1985.

biografia que dá ênfase às decisões de sua esposa, Anna Jensen, em ser missionária. Esse material é interessante para demonstrar a influência das histórias missionárias também sobre jovens europeus. O livro começa narrando a euforia de muitos jovens adventistas dinamarqueses ao saberem da visita do casal Fernando e Ana Stahl a seu país, em 1927. Nessa ocasião, os missionários levaram para a Europa a jovem Ashaninka que adotaram no Peru. Segundo Larsen:

The little, adopted, once-heathen girl sang as a testimony of what the gospel had done for her and for her people. No one understood the words, sung in Spanish, but her clear, sweet voice made a deep impression on many hearts. The Stahls conducted many meetings at Skodsborg and at the school, as well as throughout Scandinavia. Their tremendous influence among young people inspired almost everyone to want to go to South America as a missionary.³³⁰

Stahl convidou a jovem Anna para acompanhá-lo como missionária no Peru. Isso trouxe a ela muita satisfação, pois seria a realização de um sonho. Segundo o livro, Anna tornou-se muito popular entre os demais estudantes, recebendo congratulações de todos. Ser missionária representava uma posição privilegiada para os jovens adventistas que ouviam desde a infância histórias miraculosas de conversões e heroísmos. Embora Anna confesse nem ao menos saber exatamente onde ficava o Peru, tinha a convicção que o convite feito pelo pastor Stahl era um convite divino. Num dos capítulos do livro, dedicado a descrever o caráter e as ações de Stahl, Larsen o caracteriza como um homem corajoso, simples e que amava os povos indígenas. O livro também apresenta as experiências da jovem Anna em Iquitos.

Depois do casamento do jovem pastor Bent e Anna, o casal trabalhou nos Andes. Assim como em outros livros sobre os Andes, aparecem histórias semelhantes de grandes conversões entre os índios, além de experiência de livramento por anjos. Dessa forma, as narrativas mantinham uma enorme similaridade, de acordo com o universo simbólico adventista. Além disso, as mesmas *representações* sobre os povos indígenas permaneciam: *“Nothing ever gave Bent and Anna more joy satisfaction than to see the eagerness and joy of ignorant people, slowly accepting the light of the gospel truth, and little receiving the reward of a better life.”*³³¹

³³⁰ id., 1979, p. 6.

³³¹ *ibid.*, p. 107.

Outro livro autobiográfico de interesse para esta pesquisa foi escrito por E. H. Wilcox, missionário que esteve em vários países da América do Sul, entre as décadas de 20 e 40.³³² Entre todas as biografias que foram apresentadas aqui, esta é a única que faz uma conexão entre as principais iniciativas da IASD para alcançar povos indígenas no continente. O autor reúne relatos e fotos sobre os Andes, a Amazônia e sobre o Araguaia. O próprio título já demonstra a idéia de epopéia para suas viagens: “Em perigos constantes”. Suas histórias não poderiam ser diferentes dos relatos dos outros autores: relatos de perseguições, ameaças de morte, grandes reuniões com índios interessados na mensagem adventista, destaque para o papel da esposa missionária, entre outras coisas. É uma obra que será mencionada em outras partes desta pesquisa.

Como os demais autores, Wilcox escreveu sobre sua juventude e seu casamento, até o chamado para trabalhar no Peru. Quando Fernando Stahl deixou a região do Lago Titicaca, Wilcox assumiu seu posto, mas seu desafio era reorganizar a missão para que ela fosse auto-sustentável, em razão dos problemas que foram apresentados anteriormente. As comunidades Aymara deveriam ser orientadas a proverem recursos para manterem professores adventistas em suas escolas, sobretudo professores nativos, já que o número de missionários estadunidenses estava declinando na região. Não era uma tarefa fácil falar sobre pagamento para as escolas, pois até então não se pagava em nenhuma escola adventista. De qualquer maneira, Wilcox assegurava que o pagamento seria acessível a todos que estivessem dispostos a deixarem seus filhos nas escolas adventistas. Houve resistência da parte de muitos, mas segundo o autor, com o tempo houve maior entendimento.³³³

Wilcox registrou seu trabalho para mudança do estilo de vida dos índios. Por exemplo, em um dos capítulos ele descreve as mudanças em relação ao uso da água. Segundo o autor, havia pouca preocupação com o banho em tempos frios, e um de seus projetos foi ensinar os benefícios da água e do banho. “*Little by little the school was transforming the way of life in the community where it was located.*”³³⁴

³³² WILCOX, E. H. *In Perils Oft*. Nashville: Southern Publishing Association, 1962.

³³³ *ibid.*, p. 78.

³³⁴ *ibid.*, p. 105

O autor também escreveu sobre os apelos dos índios por escolas. Para os missionários, o interesse maior não era o ensino como estratégia de inserção na sociedade peruana, mas o desejo de conhecer a “Palavra de Deus”:

Manoel came to Puno and presented himself at the mission Office, asking for a teacher and proudly describing the neat new schoolhouse they had built. My heart sank when I listened to his story, for we were completely out of teachers. I had to answer his request by saying No as kindly as I could. (...) “Why do you want a school?” I asked (...) “Please, *señor*, we want a school so that our children can learn to read God’s Book that tells of Jesus; please, please send us a teacher.”³³⁵

De qualquer maneira, a situação era tensa, pois havia grupos que não queriam escolas entre os índios, problemas descritos pelos missionários desde o início. O próprio Manoel, Aymara que fizera o pedido por escolas, foi atacado quando estava próximo a sua comunidade. Uma turba, supostamente liderada por fazendeiros da região, atacou os índios, matando 15 pessoas. O fato trouxe grande repercussão, chegando até mesmo à imprensa de Lima. O próprio presidente da República na ocasião recebeu telegramas descrevendo o problema. O livro de Wilcox apresentou uma foto onde estão cinco pessoas mortas nesse massacre.³³⁶ Conforme já foi analisado, a estratégia Aymara de resistência aos grandes proprietários de terra era a educação, naquele contexto oferecida pelos missionários.

As histórias de Fernando Stahl e dos índios continuaram sendo reproduzidas de várias maneiras. Iniciativas mais recentes destinaram materiais para um público adolescente e jovem. Um livro publicado em 1980 conta a história da criança Ashaninka que foi adotada pelo casal Stahl.³³⁷ As crianças que tivessem acesso àquele relato se identificariam com a menina “selvagem” que se tornara adventista. Além disso, se encantariam com o exemplo dos missionários. Outro livro, publicado em 1988, de uma coleção de obras sobre pioneiros adventistas, chamada *Hall of Faith Series*, trata da vida de Fernando Stahl, com destaque para seu período nos Andes.³³⁸ Mesmo uma autora adventista brasileira, em um livro sobre pioneiros do adventismo, não deixa de dedicar um capítulo ao casal Stahl.³³⁹

³³⁵ *ibid.*, p. 111.

³³⁶ *ibid.*, p. 110 a 120.

³³⁷ LANTRY, Eileen. *Mamma Stahl and the Butterfly Girl*. Mountain View, California: Pacific Press Publishing Association, 1980.

³³⁸ RIZZO, Kay D. *Determined to Love: The story of Ferdinand and Ana Stahl*. Boise, ID: Pacific Press Publishing Association, 1988.

³³⁹ OLIVEIRA, Lygia de. *Na Trilha dos Pioneiros*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1990.

Resta ainda citar o trabalho com aviões, que adquire maior projeção a partir de 1964, quando o missionário Clyde Peters dedicou tempo integral para comunicação com as missões adventistas da Amazônia peruana. Seu avião foi batizado como “Fernando Stahl”, em homenagem ao pioneiro. Um livro que conta os trabalhos de Peters foi traduzido e publicado pela editora adventista no Brasil.³⁴⁰

Com mais de 60 anos, Fernando Stahl retornou aos Estados Unidos. Mesmo aposentado pela missão adventista, decidiu trabalhar entre índios do Arizona. Faleceu em 30 de novembro de 1950, inspirando com suas histórias gerações de adventistas. Entre estes, falar de seu trabalho é reproduzir a *memória* dos grandes feitos missionários, e um desafio para que as gerações posteriores se dediquem a preservar a tradição dos pioneiros.

O adventismo no Peru aparece freqüentemente em meios de comunicação da IASD. Nos Estados Unidos, numa das principais universidade adventistas, foi criado o *Stahl Center*, que reúne exposições sobre o casal Stahl e promove viagens ao Peru, para os interessados em conhecerem os caminhos percorridos pelos missionários. Além dessas atividades, o *Stahl Center* é um espaço para intelectuais adventistas, alguns com ampla formação acadêmica em Ciências Humanas, discutirem a relação entre missões e mudanças sociais.³⁴¹

Os relatos de Fernando Stahl foram estudados pelo pastor Alvin N. Allen. Além disso, sua própria experiência nos Andes o incentivou a permanecer interessado nos povos indígenas sul americanos. Porém, além das histórias de Stahl, alguns eventos ocorridos com um missionário adventista na Guiana Inglesa influenciaram Alvin Allen. Esse é o assunto do próximo capítulo.

³⁴⁰ MUIR, Wellesley. *O homem que saltava das nuvens*. São Paulo, Tatuí, Casa Publicadora Brasileira, 2002.

³⁴¹ Para informações sobre o *Stahl Center*, ver website da *La Sierra University*: <<http://www.lasierra.edu/centers/stahl/>> consultado em 10 de junho de 2006.

CAPÍTULO 4

OS “DAVIS INDIANS” DO MONTE RORAIMA

Publicações adventistas trataram do impacto que atingiu os membros da IASD em Georgetown, capital da Guiana Inglesa, em 1911, quando se confirmou a notícia de que Ovid Elbert Davis morreu enquanto explorava possibilidades de organizar uma missão entre povos indígenas da chamada *Gran Sabana*, área entre as fronteiras da Venezuela, Guiana e Brasil. A divisão administrativa da IASD na região da Guiana e Venezuela era a Divisão Inter Americana, que inclui também as Ilhas do Caribe e das Antilhas, México, América Central e Colômbia.

Embora as primeiras informações sobre a Guiana tenham chegado à *Review and Herald* em fevereiro de 1886, a presença adventista neste território foi anterior, já que o autor do artigo, um colportor chamado T. E. Amsterdam, diz aos leitores que um dos conversos da Guiana já era aluno no Colégio de Battle Creek. Acredita-se que já em 1883 havia publicações adventistas no país, fazendo deste território o primeiro a ter presença adventista na América do Sul.³⁴²

Durante os anos de 1886 e 1887, o colportor Amsterdam escreveu seis textos aos dirigentes da Igreja nos Estados Unidos. Entre outras coisas, ele informou sobre o começo de dois pequenos grupos adventistas, um na região ocidental e outro na região oriental do país, e da organização da “Sociedade Sul Americana de Tratados”, que foi a primeira instituição adventista organizada na América Latina. Em seu segundo texto sobre as atividades dessa sociedade em setembro de 1887, Amsterdam informou que haviam sido distribuídos mais de 4000 livros e folhetos, e que a sociedade contava com 22 membros. Dessa maneira, durante a visita do primeiro pastor ordenado a esse país, em fins de 1887, 30 pessoas foram batizadas, e a primeira igreja adventista foi organizada em Georgetown, a capital. Em uma segunda visita de um pastor ordenado em 1892, outras 22 pessoas se uniram à igreja.³⁴³

³⁴² VIERA, Juan Carlos. *Los Adventistas del Septimo Dia en America Latina: sus comienzos, su crecimiento, sus desafios*. Tese (Doctor of Missiology) – Fuller Theological Seminary, 1993, p. 82.

³⁴³ *ibid.*, p. 82.

Em 1906 foi organizada a Missão Adventista na Guiana, e Ovid Davis foi escolhido para coordenar suas atividades. Nos três anos seguintes se abriram três escolas e se iniciou a atividade assistencial e médica. Davis nasceu em 1869, graduou-se pelo *Emmanuel Missionary College*, e começou sua atividade pastoral no Canadá e Alasca, entre índios da Columbia Inglesa. Em 11 de dezembro de 1903 estabeleceu uma das primeiras igrejas adventistas entre uma comunidade indígena na América do Norte.³⁴⁴ Por cinco anos ele permaneceu em Georgetown, visitando ocasionalmente áreas indígenas. Relatos adventistas defendem a idéia de que havia uma opinião geral em Georgetown: existiria o apelo de grupos indígenas da região do Monte Roraima por missionários. É provável que na capital relatos sobre expressões da religiosidade indígena, tão intensas no interior, tenham motivado esse tipo de interpretação. As poucas cartas de Davis nesse período não falam nada a respeito. Trevor Delafield, pastor adventista estadunidense, cujo pai havia sido pastor na Guiana durante a década de 1950, conta que um minerador, George Dinklage, falou a Davis sobre os índios do interior.³⁴⁵ O fato é que, em 1910, Davis fez uma viagem em direção a áreas indígenas, mas não conseguiu, retornando à capital.³⁴⁶ A partir de então, planejou outra viagem para 1911.

4.1. As origens da religião *Aleluia*.³⁴⁷

Antes de descrever alguns aspectos de sua segunda viagem, é importante contextualizar a situação de alguns grupos indígenas da chamada *Gran Sabana*. O antropólogo Júlio César Melatti, em sua classificação de áreas etnográficas, chama essa região de Maciço Guianense Ocidental. Esta área compreende as terras altas situadas ao sul da Venezuela e nas fronteiras desse país com o Brasil e com a Guiana. Os rios que a percorrem na Venezuela se dirigem ao Orenoco, que contorna pelo oeste e pelo norte. No Brasil, os rios correm para o Negro, no Estado do Amazonas, ou para o Branco, seu afluente, que a contorna pelo sudeste, no Estado de Roraima. Na Guiana os rios correm

³⁴⁴ NEUFELD, Don F. (Ed.) *Seventh-day Adventist Encyclopedia*. Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, v.10 e v.11, 1996, verbete *O. E. Davis*.

³⁴⁵ Trevor Delafield, em mensagem por e-mail, dia 12/12/05

³⁴⁶ GREENLEAF, Floyd. *The Seventh-Day Church in Latin America and the Caribbean. Let the earth hear his voice*. V. 1 Berrien Springs Michigan: Andrews University Press, 1992., p. 154.

³⁴⁷ Entre os pesquisadores do tema, existem diferentes grafias para esta palavra, como *Aleluia* ou *Alleluja*. Nesta pesquisa, a opção foi pelo uso da palavra *Aleluia*.

para o Essequibo. Isso porque a fronteira entre os três países se traça sobre os divisores de águas do Amazonas, Orenoco e Essequibo. Apesar de montanhosa, a área é coberta pela floresta, que apresenta, entretanto, manchas de savana, e mesmo campos, como os que se estendem por uma grande superfície em torno do Monte Roraima, situado bem no ponto em que as fronteiras do Brasil, Venezuela e Guiana se encontram. Assim, não se trata de um ambiente homogêneo, dispondo-se as sociedades indígenas em diferentes altitudes e vegetações. O que inclina o autor a tomá-la como uma área etnográfica é a extensa rede de comércio que liga entre si essas sociedades.³⁴⁸

A obra da antropóloga Audrey Butt Colson, que se compõe de uma extensa série de artigos publicados desde a década de 1950 até recentemente, e que se baseia, sobretudo, em dados coletados pela autora entre os Kapon da Guiana Inglesa nos anos de 1951 e 1957, compõe importante referência para o estudo dos povos dessa região. Basicamente, havia dois grupos étnicos, os Kapon e os Pemom. Apesar de algumas diferenças, são povos que mantêm fortes laços, formando uma mesma área cultural. Entre os Kapon, há dois grupos regionais, conhecidos como Akawaio e Patamona. Já os Pemom são os Arekuna, Kamarakoto, Taurepang e Macuxi. Em alguns casos, Arekuna pode ser um “apelido” a todos os povos Pemom. Esses grupos indígenas são de língua Karib.³⁴⁹ Nos textos adventistas, é mais comum se referir a esses povos como Arekuna.

Em relação aos Pemom, David Thomas escreveu que o padrão de assentamento é relativamente uniforme e se caracteriza por pequenos assentamentos dispersos. Os povoados Pemom estão sempre situados perto de uma corrente de água, geralmente um pequeno afluente de um rio. Os Pemom preferem habitar na savana. A população de um assentamento flutua entre 7 e 50 pessoas, e está constituída por uma ou mais famílias nucleares. Cada assentamento, como máximo, abriga ao redor de seis grupos habitacionais cujos membros, em sua totalidade, estão vinculados por laços consangüíneos e afins. No século XX, surgem assentamentos maiores, mas em geral são resultado da influência das

³⁴⁸ MELATTI, Julio Cezar. *Maciço Guianense Ocidental*. In: <http://www.geocities.com/RainForest/Jungle/6885>: consultado em 07/07/2005.

³⁴⁹ BUTT COLSON, A. *Routes of Knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of Guiana Highlands: Kapon and Pemom*. *Antropologica*, 29-62: 73-124, 1985, p. 105.

missões, e se mantém devido a pressões econômicas e ideológicas exercidas por instituições exógenas. A idéia de um povo ou aldeia é alheia aos Pemom.³⁵⁰

Na segunda metade do século XIX, surgiu a chamada religião *Aleluia*, a partir de elementos Karib (Kapon e Pemom) e cristãos, que se difundiu entre diversos grupos indígenas. A palavra *Aleluia* esteve vinculada à intensa religiosidade registrada entre esses grupos desde o século XIX. Já em 1839, quando a catequese inglesa estava apenas em seus primórdios, o uso de tal palavra entre os índios foi registrado pelo bispo Coleridge, em viagem de reconhecimento ao rio Corentyne, fronteira da Guiana Inglesa com o Suriname.³⁵¹

Inicialmente, é necessário remontar à catequese holandesa no que hoje é a República da Guiana. Sabe-se, através de fontes inglesas, que a missão Moravia Pilgerhut, fundada em 1738, no rio Essequibo, é o marco inicial daquela catequese. Esta missão sofre sua primeira crise em 1753, por ocasião de uma severa escassez que perdurou vários anos e de uma epidemia que ocasionou diversas mortes, sendo definitivamente abandonada, em 1763.³⁵²

No início do século XIX, com a passagem da colonização holandesa para a inglesa, os missionários morávios transferiram-se para o Suriname, para a evangelização de negros escravos e, após a libertação destes, os morávios permaneceram ali. Na Guiana Inglesa, foram sucedidos pelos missionários anglicanos, aos quais seguiram-se, já no início do século XX, jesuítas e adventistas.³⁵³ Entre 1866 e 1869, os missionários anglicanos deram início ao alargamento do campo catequético, através de uma expedição às cabeceiras dos rios Demerara e Essequibo.³⁵⁴

Tanto a colonização holandesa quanto aquela empreendida pelos ingleses haviam concentrado na região costeira suas atividades econômicas, uma vez que não se encontravam, no interior, terras propícias para o cultivo da cana-de-açúcar. Até meados do século XIX, a ocupação colonial do interior concentrou-se no vale do rio Demerara.³⁵⁵

³⁵⁰ THOMAS, D. J. *Los Pemom*. In: *Aborígenes de Venezuela*. Vol. II, Ed. R. Lizarralde & H. Seijas. Caracas: Fundación La Salle, 1983, p. 334.

³⁵¹ ABREU, Stela Azevedo de. *Aleluia: o banco de luz*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - IFCH, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1995, p. 22.

³⁵² *ibid.*, p. 23 e 24.

³⁵³ *ibid.*, p. 24.

³⁵⁴ *ibid.*, p. 37.

³⁵⁵ *ibid.*, p. 30

Dessa maneira, no século XIX, grupos indígenas da região do Maciço Guianense Ocidental já tinham contatos com diferentes grupos missionários cristãos, incorporando, assim, elementos do cristianismo. Um exemplo é o que ocorreu com a passagem pela região dos missionários anglicanos C. Dance, em 1876, e Lobertz e W. E. Pierce, em 1880. Eles relatam que a população já conhecia em língua Kapon o Pai Nosso, o Credo dos Apóstolos e os Dez Mandamentos. Esse conhecimento seria decorrente não somente da passagem por missões cristãs, mas também da distribuição de livros impressos em língua Kapon.³⁵⁶

Entre 1863 e 1873, com a evangelização de um grande número de povos de língua Karib, incluindo alguns dos Pemom, empreendida por missionários anglicanos, aproximadamente 1000 cópias de tratados em língua Akawaio foram distribuídos. Um livreto (*Simple truths*) foi distribuído em 1871. Finalmente, em 1873, foi publicada uma porção da Bíblia, consistindo em “*First part of Gênesis and the gospel of St. Matthew, with supplementary extracts from the other Gospels, including the Parables of Our Lord.*”³⁵⁷ Assim, qualquer índio que tivesse sido minimamente alfabetizado poderia se tornar um propagador da mensagem contida nos livros distribuídos pelos missionários.

O contato com missionários levou alguns grupos indígenas a uma complexa reelaboração da mensagem cristã. Porém, segundo a antropóloga Audrey Butt Colson, o *Aleluia* não é apenas uma reunião de idéias e costumes derivados de duas culturas distintas. Na verdade, um movimento religioso original surgiu, em que índios propagavam “sonhos” e “visões”, com conteúdos cristãos reinterpretados segundo o xamanismo indígena.³⁵⁸ Os “profetas” do *Aleluia* alegavam ter contato direto com Deus e outros espíritos celestiais, que a eles revelavam mensagens sobre a vida após a morte, por exemplo.

Cronistas da região, desde o século XIX, descreveram rituais sobre uma monótona coreografia em que todos os membros da aldeia dispunham-se em um grande círculo, marcando o passo de maneira cadenciada segundo um canto no qual a palavra *Aleluia* era

³⁵⁶ *ibid.*, p. 39 e 40. Ver também: JOSA, Canon F. P. Luigi. *British Guiana or Demerara*. In: *Protestant Missions in South America*. New York, Student Volunteer Movement for Foreign Mission, 1907, p. 37 a 40.

³⁵⁷ BUTT COLSON, A. *op. cit.*, 1985, p. 113.

³⁵⁸ *ibid.*, p. 104.

repetida inúmeras vezes. Daí o movimento ser conhecido como *Aleluia*. Além disso, muito caxiri (bebida fermentada) era consumido.³⁵⁹

Durante várias décadas, nenhuma outra missão se estabeleceu entre esses grupos indígenas. Nesse período, que vai até o início do século XX, vários grupos se deslocaram em direção à costa guianense, em especial em direção aos centros missionários. Nestas viagens receberam, além de manufaturados, ensinamentos cristãos. Alguns relatos de missionários não adventistas são interessantes. “*É significativo o relato do missionário H. Brett (1868) sobre uma visita que teria recebido um grupo de índios da região do Monte Roraima (entre eles, vários Taurepang): We did not fletch these people, but God hath brought them to us.*”³⁶⁰ Retornando a suas aldeias, esses tipos de profetas viriam a se tornar pregadores de um paraíso celeste, propondo novos esquemas rituais.

De acordo com relatos de viajantes, por volta de 1880, algumas aldeias Arekuna, Akawaio, Macuxi e Patamona cresciam com novos grupos que se reuniam em função de novidades pregadas por homens que adquiriram prestígios graças ao conhecimento adquirido nas missões inglesas.³⁶¹

Essa manifestação da religiosidade indígena nasceu na segunda metade do século XIX, entre os Macuxi do rio Pupununi, na Guiana Inglesa, e rapidamente se expandiu entre grupos Kapon e Pemom, ou seja, entre os povos Karib das circunvizinhanças do Monte Roraima. Butt Colson escreveu também que a influência de missionários anglicanos sobre os Macuxi foi fundamental para o surgimento do *Aleluia*. A partir da tradição oral de diferentes grupos, a autora chegou à conclusão de que, na segunda metade do século XIX, um Macuxi chamado Bichiwung viajou até missões da região costeira, onde trabalhou por um tempo para um pastor protestante. Bichiwung acabou se tornando o primeiro profeta do *Aleluia*. Nesses contatos, ele aprendeu um pouco do inglês e conheceu certas doutrinas cristãs. Em princípio, Butt Colson levantou a hipótese de que Bichiwung teria sido levado por um tempo à Inglaterra, mas reconsiderou essa hipótese, pois para alguns grupos indígenas a região costeira da Guiana era conhecida como “Engiran” ou “Engran”. De

³⁵⁹ ANDRELLO, Geraldo. *Profetas e Pregadores: a conversão Taurepáng à religião do Sétimo Dia*. In: WRIGHT, Robin Michel (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999, p. 289.

³⁶⁰ *ibid.*, p. 289.

³⁶¹ ANDRELLO, Geraldo. *Os Taurepáng: migrações e profetismo no século XX*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - IFCH, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993, p. 114.

qualquer maneira, nos relatos estudados pela autora, enquanto Bichiwung estava sozinho, teria recebido uma visão, onde Deus teria falado diretamente com ele. Era o início de uma série de “visões”, que levaram à disseminação do *Aleluia* para outras regiões.³⁶²

Segundo a tradição oral que a autora registrou, Bichiwung teria sido levado por Deus ao céu, onde lhe foi dito que os brancos o estariam enganando, e que o *Aleluia* era bom. Deus teria entregue a ele um frasco com remédio dos brancos, um papel que seria a Bíblia indígena e palavras e canções. Bichiwung manifestou o desejo de ficar no Céu, mas Deus disse que ele não poderia estar porque não havia ainda morrido.³⁶³

Quando Bichiwung voltou para sua família, ele teria começado a contar como Deus revelara a ele o *Aleluia*. Primeiramente ele ensinou a religião a sua família. Ele teria ensinado sua esposa a não trabalhar no sábado. Ele continuou, dessa forma, a receber “revelações” de Deus, sobretudo por meio de sonhos, e a transmitir ao povo. Sua influência trouxe inimigos, que tentaram várias vezes matá-lo, até que finalmente conseguiram. Os relatos sobre as tentativas de assassinato de Bichiwung são repletos de narrativas fantásticas, incluindo versões sobre as vezes em que o profeta teria ressuscitado.³⁶⁴ Além disso, a forma como ele estabelecia os “contatos” com Deus seria muito semelhante às formas como os xamãs faziam seus contatos com o sobrenatural. Os poderes curativos dos xamãs dependiam do poder de sua alma, assistida por espíritos auxiliares em seus “vôos” fora do corpo, por meio da alma. Segundo o etnólogo Theodor Koch-Grunberg, para o índio os sonhos eram “realidades”, em que a alma se separava do corpo. A alma trabalharia durante a noite, enquanto o corpo descansava.³⁶⁵

Entre os Akawaio, o grande profeta do *Aleluia* foi Abel. Ele teria a mesma posição que Bichiwung teria entre os Macuxi. Acredita-se que tivera contato com o profeta Macuxi, e construiu uma igreja na aldeia Amokokupai, sob a ordem de Deus. Segundo os relatos, ele também recebia sonhos e visões, onde Deus se comunicava com ele.³⁶⁶

É impossível obter uma data precisa para a atuação desses “profetas” indígenas. O *Aleluia* Makuxi, de Bichiwung, teria nascido provavelmente entre 1845 e 1885, com a

³⁶² BUTT COLSON, A. op. cit., 1985, p. 110 a 114; ANDRELLO, Geraldo. op. cit., 1993, p. 114 a 116.

³⁶³ id. *The Birth of a Religion*. Journal of the Royal Anthropological Institute, 90 (1): 66-106. 1960, p. 69.

³⁶⁴ ibid. p. 70.

³⁶⁵ KOCH-GRUNBERG, T. *Del Roraima ao Orinoco*. 3 vols. Caracas: Ediciones Del Banco Central de Venezuela. (1917-1928) 1979-1982, p. 73

³⁶⁶ BUTT COLSON, A. op. cit., 1960, p. 78 e 79.

influência das missões protestantes. Abel, o profeta Akawaio, teria vivido depois, e morreu provavelmente nos primeiros anos do século XX.³⁶⁷ A influência destes homens se estendeu a várias regiões, e outros profetas surgiram, alguns deles vistos como sucessores dos primeiros.

De acordo com Audrey Butt Colson, profetas do *Aleluia* baseavam sua liderança moral, seus ensinamentos e pronunciamentos num processo de reelaboração da religiosidade indígena e cristã. Era através de uma “jornada da alma” que eles criaram novos conhecimentos. Este foi o mecanismo de conversão daquela informação que eles adquiriram do contato com representantes da sociedade nacional (os missionários). Através de pensamentos e sonhos eles selecionaram, adotaram e adaptaram informações de “fora” e trouxeram para seus próprios limites – geográfico, social e conceitual. Os pensamentos e sonhos desses índios criaram uma ponte de compreensão entre diferentes estruturas.³⁶⁸

Esses relatos de sonhos e visões faziam muito sentido para os adventistas, que em sua tradição aceitam a “revelação divina” a profetas, em momentos especiais para a igreja. Da mesma maneira que Deus teria se revelado por meio de “sonhos” e “visões” a Ellen White, poderia estar fazendo o mesmo entre os índios da Guiana. Em relação ao fato de Bichiwung ter ensinado a guarda do sábado, é possível que essa doutrina foi incluída posteriormente nos relatos contados a Audrey Colson, na década de 1950, após a influência dos ensinamentos adventistas. De qualquer forma, segundo a interpretação apresentada nas publicações adventistas, índios já sabiam da guarda do sábado antes do contato com missionários da igreja, o que só seria possível pela “revelação divina”. Essa foi uma tradição que se formou nos círculos denominacionais, e que estudaremos ainda neste capítulo.

Exatamente nesse contexto, de uma religiosidade indígena marcadamente profética, no início do século XX, que o Pastor Ovid Davis viajou para encontrar índios que estariam “interessados” na mensagem cristã. Dessa maneira, a explicação para os tais apelos indígenas pela presença de missionários é a existência do *Aleluia* na região. Porém, segundo a leitura que os missionários fizeram, Deus estaria miraculosamente guiando

³⁶⁷ *ibid.*, p. 84 e 85.

³⁶⁸ *id.*, 1985, p. 142.

aquelas “pobres almas” para a verdade cristã. Nesse sentido, qualquer esforço missionário deveria ser empregado para cumprir a vontade divina de alcançar os índios.

4.2. Viagem de Ovid Elbert Davis ao interior da Guiana.

O mais completo estudo sobre a forma como o adventismo foi incorporado pelos Pemom é a dissertação de mestrado do antropólogo Geraldo Andrello, já citada nesta tese. Apesar de não ter acesso aos documentos adventistas, Andrello estudou movimentos religiosos de alguns grupos Taurepang no século XX. Baseado em novos estudos sobre a mudança cultural, sobretudo os de Marshall Sahlins, Andrello registrou os objetivos de seu trabalho:

[...] estarei buscando compreender a boa acolhida que os Taurepang ofereceram aos missionários adventistas, bem como a subsequente conversão a esta religião, não como mera imposição catequética, mas, uma vez interpretados seus conteúdos, como uma doutrina que teria encontrado inteligibilidade no código Taurepang. Nesse sentido, o adventismo viria a constituir mais uma modalidade frente a outros movimentos proféticos que ocorriam simultaneamente.³⁶⁹

Já nas publicações adventistas, não há nenhum estudo que mostre as peculiaridades culturais dos Pemom, nem os movimentos de caráter profético na região do Monte Roraima, antes da viagem do pastor Davis. O relato que apresenta uma abordagem mais criteriosa, embora totalmente baseada em publicações denominacionais, é o livro de Floyd Greenleaf.³⁷⁰ O autor reconhece a possibilidade de que os adventistas tiveram um contato anterior com índios, num posto missionário localizado algumas milhas de Georgetown. O interesse dos índios, segundo Greenleaf, mostra que havia a presença de ensinamentos cristãos nas aldeias antes da chegada de Davis.³⁷¹ Isso, porém, é pouco tratado nas publicações denominacionais, pois enfraquece, em certo sentido, a explicação sobrenatural que se atribui aos fatos.

Davis iniciou sua viagem no dia 21 de abril de 1911, conforme registros de seu diário. Este documento possui seis páginas, datilografadas provavelmente após pastores adventistas receberem o manuscrito em Georgetown. Possui curtas descrições sobre a

³⁶⁹ ANDRELLO, Geraldo. op. cit., 1993, p. 108 e 109.

³⁷⁰ GREENLEAF, Floyd. op. cit., Vol I.

³⁷¹ *ibid.*, p. 156.

presença de Davis em algumas aldeias indígenas da região do Monte Roraima, área Pemom.³⁷²

Um mês depois, 20 de maio, após ter descrito correntezas nos rios e perigos na natureza, Davis escreveu: *“I was taken again with fever and had a very bad time with my heart having a high fever all the afternoon and part of the night.”*³⁷³ Em 25 de maio, ele caminhou entre algumas montanhas e alcançou um local ocupado pelo “irmão Dinklage”, onde permaneceu até 8 de junho, dando estudos bíblicos e cuidando de sua saúde, sobretudo a febre que o incomodava. Este Dinklage provavelmente seria um minerador que Davis conhecera em Georgetown. De acordo com David Thomas, uma influência sobre os Pemom, a partir do início do século XX, veio da exploração mineira de diamantes aluviais, nos vales do Caroní e do Paragua e, ocasionalmente, em alguns lugares da *Gran Sabana*. Uma das principais características dessa exploração mineira era sua natureza esporádica: abriam-se minas, e em torno delas se estabelecia um pequeno grupo ou comunidade de mineiros e logo desaparecia em questão de semanas, até meses ou anos em alguns casos.³⁷⁴

Enquanto esteve com Dinklage, alguns índios vieram ao local, manifestando interesse na mensagem de Davis. No dia 4 de junho, escreveu: *“Many Indians came to Brother’s place and I had meeting with them after which we considered the mission question. All expressed an earnest desire to have a mission and declared their belief in the true Sabbath.”*³⁷⁵ O homem que hospedara Davis havia indicado dois guias índios para acompanhá-lo até as aldeias, sobretudo para tradução das pregações do pastor. Um deles se chamava Theophilis. O nome cristianizado demonstra a influência que as missões tiveram sobre grupos da região. Segundo informações de um viajante, o nome nativo é comunicado ao visitante apenas quando uma verdadeira amizade é formada, pois eles acreditam que uma pessoa má intencionada pode praticar feitiçaria por meio do conhecimento do nome.³⁷⁶

Depois de três dias de viagem a pé, Davis e seus guias alcançaram o Rio Paruima, onde encontraram a primeira aldeia que visitaram. Segundo o diário de Davis, no dia 12 de junho:

³⁷² Este documento se encontra nos arquivos da Conferência Geral dos ASD, em Silver Spring, Maryland.

³⁷³ Diário de O. E. Davis.

³⁷⁴ THOMAS, David. op. cit., p. 316.

³⁷⁵ Diário de O. E. Davis.

³⁷⁶ CRAMPTON, Henry E. *Kaieteur and Roraima: The Great Falls and the Great Mountain of the Guianas*. In: *The National Geographic Magazine*. Washington, DC, 1920, p. 233.

We came to the Paruima River, and had much difficulty in crossing, having to fell a tree without having an ax with which to fell it. We reached the Indian village at about 4:30 P. M.; were saluted in the following manner: When we were coming down the mountain, while a great way off from the village, the Indians with me gave their usual salute, by firing several gunshots, which were quickly answered by report of gunshots from the Indian village welcoming us. On arriving, we were saluted by nearly a dozen naked Indians coming out of the enclosed hut in quick succession, and firing their guns one after the other, and all coming around to shake hands, from the eldest to the small children. One sad feature was, we found that many Indians had gathered here and were having their usual cascerie dance, which continued all night, accompanied by a gunshot every little while.³⁷⁷

Dessa maneira, Davis foi bem recebido na aldeia próxima ao Rio Paruima, e acompanhou uma festa ritual indígena. O *caxiri* era uma bebida tradicional dos índios, e seu uso numa dança que durou a noite toda pode ser indício do *Aleluia*. A presença de armas de fogo entre os índios, como o texto sugere, revela mais uma vez os contatos com a sociedade nacional. Apesar de tantas evidências, as publicações adventistas insistiram em dizer que Davis encontrara índios sem contato com a “civilização”.

No dia 15 de junho, Davis relatou a presença de vários índios de aldeias vizinhas, que vieram para ouvir suas pregações. Para o missionário, essa recepção era, sem dúvida, manifestação da “intervenção divina”, que despertara nos índios o “interesse pela mensagem”. Isso o estimulou a visitar outras aldeias. Por mais de duas semanas Davis viajou, realizando encontros onde pregava sobre a criação do mundo, Jesus e o juízo final. Nas proximidades do Rio Kamarang, Davis relatou a presença de aproximadamente 120 índios. Além disso, não deixou de relatar seu estado febril.

Faz-se necessário um paralelo com relatos de outros missionários, que elucidam a acolhida dada a Davis. Essas concentrações de índios para ouvir o missionário não eram novidade entre os Kapon e Pemom. Ainda em 1840, um missionário anglicano, W. Brett, passou por uma experiência semelhante. Em relato sobre a atividade missionária que ele desenrolara em missões localizadas a noroeste da Guiana Inglesa, declarou-se, por várias vezes, procurado por grupos Kapon. Segundo o missionário, Deus teria “trazido este povo a ele”, e seus escritos dedicam espaço para tratar deste pretenso milagre.³⁷⁸

³⁷⁷ Diário de O. E. Davis

³⁷⁸ ABREU, Stela Azevedo de. op. cit., p. 31.

Segundo Stela Azevedo de Abreu, veio a público, recentemente, parte considerável do diário de viagem do jesuíta Cuthbert Cary-Elwes (1909-23) que, nas duas primeiras décadas do século XX, conduziu a catequese entre os índios da porção meridional da Guiana Inglesa. À sua chegada numa aldeia chamada Amokokupai, o líder dos praticantes do *Aleluia* perguntou-lhe de modo inflamado: *Quando Noé está vindo?* Contudo, o jesuíta não apresenta sua resposta. Sublinha que a pergunta devia-se ao fato dos Kapon relacionarem-no a um “mensageiro”, um “arauto dos céus”. Isso, para espanto de C. Cary-Elwes, teria levado numerosos “*Alleluiates*” a afluir expressivamente às suas pregações numa aldeia Patamona, às margens do Rio Ireng, a construir-lhe uma casa na aldeia Amokokupai, e a reserva-lhe, nas danças, a posição central. Importantíssimos eram, pois, os missionários para a cosmologia Kapon e Pemom. Detinham eles um saber que cumpria adquirir.³⁷⁹

No dia 25 de junho, Davis estabeleceu uma missão, já que era seu interesse retornar e manter missionários entre os índios:

I held a meeting at 8:30 A.M., after which we went to look at a spot for a mission building. A mission was established and named the Mountain View Mission of Seventh-day Adventists. The latter part of the day was spent in naming the people.³⁸⁰

Ao estabelecer a missão, Davis certamente declarou que retornaria para ensinar mais a respeito de sua mensagem. Como uma forma de cristalizar sua presença na aldeia, Davis deu novos nomes para os índios. Esses nomes eram provavelmente cristãos e estadunidenses. Aliás, essa prática de colocar novos nomes foi comum entre os adventistas na região, pois deveria servir para que os índios se identificassem com sua nova religião, afastando-se, dessa maneira, de suas práticas tradicionais.

Em 30 de junho, a despeito de seus ataques de febre, Davis alcançou a aldeia de Kawarianá, na região do Monte Roraima. O chefe da aldeia, chamado de Jeremiah, não estava, o que desanimou Davis. Apesar disso, começou a realizar alguns encontros, na expectativa de que Jeremiah logo chegasse. No dia 01 de julho, Davis reuniu algumas mulheres para ensinar-lhes as letras iniciais de duas músicas: *“I studied the Sabbath School Lesson and taught several Indian women the first line of ‘No not one’ and ‘Sweet by &*

³⁷⁹ *ibid.*, p. 46-48

³⁸⁰ Diário de O. E. Davis.

by'”³⁸¹ As letras iniciais da primeira música são: “*There’s not a friend like the lowly Jesus, no, not one! No, not one! None else could heal all our soul’s diseases, no, not one! No, not one.*”³⁸²

Aqui cabe um parêntesis sobre a importante figura de Jeremiah. Geraldo Andrello reuniu todos os relatos de viajantes disponíveis, sobre a aldeia Kawarianá. Em 1895, J. J. Quelsh, em expedição ao Monte Roraima, relatou a recente formação desta aldeia. Jeremiah estava no final de uma grande fila, vestindo um apertado casaco preto com calças xadrez e sapatos, com um par de suspensórios sobre o casaco e uma série de fitas vermelhas presas a seu chapéu preto. O restante da população não possuía roupas de origem européia.³⁸³

Novos registros surgiram, segundo Andrello, no início do século XIX. Em 1911, com a expedição de H. E. Crampton, nova menção a Jeremiah foi feita. Em outubro do mesmo ano, três meses após a viagem de Davis, a aldeia Kawarianá foi visitada pelo etnólogo alemão Theodor Koch-Grunberg³⁸⁴, que chamou Jeremiah de Selemelá, o que o autor considera uma variante de Samuel. O viajante registrou que a aldeia era uma das maiores que visitara ao longo da sua expedição.³⁸⁵ O viajante descreveu Jeremiah como um velho senhor pequeno e gordo, com a boca tatuada e um semblante benevolente, mas astuto. Vestia uma calça de linho e sobre o os cabelos quase brancos um chapéu marrom gasto pelo tempo.³⁸⁶

Na aldeia de Jeremiah, Davis registrou que índios de outras aldeias chegavam para ouvi-lo. Parece que alguns chegavam para confirmar a presença do missionário, e diziam não acreditar nos sacerdotes católicos. No dia 6 de julho, Davis escreveu:

At about 10 A. M. 2 Indians came from a town a distance of three days walking to enquire if I was here, as their town did not believe the Roman Priests the other side of them, on finding me present they at once returned

³⁸¹ *ibid.*

³⁸² COTT, Betty. *Trailing the Davis Indians*. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1936, p. 11.

³⁸³ ANDRELLO, Geraldo. *op. cit.*, 1993, p. 69.

³⁸⁴ Theodor Koch-Grunberg: etnólogo alemão, percorreu toda a fronteira tríplice entre Venezuela, Brasil e Guiana, fazendo contribuições importantes no campo da antropologia. Desta viagem, resultou a obra "Von Roraima zum Orinoco" em 5 volumes editados em Berlim e, traduzido mais tarde para a língua espanhola em uma sequência de três volumes. Neste documento existem extensas descrições culturais dos povos de toda esta área fronteira, abordando detalhes com extrema riqueza de informação. Boa documentação fotográfica foi feita e anexada na obra escrita.

³⁸⁵ ANDRELLO, Geraldo. *op. cit.*, 1993, p. 70

³⁸⁶ KOCH-GRUNBERG, T. *op. cit.*, p. 112.

for their people. Later in the day about twelve more came from another town saying that they did not believe the priests.³⁸⁷

Koch-Grunberg, depois de sair da aldeia de Kawarianá, viajou alguns dias até chegar numa missão beneditina. Certamente os índios faziam referência a essa missão quando falavam com Davis. Havia ali seis missionários alemães, que disseram estar numa posição estratégica, entre grandes grupos indígenas, como os Macuxi, Wapixana, Taurepang e Arekuna. Fazendeiros do Rio Branco estariam insatisfeitos com os padres, pois os índios reunidos na missão representavam uma diminuição da mão-de-obra. Segundo Koch-Grunberg, muitos índios preferiam estar na missão católica a se submeterem às arbitrariedades de fazendeiros.³⁸⁸

A sede da missão católica possuía alguns simples edifícios, com paredes de barro e cobertos de palha. Havia uma capela, local para os padres, sala de aula, que servia também como um tipo de refeitório, a cozinha, a dispensa e outros quartos. Atrás do edifício principal havia um pequeno jardim com flores campestres alemãs. Além disso, havia um dormitório para as crianças da escola, que eram poucas. Para Koch-Grunberg, a missão tinha pouco êxito. Os animais que os missionários tentavam criar morriam. A missão existia na região há pouco tempo, desde 1910, quando, com muita dificuldade e até mesmo ameaças do lado brasileiro, os missionários puderam se estabelecer.³⁸⁹

Dessa maneira, Davis reconheceu a influência católica na região, e deve ter feito críticas aos padres. Seu propósito era conversar com o chefe da aldeia onde se encontrava. Na ausência de Jeremiah, Davis fazia pregações para um crescente grupo de índios. Havia também o que ele chamou de “serviços de cânticos”, onde ele ensinava músicas cristãs em inglês. No dia 9 de julho, diz que havia cerca de 140 pessoas reunidas, algumas delas vindas de longe.

O chefe indígena Jeremiah chegou à aldeia apenas no dia 15 de julho. Não há detalhes sobre esse primeiro encontro. No dia 16 Davis escreveu:

Jeremiah gave me a piece of dried venison. Jeremiah present 2 meetings, all declared their faith in the teachings and promised to keep the Sabbath,

³⁸⁷ Diário de O. E. Davis.

³⁸⁸ KOCH-GRUNBERG, T. op. cit., p. 131.

³⁸⁹ *ibid.*, p. 131 e 132.

and asked me to establish a mission for them, as no minister had ever called on them before me. I agreed to do so.³⁹⁰

A febre atacou fortemente a Davis, conforme seu diário. Após o dia 17, o diário possui uma indicação de que outra pessoa escrevia o que Davis pedia. Seu guia Teophilis escreveu a partir de então, relatando o decrescente estado de saúde do missionário. Febre, diarreia, vômitos, entre outros sintomas, são descritos. As palavras finais, atribuídas a Davis, são do dia 23 de julho:

I believe my whole trouble a serious attack of jaundice with biliousness. I can say this that there has been no trace or shadow of any Kanaima or peijman work has been seen in my hole trip. God has especially blessed in the trip. I had a complete mission at Paruima River, and another near Mt. Tulameng it is called the Mt View Mission and then we came to Mt Roraima just finished establishing a mission and was expecting to leave the next day and I was taking sick that evening and I had Teophilis keep the record for the last few days.³⁹¹

No dia 31 de julho, de acordo com o relato deixado pelo guia no final do diário, Davis morreu, sendo preparada uma cova. Além disso, Jeremiah realizou uma pequena cerimônia fúnebre, que não é descrita em detalhes. Davis teria formado três missões, explicando algumas doutrinas básicas dos adventistas do sétimo dia. Koch-Grunberg tirou uma fotografia da sepultura de Davis.

Em relação a suas últimas palavras, Davis teria dito que em sua doença não havia nenhum traço de *Kanaima*³⁹². Esta palavra está presente na literatura antropológica sobre grupos Karib e Arawak há muito tempo, desde os primeiros cronistas do século XIX. Na concepção Pemom, *Kanaima* é um tipo de espírito do mal. Existem vários *Kanaima*, que podem manifestar-se em forma humana ou animal. Eles podem controlar uma pessoa viva e fazer que esta execute seus desejos. Assim, determinados indivíduos dentro do grupo ou da região podem ser chamados de *Kanaima*. Acredita-se que os *Kanaimaton* (plural de *Kanaima*) são a causa de toda enfermidade e da morte.³⁹³

Por ejemplo, un hombre murió cuando un árbol le cayó encima. La “causa” se atribuyó, en última instancia, a *Kanaima*, aun cuando la gente reconocía la causa física. En un caso de muerte por mordedura de serpiente la gente

³⁹⁰ Diário de O. E. Davis.

³⁹¹ *ibid.*

³⁹² Muitas vezes este termo aparece grafado de outras formas. Entretanto, manterei a forma *Kanaima* e, em alguns momentos, *Kenaima*, tal como aparece nos relatos missionários.

³⁹³ THOMAS, D. J. *op. cit.*, p. 366 e 367.

afirmaba que “... nosotros no morimos por la mordedura de serpiente”, y atribuía la causa de muerte a *Kanaima*. Las enfermedades, infortunios y muerte son intromisiones del espíritu del mal en un mundo que es esencialmente bueno.³⁹⁴

O que mais parecia aterrorizar os índios é que para alguém atacado por um *Kanaima* nada mais resta senão a morte. Quando a vítima falece, os *Kanaima* aguardam o sepultamento e então remexem o túmulo, pois desejam comer as vítimas.³⁹⁵

Possivelmente Davis teria ouvido a respeito de *Kanaima*, e pretendia mostrar que sua enfermidade se atribuía a outras razões. Essa idéia poderia enfraquecer a confiança dos índios na mensagem do pastor. Uma das maiores lutas dos missionários entre grupos Kapon e Pemom era contra a idéia de *Kanaima*, que persistia mesmo após anos de presença missionária. Os missionários procuravam associá-la ao *demônio*, ou caracterizar apenas como uma *superstição* que deveria ser abandonada.

Segundo Geraldo Andrello, baseado em relatos de viajantes na região do Monte Roraima, na aldeia onde Davis morreu havia uma intensa atividade religiosa. A aldeia crescera significativamente após a chegada do missionário e seu líder Jeremiah dirigia freqüentes cerimônias com cantos e danças, semelhantes às descrições para o *Aleluia*. Koch-Grunberg, em outubro de 1911, registrou que Jeremiah dançava o *Aleluia*, e possuía um livro de orações chamado “*Church service for the Muritaro Mission, Georgetown 1885*”, em língua Akawaio. Além disso, os índios construíam uma capela para um missionário que viria com esposa, e pretendiam terminar antes do juízo final.³⁹⁶ Um jesuíta, que esteve na área em 1916, logo após a morte de Jeremiah, escreveu que este líder indígena conhecia serviços religiosos protestantes. Segundo Andrello:

Serviços religiosos protestantes – o que, aliás, levava Jeremiah e seus seguidores a recusar o batismo oferecido pelo jesuíta – e *Aleluia*. Ao que tudo indica, uma associação entre a mensagem trazida pelo missionário e o conteúdo simbólico do *Aleluia* teria ensejado uma prática religiosa peculiar

³⁹⁴ *ibid.*, p. 367.

³⁹⁵ ARAÚJO, Melvina Afra Mendes de. *Do Corpo à Alma: Missionários da Consolata e Índios Macuxi em Roraima*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, 2003. Neste estudo, Melvina analisa o trabalho de missionários da Consolata em Roraima. Um de seus capítulos trata da idéia de “*Kanaimé*” entre os Macuxi. (página 131 a 151). De acordo com a autora: “A minha hipótese é a de que mais que sintetizar o outro, o inimigo, a explicação para a morte, o *Kanaimé* seria uma linguagem, um modo de expressão para falar da violência, das forças predatórias existentes no mundo, do canibalismo, enfim, seria uma linguagem que expressa situações nas quais não há possibilidade de mediação e contenção da destruição.” p. 141.

³⁹⁶ KOCH-GRUNBERG, T. op. cit., p. 112

a esta aldeia. Em 1989, na aldeia Taurepang de Maurak (Venezuela) conheci um neto de Jeremiah, Raimundo, então com mais de 80 anos de idade. Segundo este informante, o Aleluia praticado em Kawarianá era uma “criação” de seu avô. Os cantos ensinados pelo pastor teriam sido adaptados às antigas danças, e daí teria nascido o Aleluia. Conta também que Jeremiah compreendia a mensagem de que, após a morte, um bom lugar havia sido preparado por Jesus (*Jeshicrai*) junto a Deus (*Gad*), mas para alcançá-lo seria necessário observar um conjunto de práticas, entre elas inúmeras proibições alimentares e o abandono das curas xamânicas e da poligamia. Jeremiah procurava passar esses ensinamentos reunindo vários grupos Taurepáng em Kawarianá, durante a época do Natal, para dançar o Aleluia. Desse modo, o canto do Aleluia e os ensinamentos transmitidos por Davis, tal como foram recebidos pelos Taurepang, constituíam doutrinas passíveis de serem conciliadas.³⁹⁷

De acordo com Audrey Butt Colson, Jeremiah e seu povo visitaram a chamada Missão Ireng, provavelmente em Kokarno, e ao retornar construíram sua própria igreja. Entretanto, a influência cristã sobre o grupo se tornou mais diversa a partir de 1911 e nos anos seguintes. O pastor Davis foi o primeiro missionário a ter relativa influência na região do Monte Roraima, mas depois dele outros se interessaram pelo proselitismo, como jesuítas, beneditinos, outros adventistas e, finalmente, capuchinhos, visitando a área e construindo capelas em algumas aldeias da *Gran Sabana*. Quanto a Jeremiah, relatos de viajantes sugerem que ele deve ter morrido por volta de 1912, levando sua aldeia ao despovoamento.³⁹⁸ Além disso, na aldeia foram encontradas muitas casas, e uma “igreja” situada no centro, ao lado da casa de Jeremiah.³⁹⁹

A respeito do pastor Davis, Koch-Grunberg escreveu o que ouviu entre os índios da aldeia de Jeremiah:

Con los beneditinos del Surumú, Selemelá (Jeremiah) no quiere tener trato alguno. Parece que el difunto inglés es culpable de esta aversión. Los Tualipang cuentan por lo menos extrañas historias de él. Cuando supo, por intermedio de los indios, de mim permanencia y mis trabajos en Koimélemong, les dijo que yo iba a entregar las fotos que tomaba de ellos a los Padres de la misión. Entonces que toda la gente que yo había retratado tendría que irse donde los Padres y éstos se la llevarían a su país para usarlos allá como soldados. Bueno, él también ha recolectado artículos etnográficos, cestas, arcos, flechas y cosas semejantes. Tal vez era una especie de competidor. Paz a sus restos.

Los Taulipang pronunciaram su nombre “Pasing” o “Fasing”. Dicen que había llegado desde el Norte, más allá del Roraima, del “fin del cielo”, con

³⁹⁷ ANDRELLO, Geraldo. op. cit., 1999, p. 290 e 291.

³⁹⁸ BUTT COLSON, A. op. cit., 1985, p 126 e 127.

³⁹⁹ ANDRELLO, Geraldo. op. cit., 1993, p. 71.

un Makuschi como serviente y ya estaba enfermo al llegar. Había estado aquí sólo un mes. Más tarde llegó un “mekoró” y se llevó sus pertenencias. Los indios lo enterraron en la sabana abierta, al lado de un espumante riachuelo, cerca de la gigantesca roca Tselaúrayapiapo y levantaron un pequeño techo de protección sobre su tumba. En estos grandiosos alrededores descansa él, de todas las fatigas de la vida.⁴⁰⁰

No começo do relato, Koch-Grunberg registrou que Davis soubera de sua presença em aldeias de região. Por isso o pastor adventista teria advertido os índios a evitarem o contato com o viajante, mesmo fotografias tiradas por ele poderiam ser usadas pelos padres para que os índios se tornassem escravos. Ironicamente, o viajante desejou “paz aos restos de Davis”.

Segundo Geraldo Andrello, até hoje os Taurepang da fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana se referem a Davis como *Pasing*. A influência de Davis sobre os índios da aldeia de Jeremiah determinou, em certo sentido, o modo como missionários católicos seriam recebidos no lugar. Por exemplo, o já citado missionário jesuíta Cary Elwes escreveu que Jeremiah recusou o batismo que ele oferecia. Não havia possibilidade de fazer o chefe indígena mudar de idéia. O mesmo acontecia com os demais moradores da aldeia. No entanto, em outra aldeia, que não havia recebido a influência de Davis, a receptividade foi enorme.⁴⁰¹

De acordo com a versão Taurepang, Davis foi vítima de feitiçaria Ingarikó, termo atualmente utilizado para os Akawaio, mas empregado pelos Taurepang, de uma maneira geral, para grupos que habitam mata fechada. Os tais Ingarikó teriam se recusado a abandonar a poligamia, opondo-se dessa forma à influência do pastor.⁴⁰²

As notícias da morte de Davis chegaram aos escritórios adventistas em setembro de 1911. E. C. Boger, tesoureiro da Missão Guiana Inglesa, escreveu uma carta ao pastor William Spicer, reconhecida liderança da IASD, em 5 de setembro de 1911. A transcrição a seguir, embora extensa, elucida as informações que Boger recebeu, de um informante não identificado, encarregado pelo governo para pesquisar o paradeiro de Davis:

You have no doubt read the account of the tragic death of Elder O. E. Davis, while he was in the interior visiting among the Indians. Enclosed you will find a copy of the affidavit made by the Prof. who brought down

⁴⁰⁰ KOCH-GRUNBERG, T. op. cit., p. 114.

⁴⁰¹ ANDRELLO, Geraldo. op. cit., 1993, p. 121 a 123.

⁴⁰² *ibid.*, p. 122.

the news. This is very nearly correct as the following report will show whiffich was received to-day.

“In reply to the attached letter, regarding Elder Davis, I have to state that I discussed the matter with Prof. Crampton who had just arrived here, but had not heard anything of the Elder. He then questioned some of the Indians who came with him from Mt. Roraima and got some information which he promised to communicate with Mr. Spence on arrival in town. Latter I elicited from the same Indians thru the medium of Albert, our Captian, that a white man – a Minister – had died there about three weeks before Dr. Crampton’s visit under the following circumstances. He arrived with a young Indian man at the Chief’s house, named Jeremiah, and told him that he was going to die as he had been poisoned at Akaway village because he had caused men who were living with two wives to put away one. He then wrote two letters and sent one away with the Indian boy. The other he gave to Jeremiah, who buried him after death, and now has his canister and clothing and the letter in keeping. Nothing was said to Prof. Crampton, as they, the Indians, are afraid of being charged with murdering the Elder. The description given is fairly accurate.”

This report came from a man that was sent up, by the Government at my request, as we had not heard from Elder Davis since the 10 th of the last June. Of course it takes some time to make this trip in to the interior, about five weeks each way.

I have placed the matter before the American Counsel, Mr. Crane and he will do all in his power to assist in getting the Government here to make an investigation, which we hope will soon.

The news was a terrible shock to sister Davis, but she is taking it in the right way, she said yesterday that she believed that God had to send this to show her that she was not a converted woman, she now wants to give her life to the message that her companion gave his life for.⁴⁰³

Boger recorreu às autoridades locais para saber notícias de Davis. O governo encarregou alguém para uma pesquisa a respeito. Um dos consultados foi Henry Crampton, professor de História Natural da *Columbia University*, que viajou para a região do Monte Roraima logo após a morte de Davis, que havia acabado de retornar. Alguns índios teriam vindo com ele até a região costeira e, segundo sua versão, Davis disse que havia sido envenenado antes de chegar na aldeia de Jeremiah. Índios Akawaios teriam envenenado Davis porque ele condenava o casamento poligâmico. Ele dizia que um homem só poderia ter uma esposa. Essa informação corrobora a explicação que Geraldo Andrello reuniu dos Taurepang em meados de 1990. Os pertences de Davis haviam ficado com Jeremiah, e os índios temiam represálias pela morte do missionário, por isso eram discretos em contar o que ocorrera. Segundo a carta, a notícia abalou a esposa de Davis, que viu no ocorrido uma advertência para que se dedicasse à mensagem adventista com mais empenho, como seu

⁴⁰³ Carta: E. C. Boger para W. A. Spicer, September 5, 1911.

esposo fizera. Davis passaria a ser visto como um tipo de mártir do adventismo. A primeira nota sobre a morte de Davis na *Review and Herald* registrou que Davis fora chamado para ir ao interior, pois os índios pediam a presença de um “Deus homem”. A revista ainda acrescentou que antes de Davis nenhum homem branco estivera entre esses índios:

The sad news comes by cable from Georgetown, British Guiana, that it is believed that Elder O. E. Davis has been killed in the interior. It was in May, we believe, according to a letter to the Mission Board from Mrs. Davis, that her husband started from Georgetown to visit our stations among the Indians up the Essequibo River. Through these Indians he had received a request from a tribe, still farther in the interior, that had never been visited by the white man, asking that the “God-man” come and teach the message of salvation. Elder Davis, therefore, planned to visit this tribe, and plunged into the interior, expecting to return about the last of July. Now comes the cable message announcing his death. May the Lord comfort and strengthen his sorrowing companion, and may Elder Davis’s death, in his efforts to reach souls in the regions far beyond, quicken the onward march of the message, and lead many a young heart to consecration to the work of carrying the light of truth into dark lands.⁴⁰⁴

Segundo texto de Henry Crampton, escrito para a *National Geographic Magazine*, os índios realmente temiam serem culpados pela morte do missionário. No texto, que tratou de sua passagem pela aldeia de Jeremiah, Crampton não conseguiu saber das reais causas da morte de Davis:

The next day was eventful indeed. Some of my bearers had gone to the village on the previous evening and had apprised the chief of my arrival. They also learned that an American missionary had died here some two weeks previously, under circumstances that to them, at least, had seemed suspicious.

Warned by Jeremiah to say nothing to me of that sad event, as he believed that he and his tribe would be blamed by me, nothing was told me of the occurrence. Every injury and death is attributed by these people to “Kenaima” work, or sorcery, and they believed that the white man’s death would be laid to them, although from what was learned subsequently a tribe to the north was perhaps more accountable, if, indeed, the unfortunate man’s death was due to other than natural causes.⁴⁰⁵

A morte de Davis foi noticiada até mesmo no jornal *Washington Post*, em 6 de setembro de 1911: “*The Rev. O.E. Davis, superintendent of the British Guiana mission of*

⁴⁰⁴ (sem nome do autor) RH, September 14, 1911

⁴⁰⁵ CRAMPTON, Henry. op. cit., p. 243.

the Seventh Day Adventist denomination, the headquarters of which are near Washington, D.C., has been murdered in the interior while proselytizing among the natives".⁴⁰⁶

Na Guiana, ao que parece, Boger mudou de opinião sobre o envenenamento quando recebeu alguns materiais de Davis, que chegaram até Georgetown provavelmente trazidos por seu guia. Entre outras coisas, estava o pequeno diário de Davis, que falava de seu crescente estado febril. Em nova carta enviada a Spicer, no dia 3 de outubro de 1911, Boger escreveu:

Dear Brother Spicer – No doubt your are anxious to learn the details of Elder Davis death, enclosed you will find a copy of his diary, I have another copy of it so you may keep this one.

Elder Davis did not die by poisoning as was first reported by the Indians, and as that was the only news that could be had I sent it on to you. Last Wed. evening his canister and other things were brought down from the interior they were all in very good condition and among them was his diary, that he had kept day by day. I thought that it would be interesting to you so I copied it off, when he speaks of naming people, he means that they have professed their faith in the Sabbath and be true to the Mission that Elder Davis had established. He established 3 missions, one at the Paruima River, one at Mt. Tulamang called Mt. View Mission, and one at Mt. Roraima, were where he died. He was beloved by all the Indians, they made a coffin out of what they call woodskin a bark of a tree, and put him into it and buried him and built a house over the grave. The guide took a snapshot of the place, I do not know just how good it is yet but will send you one if this is good.

Chief Jeremiah read the last rites over the body of the Elder. They said it was a very touching scene then they sang a song that he had taught them to sing.

The questions before us now is, who will take up the fallen mantle, these people are calling for some one to come and instruct them more fully in the way that they have been taught. Where are the young men that are willing to suffer hardships for the sake of giving the message to these people that seem so willing to learn and to receive it? We can not turn a deaf ear to their calls, there must be some one that God will call to do this work.⁴⁰⁷

O diário de Davis foi publicado na *Review and Herald* em 9 de novembro de 1911. Nas revistas adventistas começaram as publicações de textos que falavam sobre o grande “apelo dos índios por missionários”. A partir de então, eles foram chamados de *Davis Indians*. Um conjunto de *representações* sobre esses índios se formaram: eram “fiéis” aos ensinamentos de Davis, estavam carentes da “luz do evangelho” e queriam sair de seu estado “selvagem”. Alegava-se que havia falta de recursos para o envio de um novo

⁴⁰⁶ (Sem autor). *Washington Post*, September 6, 1911.

⁴⁰⁷ Carta: E. C. Boger para W. A. Spicer, October 3, 1911.

missionário. Os problemas financeiros ficam evidentes na leitura das cartas de Boger à sede da igreja, nos Estados Unidos. Por exemplo, nos meses seguintes após as notícias vindas do interior sobre a morte do missionário, Boger relatou as dificuldades que tinha com a esposa de Davis, que reivindicava um salário adequado. Ela só retornou aos Estados Unidos em março de 1912, o que trouxe alívio para Boger.⁴⁰⁸ Apesar da publicidade que se fez em torno da morte de Davis, sua esposa não parece ter recebido homenagens ou qualquer forma de reconhecimento.

Apesar dos problemas, alguns manifestaram interesse em enfrentar o desafio de trabalhar entre esses índios. Boger registrou em suas cartas que havia jovens universitários, que estavam prestes a se formarem, interessados em começar uma “escola industrial” entre os índios. Boger considerou essa iniciativa interessante, mas ressaltou que a falta de experiência poderia dificultar um trabalho desse. Ele escreveu que gostaria de viajar até o Monte Roraima, mas a quantidade de compromissos em Georgetown o impedia nesse projeto.⁴⁰⁹ Outros se disponibilizam a ir, necessitando apenas da aprovação e dos recursos da sede mundial da igreja. É o caso do Pastor Alvin Allen, conforme será apresentado adiante. Entre a morte de Davis e o envio de novos missionários para a região do Monte Roraima, passaram-se dezesseis anos.

Em 1916, líderes da IASD na Guiana conseguiram uma fotografia feita por um viajante, que não é identificado, em que apareceu Jeremiah, vestido, com um chapéu e segurando um guarda-chuva, ao lado do túmulo de Davis.⁴¹⁰ A imagem foi publicada para servir como evidência da importância que os índios davam à mensagem que Davis deixara. Além disso, Davis era considerado um mártir da igreja.

Numa carta para Fernando Stahl, Spicer escreveu em 1917 sobre as novidades que chegavam da Guiana. Há indicações de batismos de alguns índios no país, embora os missionários ainda permanecessem afastados das regiões por onde Davis viajara. Era um período em que as publicações adventistas davam bastante notoriedade para o proselitismo nos Andes:

I find that our people are interested in the work which is going forward among the Indians. I was a few months ago in British Guiana, and had opportunity to see the Indians on that side, though not time enough to get

⁴⁰⁸ Carta: E. C. Boger para A. T. Bowen, March 26, 1912.

⁴⁰⁹ Carta: E. C. Boger para A. T. Bowen, July 10, 1912.

⁴¹⁰ POOL, N. H. *South Caribbean Conference*. In: RH, April 06, 1916.

very well acquainted with them. We have some good earnest South America Indians in British Guiana. God has blessed the efforts of our workers in that field. Last summer a tent effort was held in Georgetown, and they had a baptismal class of about sixty-four when I was there. Since then most of these have been baptized and joined the church. None of these, I think, are South America Indians. There are some East Indians, a few Chinese and Crioles.⁴¹¹

Em janeiro de 1925, E. E. Andross, vice-presidente da Divisão Inter Americana, fez um balanço das atividades da igreja em vários países. Quando tratou da Guiana, o tema foi os “apelos” dos índios do interior. Depois de ressaltar o que considerou heroísmo da parte de Davis, Andross escreveu que no ano anterior um chefe indígena teria ido até Georgetown pedir o cumprimento da promessa que Davis fizera: um missionário deveria ser enviado, pois cerca de 150 índios permaneciam “fiéis” aos ensinamentos de Davis, sobretudo a guarda do sábado. Eles também estariam resistindo aos apelos dos padres, que pretendiam formar uma missão entre eles. Não há nenhum detalhe adicional sobre a visita desse tal chefe indígena. Quem seria? Com quem, de fato, ele teria falado? Há um silêncio a respeito. O texto terminou com um apelo por pessoas interessadas nessa obra e por dinheiro para sustento de um missionário.⁴¹²

Um dos textos mais importantes, depois do diário de Davis, apareceu na *Review and Herald* em 1926. Foi escrito por W. E. Baxter, presidente da *Caribbean Union Mission*, que foi acompanhado por C. B. Sutton, responsável pelas atividades missionárias da União. Ele registrou que, depois de 18 dias de viagem, alcançou a região do Monte Roraima, mas ficou inicialmente desapontado, pois verificou que os índios não realizavam cultos, desde a morte de Jeremiah. Mas quando se preparavam para dormir, tiveram uma surpresa: vários índios se aproximaram do local onde eles estavam, cantando músicas cristãs, as mesmas que Davis teria ensinado, conforme indicação de seu diário. Além disso, outras músicas apareceram, mesmo que com um inglês muito fragmentado.⁴¹³

No sábado, Baxter relatou que índios de três diferentes regiões vieram para saudar os missionários, e pedir um pastor para ficar entre eles. Os missionários decidiram seguir na

⁴¹¹ Carta: W. A. Spicer para F. Stahl, March 30, 1917.

⁴¹² ANDROSS, E. E. *God's Leading in Mexico, Central America and the West Indies*. In: RH, January 12, 1925.

⁴¹³ BAXTER, W. E. *After Many Days: the visit of Elders W. E. Baxter and C. B. Sutton to the "Davis Indians" in British Guiana*. In: RH June 10, 1926.

direção de uma aldeia próxima ao local onde estava o túmulo de Davis. No caminho, um chefe indígena, do qual não se fala o nome, pediu aos missionários que assumissem o lugar da missão católica, que estava na região. Ele teria dito que construira a missão, e portanto esta era dele. Isso lhe garantia o direito de escolher quem ele queria entre seu povo.

Os missionários estavam próximos ao túmulo. Antes, porém, passaram pela casa que teria sido construída para Davis, quando estivera na aldeia. Certamente Baxter e Sutton estavam em Kamarianá, agora praticamente desabitada. Finalmente eles encontraram o túmulo, e teriam sido tomados por um senso de solenidade, pois eram os primeiros adventistas a estarem no local.

Outro aspecto interessante da viagem foi que os missionários puderam encontrar um filho de Jeremiah, que tinha consigo papéis deixados pelo seu pai, antes de morrer. Eram algumas páginas escritas por Davis, onde ele anotara os nomes dos índios que teriam prometido “obedecer aos mandamentos de Deus”. Havia também uma carta, onde Davis confirmava estar formando uma missão. Este último documento os missionários puderam levar. A transcrição segue abaixo:

Mt. Roraima,

July 17, 1911.

This is to certify that I visited the above mentioned place from June 27, to July 18 and called the Indians from the surrounding towns and presented to them in a clear manner the Gospel of Christ and the doctrine and principles of the Seventh-day Adventist church in which about one-hundred thirty persons (aboriginals) professed faith, and solemnly declared their intentions to live true and loyal to the same, where upon I established a mission station to be known as the Mt. Roraima Seventh-day Adventist Mission of Aborigines; the sight for said mission being at the foot of Mrs. Roraima and Enkinem on the South known as Jeremiah's place.

I also gave names to nearly all who were present, a record of which was made and is lodged for the present in the Conference Office at Georgetown, British Guiana. A record of the establishment of this mission is on file in the afore said Office.

The Indians all declared me to be the first and only missionary or minister that ever visited them.

Elder O. E. Davis.

Presidente of the Br. Guiana Conference of Seventh-day Adventists.⁴¹⁴

⁴¹⁴ Carta de Ovid Elbert Davis, cujo original se encontra nos arquivos da Conferência Geral da IASD.

Não havia indicação alguma, em nenhum dos documentos, de que Davis sabia da possibilidade de sua morte. Isso dava mais argumentos contra a idéia de que Davis sabia que havia sido envenenado.

Duas fotos apareceram na matéria. A primeira mostrou a casa onde Davis teria ficado pouco antes de morrer. A segunda um grupo de pessoas com as mãos erguidas, e a legenda contém o registro que esses eram índios que estavam fazendo o voto de que “ajudariam os missionários que fossem enviados, e que obedeceriam ao evangelho”. Enviavam também saudações aos adventistas que vissem a matéria.

Por fim, chamou a atenção dos missionários o fato de que um chefe indígena tinha o hábito de fazer reuniões com seu povo, ensinando-os a orarem a Deus. Segundo o relato, era um homem zeloso, e o intérprete disse que ele estava orando pelos missionários. Ele teria agradecido a Deus pela presença dos dois, e pedia que fosse enviado um missionário para viver entre seu povo.

Com isso, termina o relato de Baxter. O fato de documentos de Davis estarem ainda com o filho de Jeremiah mostra a importância dada a papéis, que teriam um sentido diferente daquele dado pelos missionários. Eles representavam um conhecimento que daria legitimidade àquele que o possuísse. Além disso, a oração realizada por um dos líderes indígenas demonstra uma religiosidade independente do contato permanente com missões. Essa era uma das características dos profetas do *Aleluia*.

A IASD tinha agora argumentos suficientes para enviar missionários ao Monte Roraima. A leitura que os líderes adventistas fizeram de tudo aquilo que viram e ouviram demonstrava, aos olhos adventistas, que Deus estaria conduzindo tudo, preparando os corações desses índios para o evangelho.

4.3. Os “*Davis Indians*”: o adventismo na *Gran Sabana*

Finalmente, um casal de enfermeiros foi chamado para trabalhar em aldeias da região do Monte Roraima: Alfred e Betty Cott, da Califórnia. O casal tinha uma criança, que também foi levada para a missão. Quando se pensou nesses nomes, discutiu-se a importância de se enviar um outro casal, pois os trabalhos seriam extremamente difíceis. O próprio Baxter, após retornar da viagem que fizera ao Monte Roraima, foi internado por

alguns dias nos Estados Unidos. Diante dessas circunstâncias, foi decidido que viajariam com os Cott mais um casal, R. J e Marion Christian, que possuíam uma criança de apenas sete meses. Os recursos viriam da Associação Geral e da Divisão Inter Americana. Além disso, um adventista leigo doou à sede mundial da Igreja uma elevada soma em dinheiro, que deveria ser destinada aos trabalhos entre “os índios por quem Davis teria morrido”. Nesse caso, os relatos que circulavam na revista adventista tiveram efeito.⁴¹⁵

Alfred e Betty Cott escreveram muitos textos para a *Review and Herald*, sobre os desdobramentos da missão entre os “*Davis Indians*”. Bett, no entanto, foi mais além: escreveu três livros sobre as atividades do casal. O primeiro deles, publicado em 1936, tratou dos primórdios da missão entre os índios, a partir de 1927. Ela iniciou sua narrativa falando de suas impressões sobre Georgetown.⁴¹⁶ O segundo livro de Cott foi publicado apenas em 1969, e contém mais detalhes que os demais. Também tratou das atividades missionárias, até seu retorno para os Estados Unidos.⁴¹⁷ O terceiro livro foi publicado em 1972, e fez uma retrospectiva a partir da infância de Betty, passando pelo seu período de escola, seu casamento com Alfred e finalmente seu período na missão. É um livro voltado a um público adolescente e jovem, pois trata de exemplos que todos devem seguir, em aspectos como relacionamento com os pais, namoro e casamento.⁴¹⁸ Dessa maneira, o discurso de Betty Cott não tinha intenção cronológica. Alguns assuntos se repetiam, muitas vezes numa ordem aleatória. O conjunto dessas obras, incluindo os textos da *Review*, constitui rico material sobre as missões adventistas.

A forma como Betty escreveu suas memórias, no último livro, procurou demonstrar que toda sua vida fora um preparo para a atividade missionária, começando pelo seu nascimento complicado, quando sua mãe teria dito que se ela sobrevivesse, dedicaria sua vida à obra de Deus. Quando jovem, decidiu estudar enfermagem, em um colégio adventista. Segundo seu relato, ouvira no colégio sobre os “*Davis Indians*”, e desejara trabalhar com eles. Quanto a Alfred, ele não nascera em uma família adventista, como Betty. Era inglês, e se dedicara a várias atividades em sua juventude. Trabalhou, por

⁴¹⁵ ANDROSS, E.E. *Introduction*. In: COTT, Betty. op. cit., 1936, p. 4.

⁴¹⁶ COTT, Betty. op. cit., 1936.

⁴¹⁷ id. *Jewels from Green Hell: Stories of the Davis Indians of British Guiana*. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1969.

⁴¹⁸ id. *Destination - Green Hell*. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1972.

exemplo, com automóveis, conhecendo até mesmo a cidade de Santos, no Brasil. Foi nessa ocasião que estourou a Primeira Guerra Mundial, e Cott retornou à Inglaterra, onde participou da força aérea contra a Tríplice Aliança. Após a guerra, decidiu ir aos Estados Unidos, trabalhar no negócio de automóveis. Foi nesse país, no estado da Louisiana, que Alfred conheceu o adventismo e foi batizado.

Alfred mudou algumas de suas atividades. Estudou raio X e fez um curso ligado à área médica. Na Califórnia, conheceu Betty no colégio onde ela estudava, e começaram a namorar. Segundo a narrativa de Betty, foi tudo “providencial”, pois havia um bom tempo que pedia um marido, e ele também fazia o mesmo, pedindo a Deus por uma esposa. Foi um relacionamento ideal, segundo a moral adventista: teria começado como uma resposta a um pedido, e em cerca de um ano foi realizado o casamento.

Após um período no novo lar, se empenharam em um sonho que ambos compartilhavam: serem missionários. Foi assim que enviaram uma carta à Associação Geral, se oferecendo como missionários. Dias depois receberam o convite para trabalharem entre os “*Davis Indians*”. A surpresa foi grande, e procuraram mais informações de um pastor que trabalhara na América do Sul. O discurso de Cott acrescentou novos elementos à história de Davis. O pastor teria contado que conhecera pessoalmente Davis, e vira nele um grande amor por povos indígenas. Um dia, enquanto estava em seu escritório em Georgetown, recebeu uma visita de dois índios, que disseram, com muita dificuldade, que vieram de longe, procurando por um missionário que guardasse o sábado. Davis teria perguntado como eles descobriram a respeito do sábado, e os dois disseram que um profeta indígena anunciara que um homem branco traria um livro preto que falaria sobre o Sábado. Naturalmente, não há nenhuma evidência deste suposto encontro entre Davis e dois índios.

No começo de 1927, os Cott viajaram para Georgetown. Permaneceram três meses na cidade, conhecendo o local e fazendo todos os preparativos para a viagem. Em março de 1927, Alfred e Betty Cott, e o casal que os acompanhava, partiram ao encontro dos “*Davis Indians*”. Foram ao rio Essequibo, onde dezenas de carregadores os aguardavam. Seria uma viagem difícil, sobretudo por não estarem acostumados às condições do interior da Guiana.

O tempo da viagem foi muito maior do que se previra. Problemas com o tempo, pessoas doentes e falta de suprimentos atrasaram os missionários. Três meses depois de começarem a viagem, ainda estavam num acampamento, relativamente distante do objetivo

inicial. Foi nesse momento que Marion Christian adoeceu, chegando a delirar. Seu esposo decidiu retornar, deixando os Cott. Havia uma grande expectativa em encontrar os “índios de Davis”, e os missionários formaram uma visão preconcebida das pessoas que encontrariam, já que muito romantismo se formara sobre os relatos a respeito de Davis.

No dia 23 de agosto de 1927, cinco meses depois de saírem de Georgetown, o casal chegou ao Monte Roraima, sendo recebidos por índios que haviam anteriormente conhecido Baxter e Sutton. Quatro dias depois iniciaram a primeira Escola Sabatina, com reuniões de ensino da Bíblia. Decidiram permanecer na aldeia de Arabopo, no lado brasileiro. Em princípio, os Cott imaginaram encontrar os “*Davis Indians*” num único local, mas logo perceberam que índios que souberam dos relatos sobre Davis estavam espalhados em várias aldeias, nas áreas adjacentes à Guiana, Venezuela e Brasil. Todo o contato para a permanência em Arabopo foi feito com o “chefe Isaac”, líder na aldeia.

Segundo os relatos destes missionários, várias semanas foram empregadas na construção da igreja e preparo de material para a Escola Sabatina. Betty confeccionou roupas para as crianças, e havia uma vitrola para entreter os índios. O casal se estabeleceu numa casa preparada pelos índios, mas segundo Betty Cott, eles praticamente não tinham nenhuma privacidade. Ela seria a primeira mulher branca que eles viam, e sua filha Joyce a primeira criança branca, o que despertava muita curiosidade. Durante o dia todo, elas eram observadas em seus hábitos de comer, dormir, se vestir, entre outras coisas. Joyce tinha pouco menos de 10 anos.

A questão da causa da morte de Davis foi retomada. Alfred Cott escrevera que, através de um intérprete, questionou Isaac, que estava na região do Monte Roraima na época da morte de Davis. De acordo com Isaac, o próprio Davis suspeitara de que tinha sido envenenado pela comida, mas pediu aos índios que não falassem a respeito. Talvez para evitar que seu estado de saúde ruim fosse atribuído a *Kanaima*, conforme está expresso no fim de seu diário.

Os relatos que aparecem nos livros de Betty elucidam a forma como se estabelecia a relação entre missionários e índios. Por exemplo, no caminho para o Monte Roraima, já com carregadores vindos de Arabopo, Betty ouviu chefe Isaac gritando que Alicock, um jovem índio, estava morto, pois *Kanaima* o havia matado. Havia mosquitos e formigas em

sua boca. Isso levou todos os carregadores a fugirem. Até então os missionários não entendiam o que seria *Kanaima*.

Ao examinar o corpo de Alicock, Betty percebeu que ele ainda tinha pulsação, e estava praticamente semiconsciente. Depois de o limpar, e aplicar alguns medicamentos, ela orou pedindo pela recuperação do doente. Gradualmente ele foi melhorando.

Em seguida, Betty perguntou a um minerador que estava na região sobre o que seria *Kanaima*. Depois de ouvir uma resposta complexa, ela entendeu que o mal que uma pessoa poderia sofrer estava associado a *Kanaima*.

Na manhã seguinte, Alicock já podia andar, e foi em busca de seus amigos que o haviam deixado. Três dias depois ele retornou com os carregadores, que estavam surpresos por vê-lo ainda vivo, e pensaram que ele havia ressuscitado. Segundo Betty: “*His friends had been so surprised to see him alive that they were ready to worship us as the Lystrans did Paul of old. We protested, No, No! It was the great God in heaven who healed him...*”⁴¹⁹ Dessa maneira, a presença dos missionários se legitimava mais ainda.

Ainda no caminho, os missionários perceberam que, embora os índios não falassem o inglês, cantavam canções nessa língua. Para Alfred, tratava-se da influência de Davis dezesseis anos atrás. Quando já estavam em Arabopo, perceberam que crianças cantavam músicas que lembravam hinos cristãos, e repetiam também algumas letras do alfabeto. Betty teria perguntado a uma jovem o que ela fazia no espaço que chefe Isaac disse ser a igreja. Ela respondeu que orava o que “Papa Davis” havia ensinado, e que cantava também suas canções, todos os dias. A explicação que Betty ouviu de um tradutor a deixou mais ainda impressionada:

Just them Jonas came over to us. I asked him how long Meme (a jovem) and the other children had been repeating the A B C’s every morning, and why they did it. His reply was simple and matter of fact, “Meme say Papa Davis taught the Indians to pray. They pray every day since. They think A B C’s are Lord’s Prayer.

This really touch my heart. I determined them and there to start a school immediately.

“Just imagine, darling, these Indians have repeated the A B C’s for sixteen long years”. Alfred was as moved as I.⁴²⁰

⁴¹⁹ id., op. cit., 1969, p. 72

⁴²⁰ ibid. p. 90.

Nessa região havia, certamente, pessoas que viviam na aldeia de Jeremiah por ocasião da viagem de Davis. Essa repetição das palavras, como se fossem orações, é uma característica marcante dos cultos *Aleluia*. Posteriormente, os missionários encontraram entre os índios um papel contendo um alfabeto, assinado por Davis. Segundo Betty, era guardado pelos índios como uma oração.⁴²¹ Isso demonstra a importância que os grupos Pemom davam a textos escritos, o que já fora relatado por viajantes do século XIX. Koch-Grunberg, quando esteve na aldeia de Jeremiah, diz ter ouvido uma mistura de inglês e língua indígena, e se falava algumas letras do alfabeto e números de um a dez.⁴²² Segundo Andrello, um neto de Jeremiah dissera que seu avô, ao chamar seus seguidores para rezar, usava um pedaço de papel e começava: “a, b, c, d, etc”.⁴²³

Andrello reuniu ainda documentos da Comissão Rondon, que passava pelas fronteiras do Brasil em Roraima em 1927. Cândido Rondon e seus homens faziam o reconhecimento da região, percorrendo fronteiras pouco conhecidas pelos brasileiros. Os homens foram divididos em cinco grupos para esse trabalho. Um deles, chefiado pelo Tenente Tales Facó, foi encarregado de percorrer a fronteira com a Guiana Inglesa. Nessa ocasião, ele encontrou a aldeia de Arabopo, e se deparou com uma grande concentração que contava com diversos grupos vindos de diferentes aldeias, reunidos para ouvir Alfred Cott. Aos olhos do militar, a presença de um inglês naquela região era evidência dos interesses britânicos de anexar aquelas terras. Em documento citado por Geraldo Andrello, Facó registrou suas impressões sobre Cott:

A mim teve a sem cerimônia de falar na próxima vinda de Cristo e imediato fim do mundo. Assim ele estava ali no intuito de salvar aquelas pobres almas! No entanto, soube mais tarde que, em tratando com os índios, esse fim do mundo se referia exclusivamente ao fim da Venezuela e do Brasil, pois a Guiana ficava para receber os índios que se quisessem salvar do extermínio do lado de cá.⁴²⁴

Além disso, o Tenente afirmou que os mais de 200 índios ali reunidos preparavam a abertura de uma grande roça, com a finalidade expressa de prepararem-se para a iminente chegada de Cristo: esperavam os índios serem guiados a um paraíso celeste preparado por este Salvador. Essa concentração, segundo Andrello, explica a depopulação de grupos

⁴²¹ *ibid.*, p. 98.

⁴²² KOCH-GRUNBERG, T. *op. cit.*, p. 114.

⁴²³ ANDRELLO, Geraldo. *op. cit.*, 1993, p. 144.

⁴²⁴ Documento de 1927, citado em ANDRELLO, Geraldo. *op. cit.*, 1993, p. 107.

Taurepang que viviam no Brasil, sobretudo quando os missionários se mudaram para a Venezuela.⁴²⁵

Em nenhum momento a documentação adventista dá evidência desse suposto projeto de colonização inglesa em terras brasileiras ou venezuelanas. No entanto, realmente Cott pode ter falado com Facó sobre a vinda de Jesus, já que estava imbuído desse pensamento escatológico. Isso teria sido também interpretado pelos índios como uma volta muito rápida, e por isso se preparavam.

Em relação à administração da IASD da Divisão Inter Americana, em reunião realizada em Dezembro de 1927, poucos meses após o início da missão adventista na região do Monte Roraima, M. A. Hollister, superintendente da East Caribbean Union, apresentou um pedido para que os missionários voltassem do interior, pois havia dificuldade de transporte e alimento.

A decisão era difícil, e houve intenso debate a respeito. A Divisão já havia feito muita publicidade em torno da missão indígena, e seria uma enorme contradição abandonar o projeto àquela altura. Seria uma forma de negar o sentido providencialista que a Igreja havia dado à saga de Ovid Davis. Assim, foi decidido pela permanência dos Cott, mas o casal Christian não poderia mais se envolver no projeto. No lugar deles, foram escolhidos dois obreiros nacionais, o casal Joseph Gonsalves e sua esposa, da Guiana.⁴²⁶

As dificuldades financeiras para prover mantimentos para a missão levaram a liderança da Divisão e da União a propor a Cott que procurasse um caminho por onde o contato com o litoral pudesse ser mais fácil. Gonsalves, quando chegou a Arabopo, trouxe consigo várias cartas aos missionários. Havia correspondências de parentes, de adolescentes, da União, da Divisão e da Associação Geral. A variedade de cartas mostrou ao casal que suas atividades eram vistas pelo público adventista como epopéias.⁴²⁷

Uma das correspondências orientava Cott a procurar outro caminho para o contato com a “civilização”. Ele decidiu levar nove carregadores e o chefe Isaac consigo. Enquanto isso, sua esposa e sua filha ficariam na missão. Cott escreveu três textos sobre sua viagem, que começou no dia 26 de agosto de 1928, um ano após se estabelecerem em Arabopo. Os textos foram publicados em três partes, entre março e abril de 1929, na *Review and Herald*.

⁴²⁵ ANDRELLO, Geraldo. op. cit., 1993, p. 107 e 108.

⁴²⁶ GREENLEAF, Floyd. op. cit., Vol. I. p. 331.

⁴²⁷ COTT, Betty. op. cit., 1969, p. 129.

Segundo o primeiro texto, o objetivo da viagem era investigar territórios desconhecidos, onde a mensagem adventista pudesse ser pregada, e encontrar uma melhor posição para o contato com regiões litorâneas. Alguns dias após a partida, eles chegaram à aldeia de Akurima, no lado Venezuelano, que aguardava a chegada do missionário, pois alguns já conheciam a missão em Arabopo.⁴²⁸

It was Thursday that we arrived at Acurima, and so great was the interest, and so insistent were they that we spend the Sabbath with them, that we gladly consented to do so. I could multiply words, but it would be impossible for me to describe all that I saw and heard that Sabbath day. The Spirit of the Lord was present with power, and the atmosphere, as we associated during and after our meetings, was more akin to that which one expects to find in a gathering of believers of long standing in the advent message, than in a company of Indians who have been without instruction in our faith for considerably more than a decade.

On this Sabbath day we held five meetings, counting those conducted at the beginning and close of the Sabbath. During this time the numbers of those who attended increased as the day advanced, for the Indians had sent out messengers to other companies who were living in outlying districts, calling them to be present with us. About 130 Indians attended our Sabbath school following the morning worship.⁴²⁹

Cott apresentou aos leitores a grande receptividade que tivera entre os índios de Akurima, e anunciou que a “presença de Deus se fazia sentir”. Em apenas um sábado, houve cinco reuniões, e pessoas de outras aldeias vieram para ouvir. Num primeiro momento, Cott relatou cerca de 130 índios, mas acrescentou que outros vieram, somando cerca de 170 pessoas ou mais. Dois índios de Arabopo, sendo que um deles era Isaac, tiveram a oportunidade de pregar também. Segundo Cott, eles falaram na língua nativa sobre a santidade do sábado, da breve volta de Cristo e da necessidade de preparação para encontrá-lo.

Segundo Cott, havia uma igreja católica na aldeia, que recebia a visita ocasional de um padre. Mas os índios estariam interessados no missionário adventista. Depois dessas reuniões, Cott prometera formar uma missão entre eles. Nesse local, havia algumas pessoas que disseram terem conhecido pessoalmente Ovid Davis.

Por fim, o grupo que acompanhava Cott viajou para terras brasileiras, em direção a Boa Vista. No caminho, visitaram uma aldeia Macuxi, Nonzerarook, e fizeram reuniões

⁴²⁸ COTT, Alfred. *From Mt. Roraima into Venezuela and Brazil* – No 1. In: RH, March 14, 1929, p. 18 e 19.

⁴²⁹ COTT, Alfred. *From Mt. Roraima into Venezuela and Brasil* – No 2. In: RH, March 28, 1929.

com eles também. Sobre essa aldeia, Cott afirmou: “*On our return from Boa Vista, the chief of this village told us that he wanted us to open a mission station among his people.*”⁴³⁰

Enquanto isso, Betty estaria apreensiva em Arabopo, sem notícias do marido, que já estava longe há quase cinco semanas. Em seu livro, ela relatou uma situação curiosa. Um dia Isaac e outro índio, chamado no livro de John, voltaram para a aldeia em pânico. Disseram que havia *Kanaima* entre eles, e disseram que na aldeia de Schoolmaster pessoas falaram que Alfred estava morto. Betty teria ficado desesperada, pois Isaac viajara com seu esposo. Então uma menina traduziu a Betty o que Isaac dizia: ela deveria escolher com quem se casar, ou com ele ou com John. Betty disse ter certeza de que Alfred estava vivo, e não aceitaria nada. À noite, Isaac aparecera perto de sua casa, dizendo que a protegeria de *Kanaima*. Somente após três dias Cott voltou, muito doente.

A explicação de Alfred Cott foi a seguinte: depois de viajar ao Brasil, Cott passou novamente por Akurima, onde realizou novas reuniões. Ao saírem dessa aldeia, iriam direto a Arabopo, mas Cott começou a sentir-se muito fraco e doente, com desinteria, parecendo estar com os mesmos sintomas que Davis descrevera em seu diário. Foi nessa condição que Isaac deixou o missionário, pensando que ele tinha *Kanaima*, e que poderia ser atingido também. Isaac teria visto Davis morrer, e pensara que o mesmo aconteceria. Nem todos, porém, abandonaram Alfred: Francisco, de Akurima, estava com ele, e o ajudou. Entre os que partiram, surgiram rumores de que Alfred havia morrido.⁴³¹

Os contatos com Akurima se intensificaram, e as possibilidades do trabalho entre os índios levaram a União a enviar outro casal missionário, B. Steele e sua esposa, ambos de Georgetown, em 1929. Agora havia três casais missionários. Steele foi enviado a Akurima, para preparar com os índios uma casa para a missão, na expectativa da chegada de Cott, que havia prometido ficar na aldeia.

Em 1929, Cott fez ainda algumas viagens. Entre elas, permaneceu um mês na aldeia de Skurumatá, chamado por viajantes e pelos Cott de “Schoolmaster”. Nessa aldeia, realizaram vários cultos e atenderam os doentes. Depois disso, fizeram os planos para a mudança a Akurima. Para isso, cerca de setenta índios foram a Arabopo para realizar a

⁴³⁰ id. *From Mt. Roraima into Venezuela and Brasil* – No 3. In: RH, April, 4, 1929.

⁴³¹ COTT, Betty. op. cit., 1969, p. 139 a 143.

mudança dos missionários, entre eles Francisco e chefe André, líder de Akurima. Cott prometeu retornar quando possível, mas encarregou Isaac de continuar a pregação da mensagem.

Em Akurima, os Cott foram bem acolhidos, e chefe André lhes mostrou uma grande igreja que haviam construído. Basicamente, as atividades da missão envolveriam a formação de uma escola, onde se aprenderia o inglês, a realização de cultos, onde se ensinariam as doutrinas adventistas, o aprendizado de atividades domésticas, como limpeza das casas, alguns itens de agricultura e costura para as meninas, entre outras coisas. Uma das práticas comuns entre os missionários, descrita em vários textos, era dar nomes aos índios. Possuir nomes ocidentais já era comum entre os índios, como se verifica pelos relatos de vários viajantes. Os adventistas reforçaram essa prática, oferecendo até mesmo outras opções. Segundo Betty, os nomes dados eram bíblicos, de médicos que ela conhecia, de personalidades importantes, como presidentes, entre outros nomes curiosos. Ela cita alguns nomes, como Vollmer, Kellog, Hoehn, Lincoln, Charles, Wesley, Adam, Noah, Webster, Samuel, Wesley, etc. Um dos filhos de Isaac, por exemplo, era Westphal.

Em todo o discurso dos missionários, muito do que os índios acreditam é considerado “superstição”, e a todo momento se tenta afastá-los dessas idéias. A prática como do resguardo masculino após o nascimento de uma criança é considerada péssima, chamada de “hábito preguiçoso”. Hábitos alimentares são estranhos aos missionários, que procuram ensinar o modelo adventista de “temperança”, introduzindo as classificações alimentares de Levítico, no Antigo Testamento da Bíblia.

No entanto, uma das idéias que mais os missionários procuram combater é a de *Kanaima*, que aparece o tempo todo nos livros de Betty Cott. Qualquer doença era considerada resultado de *Kanaima*, e custava muito aos missionários explicarem que aquilo era apenas uma “superstição”, que não tinha nada a ver com nenhuma “força do mal”. Tentava-se explicar as doenças a partir de causas naturais, afastando a idéia de “feitiçaria”. Ovid Davis tentara deixar claro em seu diário que sua doença não era resultado de *Kanaima*. Apesar de todo esse esforço, porém, eles não conseguiam tirar *Kanaima* da mentalidade indígena. Aliás, um relato surpreendente de Betty Cott revela como essa idéia afetou até mesmo a missionária, que admitiu ter sido atacada por algo sobrenatural, que

poderia ser *Kanaima*. O fato teria ocorrido na aldeia de Arabopo, enquanto Alfred estava visitando Akurima.

Tudo estaria em paz, até que Domingo, um menino de onze anos, estudante na escola missionária, começou a gritar dizendo que *Kanaima* estava na aldeia. Betty escreveu que o medo dessa palavra era tão grande, que todos ficavam desesperados. Quando uma mãe queria restaurar a ordem entre as crianças, bastava dizer que *Kanaima* estava por perto. Na aldeia, um funeral foi feito, e uma criança, que se chamava Mara, foi enterrada, mas os índios ainda estavam com muito medo dessa morte. Segundo Betty, era costume deixar o corpo da pessoa morta por *Kanaima* numa rede, e queimar o local, ao invés de enterrar.

Pouco tempo após o funeral, Domingo voltou a gritar, dizendo que *Kanaima* voltou, comeu o corpo e bebeu o sangue da criança. O corpo não estaria mais na sepultura. Sem acreditar na história, e para provar aos índios que aquela era mais uma “superstição”, ela resolver abrir a sepultura e mostrar o corpo da criança. O local parecia ter sido violado, e quando se retirou a terra, o corpo não estava mais lá. Toda procura pelo corpo foi em vão. Diante desse fato desconcertante, muitos diziam que *Kanaima* atacaria Betty, e que ela deveria ter cuidado. Durante a madrugada, algo estranho acontecera. Nas palavras de Betty:

About two o'clock in the morning I was awakened by the grip of clammy, ice-cold hands around my throat. The viselike fingers were ckoking me, and I could not utter a single sound. The more desperately I struggled, the tighter the grip become. I recollected the warning voice of Domingo as he pleaded with me, “The Kenaima will get you! The Kenaima will get you!” Could this be the Kenaima, come back for this revenge? Why had I not listened to Domingo’s warning? There must be some monstrous evil connected with this superstitious fear. It could be nothing but the devil! No human hand could have such a clawlike grip as this! Satan was undoubtedly battling for my very life. The stakes were high! If he won now, he could possibly close down the mission, keeping the Indians ensnared in their degradation and age-old superstition. Oh, if I only I could get those viselike claws off my throat! I could not breathe. As I fought for consciousness, I thought of Jesus, and claimed His promise of protection, begging Him to free me, trusting fully in His power. Then I had the most wonderful experience I ever had in my life. Instantly I was able to utter that wonderful name Jesus, and as I did so the horrible fingers suddenly relaxed their hold. The devil cannot stand harm one who really believes and trusts in Christ. He cannot stand in the presence of even the name of the Son of God.

Depois de livre, Betty começou a pensar na letra de algumas músicas cristãs, mas algo mais estava por vir:

Suddenly, there were loud angry rappings at the door. Rising, I went to see who could be needing help at this time of the night, with the village all but empty. On opening it, I found no one there. Three times this happened. There was no one in sight, and for several yards around the house no shadows appeared against the moonlit whiteness of the sandy hill. I stood quite still and listened, then heard the sound of running invisible feet. Fastening the latch securely, I returned to the bedroom. Taking my Bible, I read the promise that had meant so much to me in times past: "The angel of the Lord encampeth round about them that fear him, and delivereth them."⁴³²

Embora longo, o trecho é bastante revelador do pensamento missionário. Aquilo que era considerado simples superstição acabou causando muito medo, por meio de uma atuação "verdadeira". *Kanaima* a teria atacado, mas poderia ser o próprio *Satanás*. Diante dessas manifestações sobrenaturais, ela orou e ficou com sua filha e com duas meninas da aldeia, que estavam apavoradas. Como era de se esperar pelo discurso missionário, Deus a teria livrado daquele perigo. Por isso, em alguns momentos, *Kanaima* é associado ao próprio *Satanás*, a quem Jesus se opõe na batalha do bem contra o mal, que também existiria nas aldeias. Assim como em relatos de outros missionários adventistas, como Fernando Stahl, também os Cott possuem histórias de anjos que os protegiam em momentos de perigo.

4.4. A difusão do adventismo entre grupos Pemom.

Três anos de atividade missionária culminaram no primeiro batismo realizado por Alfred Cott. No dia 9 de agosto de 1930, Cott batizou nove índios, entre eles chefe André, de Akurima. Segundo Betty, o batismo de André foi emocionante para os missionários, pois finalmente havia frutos do esforço de Davis. O chefe indígena teria dito que deixaria de usar adornos e não aceitaria mais a influência de *Satanás*.⁴³³ O batismo era uma etapa importante, pois agora formalmente os adventistas possuíam conversos entre os índios.

Andre, the chief of the settlement of Acurima, is now a baptized believer. Until quite recently he had two wives, but he has solved this problem, and is now living alone with his original wife in a new hut which he is just completing. Before leaving the water, Andre made a confession of his past wicked life, but said that now all was changed, and that in the

⁴³² *ibid.*, p. 118 e 119.

⁴³³ *ibid.*, p. 191.

future he would be faithful. Shambai, a convert of Elder Davis's, as he rose from the water, pushed it away with his hand, telling Satan that he did not want him any more.⁴³⁴

Entre julho e setembro de 1930, os três casais missionários visitaram vinte e oito aldeias, encontrando novas oportunidades para pregarem a mensagem adventista.⁴³⁵ Além dos missionários, havia também pregadores entre os índios, que viajavam para aldeias da região pregando, a seu modo, os ensinamentos da missão. No final do ano, onze igrejas estavam em construção, e havia cerca de 1100 pessoas, vistas como potenciais membros batizados, freqüentando treze Escolas Sabatinas. Pequenas escolas eram mantidas. Orientações sobre higiene, nos moldes da tradição adventista, eram sempre feitas, e registrou-se o tratamento de mais de 4000 doentes.⁴³⁶

Há uma história que foi muito divulgada no meio adventista, e se tornou a mais popular a respeito dos “*Davis Indians*”. Inicialmente, o relato foi feito por Joseph Gonsalves, que realizou uma viagem de Akurima até Wanapupai, que estaria no lado Venezuelano, de acordo com texto de Alfred Cott. Em visita a essa aldeia, Gonsalves teria ouvido a história de um falecido chefe indígena, que muitos anos atrás teria recebido “revelações” de Deus por meio de “sonhos” e “visões”, e que teria ensinado aos índios o que havia aprendido. Os Cott fizeram planos para conhecer esses índios, e foram acompanhados por Francisco, de Akurima.

Os índios teriam recebido o casal missionário com alegria. A explicação que Betty Cott apresenta, em síntese, é a seguinte: um chefe indígena recebeu uma visão, onde um anjo teria aparecido, falando em sua língua. O anjo descreveu os sete dias da criação e a entrada do pecado no mundo. Revelou elementos da história da redenção, envolvendo sua morte e ressurreição, até a formação da nova terra. Orientou o chefe indígena a seguir os dez mandamentos, incluindo o sábado, e a ensinar esses princípios ao seu povo. Além disso, fez uma profecia: missionários viriam às aldeias da região com um livro preto. Este livro confirmaria os ensinamentos recebidos em visão.⁴³⁷

Outro aspecto que deixou os missionários surpresos foi seu conhecimento da língua inglesa. Quando questionados sobre onde conseguiram aprender certas palavras, os índios

⁴³⁴ COTT, Alfred. *First Fruit From Mt. Roraima*. In: RH, January 29, 1931, p. 19

⁴³⁵ GREENLEAF, Floyd. op. cit., Vol. I, p. 333.

⁴³⁶ *ibid.*, p. 335 e 336.

⁴³⁷ COTT, Betty. op. cit., 1969, p. 173-179.

diziam que Owka, o profeta que teria recebido as revelações, ensinara-os. “*They were very quite familiar with such English Bible terms as ‘Holy Bible, Halleluja, New Jerusalem, Holy Spirit, body is the temple, Jesus, heavenly Father, great light, Satan, sorrow, and trial.’ We had a commom ground of communication as far as Bible knowledge was concerned.*”⁴³⁸ De fato, havia pontes de comunicação entre os missionários e os índios. Inclusive se falou da maneira como Owka teria recebido as “visões”: de forma estática, sem se mover, da forma como os adventistas acreditam que Ellen White recebera suas “visões”. Além disso, Owka teria visto o céu, e não gostaria de voltar à Terra. Da mesma forma, Ellen White escreveu sobre uma “visão” que teve, em que diz ter ido até o Céu, conduzida por um anjo, e também não queria voltar à Terra.

Segundo Betty, quem contou essa história foi Promi, filho de Owka. Os índios não sabiam quando esse relato da visão começou, mas para os adventistas foi por volta de 1902, pois eles calcularam que os adultos da aldeia eram crianças quando Owka começara a ensinar o povo. O primeiro texto na *Review* que fala de Owka apareceu em 29 de janeiro de 1931, e é uma carta que Betty enviou a W. R. Elliot, da União. Na introdução, Elliot escreveu que o crescimento das atividades missionárias entre os índios demanda dinheiro, o que já era um apelo para que doações fossem feitas.

Segundo a carta, Promi contara que Owka tinha três esposas, mas abandonou duas após as “revelações”. Ele se tornou um “verdadeiro profeta” e uma “grande luz” para seu povo. Aliás, acreditava-se que o nome Owka havia sido dado por um anjo, e significava “Luz”. Depois de verificar os hábitos desse povo, incluindo cuidado com a saúde, tratamentos hidroterápicos, entre outros, os Cott deduziram que somente uma revelação especial os deixaria naquelas condições. Madeline, uma índia da aldeia, teria ficado satisfeita com a chegada dos missionários.

Madeline said, "I am so happy that everything has come true that Owka prophesied, for he told us hat English missionaries would come to us with very big pictures in my day, and truly it has happened."

It was a great pleasure for me to listen to Madeline as she told many details of the truth that the angel had given to Owka in his visions. The Indians still sing the songs that he taught them and which he said the angel gave him. Some of these songs have English words.⁴³⁹

⁴³⁸ *ibid.*, p. 174.

⁴³⁹ COTT, Betty. *Mount Roraima Mission*. In: RH, January 29, 1931, p. 20.

Quando os Cott chegaram nessa aldeia, o chefe indígena que teria recebido visões já estava morto. Os moradores da aldeia teriam contado aos Cott que Owka foi envenenado, por volta de 1924, mas permaneceu fiel até o fim de sua vida. Porém, a história do livro preto ainda estaria na memória dos índios.⁴⁴⁰ No meio adventista, cristalizou-se a idéia de que o próprio pastor Davis teria ouvido essa história das visões e do livro preto. Porém, pela leitura de seu diário, não há comprovação disso. A história do sonho do chefe indígena se tornou um mito entre os adventistas. Não se tratou da possibilidade desses relatos de sonhos e visões terem começado após as pregações de Davis, ou mesmo serem resultado de contatos de grupos indígenas no litoral da Guiana. De qualquer maneira, não há dúvida da influência do profetismo do *Aleluia* nessa aldeia, inclusive com cantos em que aparecem palavras em inglês. Independente das explicações para esses fatos, os missionários estavam convictos de que Deus estava intervindo “miraculosamente” nestas experiências.

Pesquisas antropológicas a partir dos anos 50 revelaram aspectos interessantes sobre esses movimentos proféticos, conforme foi relatado no início deste capítulo. Neste caso, porém, relevância maior é dada a Owka. As práticas do *Aleluia* circulavam por várias aldeias, por meio daquilo que Audrey Colson chamou de “Rotas de Conhecimento”. Os caminhos para o Monte Roraima e as áreas adjacentes eram rotas naturais do *Aleluia*. Havia sempre intercâmbios entre as diferentes localidades, visitas e casamentos entre as aldeias, curiosidade natural, desejo de viajar e a reputação de certos líderes que atraíam visitantes.

O grande iniciador do *Aleluia* entre os Macuxi foi Bichiwung, e um dos que recebeu sua influência foi Abel, o primeiro profeta dos Akawaio, que construiu uma igreja na aldeia Amokokupai. Segundo a tradição oral de diversos grupos, Owka conheceu Amokokupai por meio de um outro profeta, conhecido como Krai.⁴⁴¹

Owka fundou Wanapupai, onde também morreu. Criou nessa aldeia uma igreja *Aleluia*, e começou sua carreira como profeta, recebendo “sonhos” e “visões”, à semelhança de todos os outros anteriormente mencionados. Há evidências de que teria ensinado a seu povo várias práticas cristãs, incluindo orações, cantos, proibição de bebidas, entre outras coisas.⁴⁴² Um pastor adventista, que visitou a aldeia em 1932, escreveu um texto onde afirmou que Owka derivou seu conhecimento de seu irmão mais jovem, que era

⁴⁴⁰ id., *A fulfillment of Joel 2: 28, 29*. In: RH July 28, 1932.

⁴⁴¹ BUTT COLSON, A. op. cit., 1985, p.129.

⁴⁴² id., op. cit., 1960, p. 99.

um adventista que vivia na costa da Guiana. Os dois homens teriam discutido os ensinamentos adventistas quando o mais novo visitou seu povo no interior.⁴⁴³ Essa hipótese, fundamental para este estudo, não aparece na *Review and Herald*, e nunca foi divulgada nos livros denominacionais. O mito dos sonhos e visões permaneceu nas histórias sobre os “*Davis Indians*”. O cruzamento de informações sobre Owka dá evidências de que suas profecias na verdade eram baseadas em diferentes experiências que ele tivera.

Talvez o aspecto mais peculiar dos ensinamentos de Owka refere-se à guarda do sábado pelos índios. Essa é uma marca distintiva da IASD, e por isso causou tamanha impressão nos missionários. Um texto de fevereiro de 1927 publicado na *Review*, escrito pelo superintendente dos trabalhos da Igreja na Guiana, diz que havia informações de que os índios já guardavam o sábado.

The Indians in the vicinity of Mt. Roraima continue to plead earnestly that a mission and school be established among them. We have recently learned that these Indians had some knowledge of the truth before Elder Davis visited them more than fifteen years ago. One of their number had been to the coast, and had learned to read. After returning to Mt. Roraima, through reading the Bible he became convinced that the seventh day is the Sabbath, and proclaimed the truth among the Indians.⁴⁴⁴

Dessa forma, algumas questões ficam em aberto: grupos indígenas sabiam da doutrina do sábado antes da viagem de Davis, em 1911? Teria sido a influência de Davis? Talvez influência da viagem de Baxter e Sutton, em 1925? Ou seria verdadeira a hipótese de Carscallen, de que Awka tinha um irmão ou conhecido adventista na costa da Guiana? Enfim, são questões em aberto, mas que representam muito no pensamento adventista.

O ano de 1930 foi de muito sucesso na perspectiva dos missionários. Houve expansão das missões e um grande interesse entre os índios. Além disso, a história de Owka deu mais suporte simbólico para o projeto. Mas em 1931 surgiram problemas. A presença adventista em Akurima chamou a atenção das autoridades venezuelanas, e a ordem franciscana denunciou os missionários ao Ministério de Relações Interiores. A partir disto, foi criada uma Inspeção de Fronteiras, com sede em Santa Elena de Uairén, para onde foi

⁴⁴³ GREENLEAF, Floyd. op. cit., Vol. I, p. 335. O texto de A. A. Carscallen, mencionado por Greenleaf, infelizmente não foi encontrado. Ele não foi publicado na *Review and Herald*, e sim numa revista de alcance menor.

⁴⁴⁴ BABCOCK, D. C. *Our Work in British Guiana*. In: RH, February 12, 1927.

enviado um destacamento militar. Além disso, os missionários franciscanos buscaram estender sua influência sobre toda a região. Com isso, foi determinada a expulsão dos Cott do território venezuelano.⁴⁴⁵

A partir dessa medida, o governo estava proibindo a presença de missões dirigidas por estrangeiros. A catequese dos índios ficou sob responsabilidade franciscana, que fundou várias missões neste território. Porém, os índios que estiveram com os Cott ofereceram grande resistência aos missionários católicos, de maneira que a aldeia de Akurima, que contava com aproximadamente 900 pessoas, foi desfeita. A prática dos cultos adventistas foi mantida por diversos grupos, mesmo sem a presença dos missionários. O próprio André, líder de Akurima, teria sido vítima da violência dos militares, que o prenderam por alguns dias em um galinheiro, sem comida.⁴⁴⁶

No momento em que a expulsão foi determinada, os Cott não estariam em Akurima, mas em Trinidad, descansando das reuniões de um encontro da União, segundo Betty. Em relatos que ela teria ouvido depois, André foi espancado, justamente por ser o líder da aldeia, e considerado fiel adventista. Outros teriam sido ameaçados, um deles com uma faca. Entretanto, um dos soldados presentes questionou o tratamento dado aos índios, o que estaria contrariando as ordens superiores. Alguns seguiram para a região do Kamarang, na Guiana Inglesa, e finalmente em Paruima e Sukabi, onde, segundo Betty, iniciariam nova vida.⁴⁴⁷

Quanto a Francisco e André, ambos fizeram viagens missionárias na Venezuela, já que apenas dois padres teriam sido encarregados de visitar trinta e cinco grupos. Assim, era relativamente fácil para os dois “missionários indígenas” seguirem por entre as aldeias. Um dia, porém, Francisco foi preso por autoridades da região. Segundo Betty, alguns índios foram até as autoridades venezuelanas e ameaçaram que se Francisco não fosse solto eles envenenariam os padres. Segundo Betty, esses índios não seriam adventistas, o que é de se suspeitar. Assumir que índios adventistas estivessem ameaçando envenenar alguém pareceria estranho, mas, por fim, Francisco foi liberto.⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ ANDRELLO, Geraldo. op. cit., 1993, p. 131 e 132.

⁴⁴⁶ *ibid.*, p. 133 e 134

⁴⁴⁷ COTT, Betty. op. cit., 1969, p. 222 e 223.

⁴⁴⁸ *ibid.*, p. 224.

A proibição das atividades na Venezuela trouxe à administração da Igreja uma discussão sobre aspectos específicos do local da missão. Geralmente, os adventistas procuram manter boas relações com as autoridades dos países onde atuam. No caso, para muitos adventistas, as atividades dos Cott eram realizadas na Guiana Inglesa. O fato de sempre se falar em “*Davis Indians*” e “Monte Roraima” trazia confusão sobre os verdadeiros locais onde tudo acontecia. Apesar disso, os Cott sempre deixaram claro que Akurima era em território venezuelano. Esse descuido, porém, foi fatal para a missão.

A administração da IASD da *East Caribbean Union* decidiu que os missionários deveriam formar nova missão na região onde os índios haviam buscado refúgio. Assim, os Cott foram para Sukabi, na Guiana Inglesa, onde muitos índios de Akurima já os esperavam. Após um período no local, Alfred batizou alguns daqueles que já conheciam o adventismo de Akurima. Abe, um dos jovens batizados, decidiu partir para uma viagem missionária. Segundo Betty, de forma espontânea ele levou trechos da Bíblia em Akawaio e figuras bíblicas. A história que ele mais gostava, segundo a autora, era a de Jacó, que por meio de um sonho viu anjos descenderem de escadas do Céu, uma história bíblica que fazia sentido para esses índios.⁴⁴⁹

Em Sukabi, Betty teve complicações de saúde, e em maio de 1931 foi levada a Georgetown, de onde partiu para tratamento na Califórnia. Ela sofreu uma cirurgia e teve um longo período de repouso. Novamente tiveram que se afastar das atividades missionárias. Nesse intervalo, discutiu-se mais uma vez os problemas financeiros da IASD no período. Em todos os níveis de organização, a Igreja sofria os efeitos da crise de 29. Em relação à missão dos “*Davis Indians*”, mais uma oferta de um doador voluntário dos Estados Unidos contribuiu para a continuidade dos trabalhos. Mesmo assim, perdeu-se muito dos recursos que eram destinados à missão.

Os Cott retornaram para a Guiana em 1932, agora em parceria com A. A. Carscallen. Alfred fez novas viagens para o interior do país. Em agosto desse ano, o pastor Elliot, da União, informou que havia organizado duas igrejas, com 21 membros em Paruima, no Alto Kamarang, e 17 membros em Kurupung. Estas duas igrejas, combinadas com os membros batizados provenientes de Akurima, totalizaram 53 membros batizados entre os “*Davis Indians*”. Dois anos depois, ele declarou 112 membros batizados. Os

⁴⁴⁹ *ibid.*, p. 233.

trabalhos nessa região, porém, tiveram suas dificuldades, sobretudo por que havia lideranças nativas que se opunham aos missionários. Segundo Cott, entre os Akawaio, havia falsos mestres, que atrapalhavam a obra.⁴⁵⁰ De fato, Butt Colson reporta que na região do Kamarang existiam lideranças que se opunham aos adventistas, e até mesmo ensinavam a população a jogar fora seus papéis. Rejeitava-se, dessa forma, a autoridade dos missionários, embora sua mensagem fizesse sentido e fosse até mesmo apropriada pelos índios.⁴⁵¹ Entre os Akawaio, o *Aleluia* é praticado até os dias de hoje.

Enquanto isso, os pregadores indígenas continuavam suas atividades na Venezuela, onde ainda os missionários adventistas estavam proibidos de entrar. Em seu primeiro livro, publicado em 1936, Betty apresentou uma carta que teria sido escrita por Francisco, mas sem data. O conteúdo mostra as atividades que ele realizava, e seu carinho pelos Cott:

“Dear Papa Cott:

I am doing missionary work at Amataimota, and another time I hope to go elsewhere to a great distance, and when Mamma Cott comes I will like to report my work to her. Then if no permission is granted for you to return, I hope to tell you of the work when we meet in heaven.

Today the _____ are here, but I am not to go contrary to God’s will. I hope to keep God’s commandments forever.

When the enemies come again, I know I would have to suffer by not doing their requirements; but I prefer to do that than to follow their religion. I know that all of us must suffer as God’s people, but in heaven all will be over.

Papa Cott, I am thinking that if you can come here again, I will be glad to come down to Chenapowu to meet you there; and I know you will not forget to bring some clothes and other things for us, for I may be in great want then.

I must say how I love all our missionary people, yourself, Mamma Cott, Mr. And Mrs. Gosalves, and all the others. I am praying to God to help that you people will have the opportunity of visiting us again.

Please read this letter to all the people in the church there, and to Papa Elliot.

May God be with you all.

Your brother in the Lord Jesus,

Francisco”⁴⁵²

Quando os missionários voltaram para a Guiana, em 1932, Francisco, filho do chefe André, permaneceu na missão em Sukabi, por cerca de quatorze anos. No entanto, decidiu retornar para a região de Akurima, na Venezuela, onde havia a missão católica de Santa

⁴⁵⁰ COTT, Betty. *With the Indians of the Kamarang*. In: RH, October 12, 1933, p. 12 e 13

⁴⁵¹ BUTT COLSON, A. op. cit., 1960, p. 99.

⁴⁵² COTT, Betty. op. cit., 1936, p. 89

Elena em funcionamento. Reunindo vários índios que não haviam aceitado o catolicismo, fundou a aldeia de Maurak, ao sul da missão católica. A igreja formada em Maurak se tornou uma espécie de centro do adventismo para os índios.⁴⁵³

A partir de Maurak, muitos índios se deslocavam para a Guiana Inglesa para serem batizados pelos pastores adventistas. Era uma viagem de mais de dez dias de caminhada. Além disso, o batismo representava muito para os grupos indígenas, pois os xamãs eram responsáveis pelas curas das doenças que atingiam as pessoas, e o batismo seria uma espécie de prevenção contra espíritos maus que provocavam doenças.⁴⁵⁴

O trabalho de Andrello é fundamental para verificar como os índios ressignificavam muitas das mensagens que ouviam, de acordo com seus referenciais cosmológicos. Por exemplo, muitos dos pregadores índios, influenciados pelos Cott, davam ênfase em suas mensagens a um caminho que ligava a terra ao céu, através do qual as almas dos mortos buscariam alcançar o “bom lugar” que anunciavam. (Talvez seja por isso que Abe, o missionário índio que Betty apresentou em seu livro, gostasse tanto da história de Jacó, onde uma escada ligava a terra ao céu). Este caminho apresentava vários obstáculos, que deveriam ser transpostos. Segundo um informante de Andrello, a viagem seria realizada pela alma de uma pessoa logo após sua morte, o que contrariava a doutrina adventista de que o ser humano fica sem consciência na morte, até a volta de Jesus.

Os pregadores índios davam muita importância a livros, papéis e sobretudo à Bíblia, pois esta trazia palavras que evocavam principalmente um lugar a ser conquistado no céu. Havia variações no que se descrevia sobre o caminho que levava ao céu, com muitos elementos da cosmologia tradicional indígena. Em relação aos papéis, assim como diversos outros objetos, poderiam dessa forma ser desvinculados de quem os produziu, circular independentemente destes, inserir-se em novos contextos e ser submetidos a complexas transformações de significado e valor.

Segundo Andrello, a expansão do *Aleluia* entre os Pemom, principalmente os Taurepang, assumiu novas formas à medida que se mesclava com a pregação adventista. Assim, do ponto de vista de alguns grupos indígenas, o *Aleluia* transmitido pelos Macuxi, e o adventismo dos missionários, tratavam do mesmo objeto, falavam do mesmo lugar no

⁴⁵³ ANDRELLO, Geraldo. op. cit., 1993, p. 148.

⁴⁵⁴ *ibid.*, p. 159.

céu. Além disso, as idéias a respeito de sonhos e visões faziam muito sentido entre todos, índios e missionários.

4.5. Desdobramentos da missão adventista.

Os Cott permaneceram na Guiana até 1935, quando retornaram finalmente aos Estados Unidos, deixando Joseph Gonsalves e sua esposa. Em 1937, A. A. Carscallen se mudou para Waramadong, nova missão, e se tornou diretor da chamada “*Roraima Indian Mission District*”, responsável pelas áreas onde havia presença adventista. Com ele veio R. E. Brooks, que se dirigiu a Paruima. As escolas dessas missões estiveram em permanente atividade, ensinando além do inglês, costura e técnicas agrícolas.

Brooks recebeu um preparo em enfermagem, mas isso não foi suficiente para evitar cerca de quarenta mortes em Paruima, em março de 1941. Cerca de metade desses mortos eram crianças, e na missão havia no total cerca de 300 pessoas.⁴⁵⁵

Havia a esperança de que os trabalhos da igreja pudessem ser retomados na Venezuela. Nos periódicos adventistas, falava-se em 1500 índios que estariam guardando o sábado, mas sem ligação com a organização adventista. Eles estariam esperando pelos missionários.⁴⁵⁶

C. B. Sutton, que havia realizado a viagem de 1925 com Baxter para o interior, era em 1942 presidente da *Guiana Conference*, e viajou em agosto desse ano para as missões adventistas na Guiana. Suas impressões dessa nova viagem, publicadas no texto de Andross, mostram o projeto “civilizador” e “modernizador” do adventismo. Em matéria de capa da *Review and Herald*, Sutton registrou:

A great change has taken place among the indians of the Mt. Roraima district since W. E. Baxter and I visited them seventeen years ago. At that time we found them without any clothing and all completely illiterate, with a very vague idea of what God required of them. My heart was overjoyed as I sat in the Sabbath school at Paruima, where Brother and Sister Brooks are conducting a mission. There were gathered before us 270 Indians 'clothed, and in [their] right mind,' singing the songs of the message. One of these Indian boys came forward and reviewed the Sabbath school; another came up to the front and taught the lesson. Following this, four of the

⁴⁵⁵ BROOKS, R. E. *Fever Epidemic at Mount Roraima Mission*. In: RH, May 8, 1941, p. 24

⁴⁵⁶ (Sem Autor), *Doors of Opportunity*. In: RH, August, 27, 1942.

young people sang a beautiful quartet - 'I Want to See Jesus, Don't You?' It surely was an inspiring service.⁴⁵⁷

A partir do incentivo de Sutton, dois jovens índios foram escolhidos para estudarem no *Caribbean Training College* em Trinidad, para serem preparados como professores de seu povo.

Nesse sentido, assim como ocorria no Peru na mesma época, os adventistas agiam como agentes de “modernização”, e colaboravam com políticas de integração do índio à sociedade nacional. Na perspectiva adventista, os índios estariam nas “trevas” da “superstição” e “paganismo”, e deveriam ser tirados dessa condição pelos missionários.

Em 1947, os adventistas publicaram um livro sobre a História da Igreja na Divisão Inter Americana, e incluíram em um capítulo a história dos “*Davis Indians*”. O autor, Wesley Amundsen, apresenta novamente a história de Owka e o conteúdo das revelações que ele teria recebido. No entanto, introduz um elemento novo: essas revelações teriam acontecido antes da viagem de Ovid Davis, e os índios estariam aguardando a chegada de um homem carregando um livro preto, a Bíblia.⁴⁵⁸

Essa releitura das visões de Owka dava mais legitimidade ao adventismo, pois criavam um teor sobrenatural para a viagem de Davis. Em nenhum momento do diário do missionário há qualquer indício de visões ou sonhos. No entanto, a versão adventista tradicional, que perdura até hoje, diz que o próprio Davis era o homem da profecia de Owka. Exceções a essa interpretação existem entre os mais eruditos, mas popularmente prevalece a idéia que aparece no livro de Amundsen. Em nenhum livro adventista se questionam os movimentos proféticos que já existiam antes da chegada do adventismo. No máximo, se reconhece que os primeiros adventistas a ouvirem sobre as revelações de Owka foram Gonsalves e Cott.

Houve crescimento nas missões adventistas na Guiana, durante a década de 1940. Em 1949, relatórios apresentavam cerca de 400 membros batizados nas missões, e esses números deveriam incluir alguns dos grupos do lado venezuelano. Em 1949, o novo presidente da união adventista da região, R. H. Pierson, viajou para a Missão Roraima para conduzir uma tradicional “reunião campal” com os índios. Essas reuniões eram comuns

⁴⁵⁷ ANDROSS, E. E. *The “Davis” Indians*. In: RH, February 11, 1943, p. 1.

⁴⁵⁸ AMUNDSEN, Wesley. *The Advent Message in Inter-America*. Takoma Park, Md.: Review and Herald Publishing Association, 1947, p. 123 a 125.

entre os adventistas, e aconteciam quando um pastor de fora da região vinha para pregar por alguns dias, ou semanas, reunindo igrejas de regiões próximas. Dezenas de pessoas vieram de regiões distantes para participarem das reuniões, que tinham também a presença de J. O Emmerson, tesoureiro da União, e N. A. Prendas, Diretor da Escola Sabatina da *Guiana Conference*. Os sermões foram traduzidos pelos dois rapazes que haviam sido enviados para estudar fora.⁴⁵⁹

Pierson e Emmerson escreveram um livro, que foi publicado em 1953.⁴⁶⁰ Diversas expressões ainda permaneciam nas publicações adventistas sobre os índios, como “primitivos e amáveis filhos da floresta”. Esse tipo de *representação* era divulgada pelas revistas e livros denominacionais. O livro também esclarece que o próprio governo da Guiana apoiava as iniciativas adventistas, pois estas eram sem dúvida agentes de modernização e integração regional. Os índios eram estimulados a realizarem atividades produtivas para venda e manutenção das missões.⁴⁶¹

Um capítulo, particularmente, trata de sonhos e visões. A finalidade é reproduzir a história que já havia circulado entre os adventistas, sobre as revelações a Owka. Eles afirmam que nenhum missionário cristão havia penetrado as florestas, e a presença de ensinamentos adventistas entre os índios era um milagre. “*How the God of heaven finally brought the adventist message to them is one of the miracles of modern missions. No preacher came first, not even a colporteur with the printed page.*”⁴⁶² Ou eles desconheciam ou ignoravam as várias missões cristãs que atuaram no interior da Guiana. Segundo os autores, os índios estariam “ansiosos” aguardando o homem do livro preto, segundo a profecia que teria sido dada ao chefe indígena. Os autores deduzem como o missionário foi recebido: “*How happy they were to meet the man with the black book and to hear his stories and instruction!*”⁴⁶³

Quanto aos índios do lado venezuelano, apenas em 1957 os missionários adventistas puderam efetivamente entrar no território, pois uma nova constituição no país garantia liberdade de culto. Nessa ocasião, os novos missionários chegaram de Caracas à aldeia de

⁴⁵⁹ GREENLEAF, Floyd. *The Seventh-Day Church in Latin America and the Caribbean. Bear the news to every land*. Vol. 2. Berrien Springs Michigan: Andrews University Press, 1992. p. 175.

⁴⁶⁰ PIERSON, Robert H. *Paddles over the Kamarang: the story of the Davis Indians*. Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1953.

⁴⁶¹ *ibid.*, p. 26

⁴⁶² *ibid.*, p. 31

⁴⁶³ *ibid.*, p. 34

Apoipo, cujos moradores também eram adeptos do adventismo, seriam recebidos pelos Taurepang dali e pelos da aldeia de Maurak. Com os missionários, chegou uma maior ortodoxia da doutrina, que até então se mantinha sob a liderança dos próprios índios.⁴⁶⁴

A influência adventista sobre os Pemom, sobretudo Taurepang, continua até os dias de hoje.⁴⁶⁵ As missões entre os índios, a partir do projeto inicial dos adventistas, tiveram muita publicidade no meio adventista. A partir da década de 1970, essa publicidade diminuiu, e acabou perdendo a atenção proeminente que tinha nas décadas iniciais. O espaço tradicional desses grupos não segue as fronteiras dos países, muito menos as fronteiras administrativas da IASD. Dessa maneira, atualmente existem remanescentes dos “*Davis Indians*” na Guiana, Venezuela e Brasil, no Estado de Roraima.

Nos Estados Unidos, o último livro sobre os “*Davis Indians*” foi publicado em 1987.⁴⁶⁶ Pertence à coleção “*Hall of Faith Series*”, a mesma que publicou a biografia de Fernando Stahl e Leo Halliwell, entre outros pioneiros adventistas. A autora se baseou em textos da *Review* e nos livros publicados pelos missionários, além do diário de Davis. A finalidade foi apresentar uma biografia de Ovid Elbert Davis, sobretudo os dias que ele descreve em seu diário. É um livro voltado a um público jovem, para exaltar os feitos do missionário e estimular outros no trabalho da Igreja. Na introdução, ela esclarece que os diálogos entre os personagens foram criados a partir de uma “imaginação santificada”, que ela pediu a Deus em oração. Além disso, ela diz que sua intenção não é fazer daquele texto um estudo histórico. Acompanha o livro uma fita cassete, com uma narração sobre a viagem de Davis, para ilustrar a história.

De fato, o diário de Davis é muito pequeno, e não esclarece detalhes sobre sua viagem, sobre as conversas que teve e sobre outros aspectos que aparecem no livro, criados pela autora. No entanto, ela reforça uma forte *representação* sobre o mito do chefe indígena que teve visões, Owka, da mesma forma que Amundsen e Pierson haviam feito. Aliás, acrescenta alguns aspectos curiosos. Sua narrativa mostra que em Georgetown havia

⁴⁶⁴ ANDRELLO, Geraldo. op. cit., 1993, p. 151.

⁴⁶⁵ “Na década de 70, a Igreja Adventista Venezuelana implantou uma grande escola na aldeia Maurak, para onde afluíam inúmeros estudantes de toda a Venezuela, ali permanecendo em regime de internato. Os 1500 Taurepang ali residentes conviviam mais intimamente com os missionários, mas nas outras quatro pequenas aldeias em território venezuelano, bem como nas outras três atualmente estabelecidas no Brasil, onde o adventismo é praticado, a vida religiosa era inteiramente comandada pelos *ekamanin*.” Os *ekamanin* seriam lideranças espirituais entre os próprios Taurepang. ANDRELLO, Geraldo. op. cit., 1999, p. 297.

⁴⁶⁶ LANTRY, Eileen. *Jungle Adventurer*. Boise, ID: Pacific Press Publishing Association, 1987.

notícias de que um chefe indígena pedia a visita de um homem com um livro preto, para ensinar seu povo. Davis teria até sonhado com essa história:

Elder Davis remembered how these urgente requests for help had kept him awake at night. Had God sent an angel to the chief of this tribe with a personal message for him? Was he chosen for this mission? Often when he fell asleep, Elder Davis dreamed of the chief. He'd see him with his hands stretched out, pleading with his eyes. "Please come!" he would say. "The angel said you'd teach my people from the black Book." Then in his dream Elder Davis would see the old chief's eyes fill with tears as he sobbed, "Please come soon before I die."⁴⁶⁷

No caminho da viagem, enquanto estava com Dinklage, teria encontrado índios com nomes bíblicos, e isso o teria surpreendido. "*Como é possível índios com nomes bíblicos, numa terra sem presença missionária?*"⁴⁶⁸ A autora desconhecia ou ignorava completamente as diversas influências que os índios recebiam da costa da Guiana.

Antes de chegar na aldeia de Jeremiah, Davis teria se reunido com alguns índios, que ficaram maravilhados ao encontrarem o livro preto, a Bíblia. Explicaram a Davis, por meio de um intérprete, toda a história de Owka, da forma como foi contada inicialmente pelos Cott. É como se Davis estivesse se dirigindo para a aldeia onde as visões teriam acontecido. Na narrativa de Lantry, Davis ficou estupefato. Deus estaria agindo na vida daquele povo. E assim a história prossegue, com diálogos entre o missionário e os índios que encontrava, inclusive Jeremiah. Aliás, quando chegou à aldeia deste chefe, Davis teria encontrado tudo muito limpo, da mesma forma que a narrativa de Cott fala da visita que fizera à aldeia de Owka.

Embora sem pretensões de pesquisa histórica, parece que a narrativa de Lantry se baseou em muita "imaginação". Além do próprio Davis ter sonhos com o chefe indígena, toda a história de Owka, contada pelos Cott, foi transferida para a viagem de 1911, como já havia feito Amundsen em seu livro sobre a história do adventismo na Divisão Inter Americana.

Essas histórias reelaboradas não ficam apenas nos livros que admitem "usar a imaginação". Elas aparecem também em outros relatos, até os dias de hoje. Bob Norton, piloto missionário adventista na Venezuela, disponibilizou uma mensagem com um relato

⁴⁶⁷ *ibid.*, p. 11.

⁴⁶⁸ *ibid.*, p. 14.

de quatro páginas sobre as origens dos “*Davis Indians*”.⁴⁶⁹ Embora ele não diga quem é o autor do texto, aparecem as mesmas narrativas de que Davis era o homem do livro preto, que os índios aguardavam. Naturalmente, novas informações são adicionadas, ampliando mais ainda o mito. Aliás, nesse texto, o próprio Francisco teve visões, e outros índios também. Há um *website* que apresenta o trabalho missionário na Guiana entre os índios, tanto com missionários permanentes como com visitantes, seja dos Estados Unidos ou do Brasil, onde é possível encontrar fotos recentes de Paruima.⁴⁷⁰

No Brasil, porém, as publicações adventistas praticamente não mencionam essa história, talvez por ser um projeto que ocorreu na Divisão Inter Americana. Duas aldeias, Sorocaima e Macaiapang, formaram-se na década de 60, a partir de uma transferência da Venezuela, para um local antigamente habitado pelos Taurepang. Os mais velhos chegaram de Maurak, uma aldeia que havia sido formada por índios que se declaravam adventistas. Em recenseamento realizado em 1989, a população dessas duas aldeias era, respectivamente, de 71 e 90 pessoas. Esses números representam a média populacional das demais aldeias Taurepang em Roraima. A pesquisa de campo de Andreello foi realizada nessas duas aldeias, onde a população se declarava adventista, herdeira, portanto, dos “*Davis Indians*”. A população mais velha relatou diversas histórias sobre seus antepassados e sobre os missionários adventistas.⁴⁷¹

A conversão desses grupos ao adventismo pode sugerir uma transformação imposta por missionários. Porém, segundo Geraldo Andreello, na perspectiva indígena, existe uma outra lógica, em que além de transformações, existem permanências em relação ao passado indígena.⁴⁷² Ocorre o que diz Robin Wright, ao tratar da compreensão dos processos e múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas:

É notável a construção de *cosmologias de conversão*, ou seja, a resignificação das noções de espaço e tempo no universo nativo em contato com o cristianismo. Esse processo assume diversas dimensões, desde a mais simples inclusão de entidades do cristianismo nas estruturas do cosmos, ou a produção de uma mistura de divindades e espíritos de diversas tradições (católica, protestante, nativa), até os processos mais complexos de resignificação dos tempos primordiais e da escatologia.⁴⁷³

⁴⁶⁹ E-mail de Bob Norton, enviado dia 18/12/2005.

⁴⁷⁰ <http://www.tagnet.org/gma/index.htm>, consultado em 20/01/2006.

⁴⁷¹ ANDREELLO, Andreello. *op. cit.*, 1993, p. 13.

⁴⁷² *id.*, *op. cit.*, 1999, p. 304.

⁴⁷³ WRIGHT, Robin.. (org.) *Transformando os Deuses (Volume II): Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004., p. 24.

Entre os adventistas, a recepção favorável entre os índios foi interpretada como indício de que Deus, em sua providência, estava guiando o povo para que saísse de sua “escuridão espiritual”. As histórias de sonhos, visões e profetas entre os índios faziam bastante sentido para os adventistas, que possuem um forte apelo profético. A literatura missionária acabou reinterpretando os relatos, criando mitos que perduraram. Os escritos de missionários, tanto nas revistas e livros como nas cartas e diários, produziram um conjunto de *representações* que estimulou outros a se dedicarem a esse tipo de atividade, considerada missionária por excelência.

PARTE 3

MISSÃO NO ARAGUAIA: DISCURSO E PRÁTICA

CAPÍTULO 5

O ARAGUAIA E OS KARAJÁ COMO ALVO DO ADVENTISMO

5.1. Alvin Nathan Allen e um projeto para o Centro-Oeste.

No início dos anos 20, praticamente não havia uma igreja adventista no Estado de Goiás, embora existissem *interessados*, de acordo com informações de colportores. O primeiro batismo ocorreu em 1924, na cidade de Pires do Rio, com duas pessoas que conheceram a mensagem adventista por meio da revista *Atalaia*.⁴⁷⁴ Há algum tempo 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. Para acompanhá-lo, levou W. H. Willians, tesoureiro da Divisão, e juntos viajaram de Buenos Aires a Corumbá. Além desse trajeto, dois anos depois viajaram pelo Rio Amazonas, descrevendo populações que deveriam ser alvo das pregações adventistas, conforme foi apresentado no terceiro capítulo desta pesquisa. Entre outras coisas, Montgomery relatou a presença de diferentes povos indígenas em todos os percursos por onde passaram.⁴⁷⁵

Em 1924, a União Sul Brasileira recebeu de Goiás um pedido para que um pastor fosse realizar um batismo. O único missionário que havia na região era voluntário, isto é, não recebia um salário da Igreja, como os demais *obreiros*. Seu nome era Carlos Heinrich, médico que nasceu na Alemanha, e decidiu vir ao Brasil para ser um missionário de sustento próprio. A primeira nota a seu respeito numa publicação adventista diz que pretendia iniciar um trabalho missionário entre índios do interior de São Paulo.⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ PINHEIRO, Paulo. *Missão Carajás*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1994. p. 50.

⁴⁷⁵ GREENLEAF, Floyd. *The Seventh-Day Church in Latin America and the Caribbean. Let the earth hear his voice*. V. 1 Berrien Springs Michigan: Andrews University Press, 1992, p. 239 e 240. Uma espécie de diário sobre suas viagens foi publicada em 1961, com o título *Pioneering in South América* (RH, 9, 16, 23, 30 de março, 13, 20, 27 de março e 18,25 de maio de 1961)

⁴⁷⁶ RM, julho de 1920. Conhecendo os propósitos desta pesquisa, Guiomar José Toledo, secretaria da Associação Brasil Central da IASD, com sede em Goiânia, entrevistou Elza, uma das filhas de Carlos E. Heinrich, em junho de 2004, na cidade de Uruaçu (GO). Segundo informações fornecidas, Heinrich nasceu em Hannover – Alemanha - em 02 de julho de 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.

No estado de Goiás, Heinrich e sua família estiveram trabalhando na área médica e pregando a pessoas interessadas. Ele enviou informações sobre a região ao pastor Nels Neilsen, presidente da União Sul Brasileira, destacando o interesse de vários povos indígenas na formação de uma escola para seu povo. Em várias cartas Heinrich manifestou seu desejo de ver missionários entre os povos indígenas do Centro-Oeste brasileiro. Trechos de suas cartas foram publicadas na *Review and Herald*, e reproduzem a idéia de que os índios estavam “ansiosos” pela presença de missionários. Tal situação, para Heinrich, demonstrava sua “carência” de educação e do evangelho, que deveria ser suprida pela presença de missionários. Em carta de outubro de 1925, escreveu:

There is no doubt this interest satisfies my longings, and I thank our good Father for the privilege of carrying this clear light of truth to these souls. But that which rejoices my heart is that my great desire is being fulfilled. That is, to carry the message of the return of Jesus to the Indians of Brazil. all of the Cherentes also wished to prepare themselves for the coming of the Lord. Connected with the Cherentes are the Craos Indians on the border of the state of Maranhao, and these have the same desire as the Cherentes. They said: “We wish teachers to teach us and our children. We wish that all could hear this message.” Then they said sorrowfully. “But no one has any love for our people.”

Brother Neilsen, I now ask: Can it be that our people have any love for these souls? Can we send a teacher to them? Or is their interest only in the Indians of the Amazon and other places? We have designated a place on the Rio Tocantins where I am to meet with the Cherentes in the month of December, and I wish to give them a definitive reply.⁴⁷⁷

Não importa aqui saber se os índios disseram ou não o que Heinrich a eles atribuiu. Importa, contudo, saber que tipo de informação chegava aos líderes da União Sul Brasileira em São Paulo. O fato é que o século XX foi marcado pela difícil sobrevivência dos Xerente e Krahô junto a posseiros e fazendeiros que foram invadindo o pouco que restava de seu vasto território de ocupação tradicional. Diante da opressão, muitos realizavam longas viagens em busca de auxílio ou presentes. Para esta situação, Heinrich usou as “molduras” do adventismo para interpretar e divulgar o que via. Ou seja, o *outro* é apreendido a partir das próprias categorias culturais do missionário. Ele afirmou que todos os Xerente desejam se preparar para a vinda de Jesus. Esta é uma frase que visava produzir um impacto sobre a “urgência” de se enviar alguém para trabalhar com os índios. Mesmo que o pedido dos índios fosse por escolas, para que se tornassem melhor preparados para o contato com a

⁴⁷⁷ HEINRICH, Carlos. *Indian Work in Goyaz*. In: RH, April 28, 1927, p. 18.

sociedade nacional, ele foi apresentado como um desejo pela *mensagem*. Um forte apelo de Heinrich era o seguinte: “Teriam os adventistas amor por aquelas almas, a ponto de se dedicarem a ensiná-los a *verdade*?” O relato intenta produzir uma ação: alguém precisa ser enviado para o trabalho com os índios do Brasil Central.

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 Sul Americana: as ofertas dos Missionários Voluntários (MV) de 1926 seriam destinadas à *obra* entre os índios de Goiás. As 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. Assim, as revistas adventistas apelaram para que os MVs contribuíssem na evangelização de áreas ainda não alcançadas pela *civilização*.⁴⁷⁸ Neilsen se tornou um grande incentivador de doações em toda a União Sul Brasileira.

Além dos aspectos financeiros, havia a necessidade de alguém que pudesse assumir a tarefa como missionário. Em outros países já havia missões indígenas, como era o caso do Peru, onde os Stahl realizavam um trabalho de vasto alcance. No segundo semestre de 1926, o pastor Alvin Nathan Allen foi chamado para ser professor de Bíblia e Preparo Pastoral no CAB. Seu propósito, contudo, não era um colégio. Sua trajetória revela seu interesse por missões entre povos indígenas.

Alvin Nathan Allen⁴⁷⁹ (1880-1945) nasceu numa família adventista, e 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. Após o casamento, Allen foi para Honduras, onde os pais de Luella já atuavam como missionários. Além de ter feito um curso de Odontologia em Honduras, Allen colportou, lecionou e dirigiu reuniões evangelísticas, até 1907.

Nesse período, o casal tirou uma licença para estudar no *Washington Missionary College*, onde Allen pôde fazer cursos de aperfeiçoamento na área de saúde. Em 1908 foi

⁴⁷⁸ NEILSEN, N. P. *Os Indígenas de Goiás*. In: RM, julho de 1926, p. 10 e 11.

⁴⁷⁹ NEUFELD, Don F. (Ed.) *Seventh-day Adventist Encyclopedia*. Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, v.10 e v.11, 1996, verbete *Alvin Nathan Allen*.

enviado ao Peru como superintendente dos trabalhos adventistas recém implantados no país. É nesse período que começa seu interesse pela pregação entre índios. Trabalhou por um tempo com o missionário Fernando Stahl, conforme apresentado no terceiro capítulo desta tese.

Sua trajetória revela a influência de suas experiências no projeto para o Brasil. Além disso, as histórias de missões entre povos indígenas alimentaram em Allen a expectativa de trabalhar com os “aborígenes”, pois estes “respondiam” à pregação do evangelho com “rapidez”. Pelo menos foi assim entre os Aymara e Quechua, e também entre os Pemom. As correspondências de Allen com a sede mundial da Igreja revelam seu interesse pelo proselitismo entre indígenas.

Quando trabalhou no Peru, Allen se entusiasmou com o potencial evangelístico entre os povos dos Andes:

Have just had one of the most interesting experiences of my life. I refer to the work we have been able to do among the Indians. They are ready and ripe for the harvest, and are begging for someone to teach them the true faith. Over a hundred followed us for miles as we left them, and asked us with tears in their eyes to come again as soon as possible.⁴⁸⁰

Allen indicou Fernando Stahl para dedicação exclusiva ao trabalho entre os índios. Ambos estiveram em Plateria, e puderam verificar o interesse por escolas que existia entre os Aymara. As correspondências de Allen mostram que seu trabalho se concentrava em Lima, mas periodicamente visitava Plateria, onde estava Fernando Stahl. Informações sobre a missão eram sempre passadas para a liderança adventista em Takoma Park.

Depois de alguns anos de trabalho em Cuba, Allen voltou para os Estados Unidos. A partir de 1918, suas cartas para o pastor Spicer mostram que conhecia bem os relatos missionários sobre os índios. Como Fernando Stahl estava nos Andes, pensou em trabalhar entre os índios que Davis havia encontrado em 1911. Ninguém ainda pudera visitar a região após a morte de Davis, mas circulavam relatos de que os índios “chamavam” missionários. Em correspondência do dia 12 de outubro de 1918, Allen escreveu sobre os “*Davis Indians*”:

For some days I have been thinking of writing you. At the last West Indian Union (in the USA) meeting, I attended four years ago a strong appeal was presented by Elder E. C. Boger for help for the Indians of British Guiana. It seems that some years previous an Indian who could read bought a

⁴⁸⁰ Carta: A. N. Allen para W. A. Spicer, October 14, 1910.

“Glorious Appering” and went back among the Indians of the interior telling them of Christ’s soon coming. Quite an interest was aroused which I believe caused Elder Davis to make trip on which he died.⁴⁸¹

A resposta veio alguns dias depois, talvez escrita por algum secretário de Spicer. A carta dizia que existiam obreiros na Guiana Inglesa, mas havia dificuldades para alcançar o território indígena. As condições climáticas eram difíceis para alguém de outro país, ou mesmo para alguém de Georgetown. Além disso, faltavam recursos para enviar um obreiro. Outro problema a enfrentar nos Estados Unidos era uma epidemia onde várias pessoas estavam morrendo em hospitais adventistas. Provavelmente ele estivesse se referindo à gripe espanhola.⁴⁸²

Mas Allen insistiu em pedir permissão para trabalhar entre os índios da América do Sul. Em carta escrita ao pastor Daniells, importante líder da IASD, que estava em Takoma Park, escreveu que estava se preparando para um dia realizar seu projeto. Ressaltou que estava gastando tempo estudando doenças tropicais e as características dos povos indígenas. Para o problema da falta de recursos, registrou:

I will say that I have some friends who have become interested in the project of opening a mission in the jungles of South América through whom I believe I could raise a large portion, if not all, of the necessary means for equipping such a work.⁴⁸³

Outra carta é dedicada exclusivamente ao pedido para trabalhar na América do Sul. A decisão deveria vir dos escritórios centrais da IASD em Takoma Park. Essa carta é de 16 de abril de 1919, e seu conteúdo é bastante interessante para definir a mentalidade adventista sobre povos indígenas. A seguir apresento trechos selecionados:

Dear Brother:

For several years I have been reading and studying about the Indians of Central South América. For years I have longed to see some one go in and open work there. Knowingfully the dangers and hardships involved in such a mission I hesitated in offering myself. But during the last year I have had a growing conviction that, knowing those countries as I do, I could not be entirely free from responsibility.

While in Birmingham I told Elder Daniells how I felt, and have since written him. In reply he states the matter will receive consideration at the coming council. For years the West Indian Union have called for help to open work among the Indians of British Guiana. Urgent calls have been

⁴⁸¹ Carta: A. N. Allen para W. A. Spicer, October 12, 1918.

⁴⁸² Carta : J. L. Shaw para A. N. Allen, October 23, 1818.

⁴⁸³ Carta: A. N. Allen para A. Daniells, March 26, 1919.

made by the Indians themselves. Elder E. Boger, who is now in Phenix, Arizona, can give you full information regarding these calls.

There may be someone else who is willing to undertake this mission, and who can do it better than I can. But I do hope this appeal will result in sending someone. One author states that there are three hundred tribes whose geographical location is known, who have never heard the name of Jesus. Some of these tribes are small, others are large and powerful. Among some tribes with whom explorers and scientists have visited morality, order, and industry, are strictly taught and enforced.

[...]

I believed that by beginning small, combining the medical, evangelical, and school work, much as we did at Lake Titicaca, Peru, where Brother Stahl has since the such a splendid work, will also give us success in the jungle region.

[...]

Whether I may have the privilege of making this sacrifice myself or not, I earnestly urge that some provision be made without further delay to reach these needy people with the gospel.

Trusting that God may lead and give light I remain,

Yours for service,

Alvin Nathan Allen⁴⁸⁴

Allen usou vários argumentos para mostrar a necessidade de alcançar os índios da Guiana Inglesa. Escreveu que o trabalho teria sucesso se houvesse uma combinação eficaz de atendimento à saúde, pregação do evangelho e formação de escolas, assim como ocorrera com Fernando Stahl. Aliás, a missão no Lago Titicaca se tornou o paradigma do adventismo entre povos indígenas. O sucesso ou fracasso de uma missão eram medidos de acordo com os resultados obtidos entre os Aymara e Quéchua. Não se levava em conta que havia peculiaridades individuais e coletivas nos povos indígenas que poderiam influenciar na aceitação ou rejeição da mensagem de um missionário.

Outras cartas de Allen, de 1919, insistiram no pedido 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. Usa textos da Bíblia para dizer que todos os povos devem ser alcançados. Em 6 novembro de 1919, surge uma resposta de Takoma Park:

Voted: that we ask the secretary to express to Elder Allen our sympathy with this desire that he has, and our interest in the work among the Indians of Venezuela, but in view of the fact that funds for new work in that direction are not available, we advise him to continue in his present work

⁴⁸⁴ Carta: A. N. Allen para J. L. Shaw, April 16, 1919.

for another year, with the idea that sympathetic consideration to the plan may be given another year.⁴⁸⁵

Allen precisaria esperar para trabalhar entre índios, pois havia falta de recursos para enviar o missionário. Uma outra carta, agora escrita pelo pastor Spicer, registrou que era louvável o interesse pelos índios, já que seu forte era na atividade evangelística e na área de saúde. Porém, Spicer pretendia enviá-lo para outro país, e não para o trabalho entre os índios da Venezuela e Guiana Inglesa. *“But your forte, I believe, Brother Allen, is evangelistic work, and someday you must get out and at it in the Spanish tongue. I have thought of Mexico.”*⁴⁸⁶

No início de 1920, Allen ainda escrevia sobre o trabalho entre os índios. Mas a decisão da sede em Takoma Park foi na direção do que Spicer anunciara: Allen iria realmente para o México. No dia 15 de abril de 1920, o missionário respondeu a Spicer:

I was somewhat disapointed as I had na ambition to go to an entirely savage people and open a mission. Somehow I should like to know I had revealed Christ to those who had never heard of Him before. When the time comes that it seems expedient to open that part of the world I may still be able to pioneer the way.
If it is Mexico now, *pues muy bien, alli voy.*⁴⁸⁷

No México, conforme suas cartas de 1920 e 1921 revelam, Allen trabalhou como missionário em centros urbanos, mas dedicou-se também a buscar contatos com povos indígenas. Havia ainda o interesse pelos “aborígenes”, independente de suas condições. Porém, conforme seus planos iniciais demonstraram, o interesse maior era entre índios “selvagens”, com pouco contato com a “civilização”.

Allen ainda trabalhou um tempo nos Estados Unidos, e em julho de 1926 recebeu a proposta de trabalhar no Brasil, no CAB, como professor no curso de preparo para missionários. Porém, no Brasil, surgiam relatos de índios “selvagens” em Goiás, que estariam pedindo a presença de missionários que pudessem abrir escolas. Essa foi a oportunidade que Allen esperava para um trabalho adventista pioneiro. Anos de experiência e estudo o motivaram nessa tentativa de evangelizar povos indígenas.

Assim, um aspecto evidente nos discursos missionários era a idéia de que os povos indígenas viviam na “ignorância” e nas “trevas da superstição e do paganismo”.

⁴⁸⁵ Carta: J. L. Shaw para A. N. Allen, November 6, 1919.

⁴⁸⁶ Carta: W. A. Spicer para A. N. Allen, November 11, 1919.

⁴⁸⁷ Carta: A. N. Allen para W. A. Spicer, April 15, 1920.

Independente do que pensavam, sempre eram carentes da "luz do evangelho" e dos "progressos da civilização". De um lado, estavam aqueles que se julgavam em vantagem material, técnica e espiritual, que buscavam uma apropriação dos discursos nativos, sempre articulados em torno de suas próprias visões da realidade. Do outro, estavam os nativos, que eram *representados* de uma forma monolítica e sem a percepção da pluralidade de situações que envolviam os contatos. No caso dos relatos missionários, "vozes" eram atribuídas aos povos indígenas, sempre de acordo com as interpretações da mensagem adventista. Sempre os índios *pediam* a mensagem, às vezes em apelos insistentes, como no caso dos "*Davis Indians*". Alvin Nathan Allen influenciou e foi influenciado por esse tipo de *representação* dos povos indígenas, chegando ao Brasil munido de vários conceitos sobre como seria um trabalho missionário pioneiro.

Diante do evidente interesse pelos povos indígenas, a comissão da União Sul Brasileira propôs a Allen a tarefa de iniciar uma missão em Goiás. Havia grande expectativa nesse trabalho, pois Allen conhecera os índios do Peru, e os grandes relatos de batismos em massa alcançaram também o Brasil. Neilsen chegou a pedir que os jovens orassem para que o mesmo Deus que acompanhava Fernando Stahl acompanhasse a Alvin Allen.⁴⁸⁸

Agora era necessário fazer os preparativos para a viagem que determinaria o local para a missão. Inicialmente, não estava bem definido com que povo Allen trabalharia: falava-se nos Xavante, nos Xerente, nos Krahô e Karajá. Posteriormente, definiu-se uma missão entre estes últimos. Assim, após angariar fundos para os preparativos e para uma viagem inicial ao Araguaia, Alvin Nathan Allen partiu de São Paulo, em 11 de abril de 1927. Antes, porém, de ir ao Araguaia, Allen passaria por algumas cidades goianas, para batizar pessoas interessadas na IASD.

A principal fonte para entender essa viagem foi o diário de Alvin Allen⁴⁸⁹. São 250 páginas datilografadas, com informações reunidas entre 1927 e 1930. Era uma forma de sistematizar as informações, para aproveitá-las na publicação de artigos sobre a missão. Além disso, era uma maneira de enviar informações periódicas sobre o andamento das

⁴⁸⁸ NEILSEN, N. P. *Nossos Missionários Voluntários e os Indígenas*. In: RM, maio de 1927, p. 13.

⁴⁸⁹ Um exemplar desse diário pode ser encontrado nos Arquivos Centrais da IASD, em Silver Spring, Maryland, USA.

atividades. Por exemplo, Nels Neilsen usou vários trechos do diário de Allen para apresentar a necessidade de apoio ao projeto de formar uma missão indígena.

O diário de Allen pode ser dividido em cinco partes. A primeira registra informações sobre uma viagem para realizar batismos em Goiás, além dos preparativos para navegar no Araguaia. Começou no dia 11 de abril de 1927, num trem que saiu da cidade de São Paulo, onde Allen relatou suas impressões sobre cidades como Ribeirão Preto, Vianópolis, Pires do Rio, Corumbá, Goiás, Jaraguá e Leopoldina⁴⁹⁰, nas margens do Araguaia.

Na segunda parte, escrita a partir de 14 de julho, iniciaram-se as descrições das vilas e aldeias às margens do Araguaia. Allen conheceu, por exemplo, a população das aldeias de Santa Isabel e Fontoura, ainda hoje as principais aldeias Karajá. Viajou até Belém, e decidiu retornar pelo Nordeste, de navio. Passou por São Luís, Recife, Salvador e Rio de Janeiro. Retornou a São Paulo depois do dia 25 de outubro.

A terceira parte começou no dia 02 de janeiro de 1928, e relata as decisões da administração da IASD no Brasil em relação aos trabalhos de Allen. Verificou-se que ele precisaria viajar para o Mato Grosso, pois pretendia obter terreno para formar a missão. Em 29 de janeiro, Allen iniciou uma viagem para Cuiabá, passando por Bauru, Araçatuba, Campo Grande, Corumbá de Mato Grosso e finalmente chegando em Cuiabá. Retornou a São Paulo no dia 19 de fevereiro.

A quarta parte é formada por doze páginas, onde Allen escreveu sobre política e sobre as relações da América Latina com os Estados Unidos e a Europa. É uma pausa nos relatos sobre sua viagem.

Finalmente, a quinta parte começou no dia 07 de maio de 1928 e foi até 04 de maio de 1930. O texto contém informações sobre o Araguaia, sobre vários grupos indígenas, sobretudo os Karajá, sobre as cidades próximas ao rio, etc, além de relatos a respeito dos encontros com lideranças do SPI, como Manuel Silvino Bandeira de Mello e seu filho Darcy Silvino Bandeira de Mello, uma visita do Marechal Rondon à missão adventista de Piedade, encontros com o governador do Estado de Goiás e, principalmente, seus contatos com as populações indígenas das aldeias Karajá da região. Nesses dias, Allen esteve

⁴⁹⁰ Leopoldina, atualmente, chama-se Aruanã.

acompanhado de sua esposa e dois filhos. Recebeu depois a visita de sua filha mais velha e seu noivo, Charles Rentfro.

Infelizmente, o diário não vai até 1933, ano em que Allen e sua família deixaram o Araguaia. Outras fontes, contudo, ajudam a perscrutar esse período. Neste capítulo, discuto e contextualizo as *representações* no diário de Allen e nos demais relatos em torno de sua viagem, publicados na *Revista Mensal* dos adventistas, antes da definição do local onde seria a missão. Portanto, uso principalmente as partes 1, 2 e 4 do diário.

A quarta parte do diário é reveladora a respeito o pensamento de Allen sobre a geopolítica da América Latina. São reflexões pessoais, escritas em 1928. É um trecho que difere dos demais, pois apresenta uma análise do missionário sobre as relações entre os países da América Latina e a Europa e Estados Unidos. Em razão de sua especificidade, decidi discuti-lo agora. Declaradamente, Allen defendeu a interferência dos EUA na América Latina para enfraquecer o imperialismo europeu.

Nearly thirty years of continuous travel in both North and South América, with a knowledge of the political influences and movements in these sister continents during this time, has naturally left certain impressions on ones mind. To possibly aid in a better understanding between the people of these two continents, I have had for some time a growing desire to give publicity to some of the impressions these years of travel and contact have made.⁴⁹¹

Allen argumentou que houve um tempo em que os países europeus pretendiam dividir a América do Sul entre si, mas com muito sacrifício e sangue a liberdade pôde ser garantida. Novas tentativas de dominação ocorreram no início do século XX, mas a “Doutrina Monroe”, para Allen, possibilitou a manutenção da liberdade. Allen, como cidadão estadunidense, afirmou que a liberdade dos países sul americanos se devia à interferência dos Estados Unidos na política internacional. Aliás, isso explicaria a oposição que os países europeus faziam à crescente força estadunidense.

O primeiro capítulo deste trabalho apresenta o desenvolvimento do adventismo nos Estados Unidos, como um grupo religioso com características peculiares. Enquanto muitas igrejas sustentavam uma visão positiva da nação, os adventistas ensinavam que os ideais de liberdade e democracia caíam no momento em que a guarda do domingo fosse obrigatória no país. Considerar os Estados Unidos como uma nação que no futuro acabaria com as leis de liberdade religiosa era um traço distintivo da identidade profética adventista.

⁴⁹¹ Diário de Allen, p. 96.

Na década de 1920, nos Estados Unidos a concepção adventista de História permanecia, porém havia um desejo de cooperar com o país no presente. A visão positiva que muitas igrejas possuíam a respeito do progresso da nação era também compartilhada pela prática adventista no mundo.⁴⁹²

Dessa maneira, o pastor Alvin Allen, que viveu o contexto da crescente influência dos Estados Unidos na América Latina, não ressaltou o tradicional papel profético atribuído à nação pelos adventistas. Ao invés disso, apresentou a “Doutrina Monroe” como fundamental para a garantia da liberdade, além de criar as condições para o “progresso”. Além dessa postura mais geral da IASD, havia também a especificidade da igreja no Brasil, pois desde a Primeira Guerra a influência de líderes de origem alemã foi gradualmente substituída por líderes de origem estadunidense.

The division of África, Ásia Minor, China and India's present condition, are examples of what would have been in South America years ago, except for the influence of North America... And during the last fifty years, North America's influence has been the disturbing element in all Europe's imperialistic ambitions, not only in Sout America...⁴⁹³

Allen repetiu várias vezes que a liberdade da América do Sul se devia ao auxílio estadunidense. Na sua opinião, porém, não existia a devida gratidão por isso, já que os sul americanos interpretavam sua própria história à luz das informações vindas da propaganda européia, que muitas vezes era anti-americana. Para ele, países da Europa e América pediam empréstimos aos Estados Unidos, e quando recebiam, denunciavam o capital estrangeiro como imperialista e perigoso.

Allen indagou, então, sobre a razão de terras mais novas que a América do Sul serem poderosas nações com conforto e progresso. Em seu argumento, citou o exemplo de Lima, que possuía uma catedral, uma universidade e um jornal diário “antes de Hudson navegar no rio que recebeu seu nome”. Apesar de sua “antiguidade”, nenhuma região da América do Sul alcançou o progresso da América do Norte. Apesar das vantagens nas condições naturais, que oferecem bom clima, solo fértil, ouro, prata, petróleo, entre outras coisas, a América do Sul ainda constituía, para o missionário, uma região pobre. Com esses

⁴⁹² MORGAN, Douglas. *Adventism and the American Republic: the public involvement of a major apocalyptic movement*. Knoxville, The University of Tennessee Press, 2001, p. 86 a 89.

⁴⁹³ Diário de Allen, p. 97.

exemplos, Allen buscava em uma interpretação da História a explicação para as diferenças entre as nações.

O primeiro exemplo de Allen foi a Babilônia, que teria alcançado seu apogeu no momento em que “importou” homens sábios de outros povos, utilizando-os no governo. A decadência entre esse povo começou com a perseguição a estrangeiros. O mesmo teria ocorrido com os persas e romanos. Allen argumentou:

Nations which have been exclusive, such as China, Indian, Japan, and some others, as long as national pride led them to despise all other people, have remained in ignorance, superstition, misery and degradation, which has resulted in degeneration of both family and national life. But, when these same people open their ports to world trade, and their hearts to the world-family idea, new life has come in, progress has begun, and national life revived.⁴⁹⁴

No caso do Brasil, Allen defendeu que São Paulo poderia se orgulhar por possuir o povo mais leal e patriota do país. Muitos desses valores são heranças de imigrantes, que fizeram do Brasil seus lares, além de serem “leais”, “industriais” e “construtores da nação”. O grande desenvolvimento dos Estados Unidos seria, para Allen, resultado da abertura do país para milhões de pessoas sem lares. Estes “constroem” os materiais básicos que compõem, para Allen, as nações: os lares. Assim, não importa onde eles tenham nascido, eles entregarão sua vida para protegerem o lugar de seus lares. Esse foi o argumento de Allen. Nesse sentido, a medida de civilização de qualquer país seria o grau de ajustamento das relações familiares, evidentemente, segundo os valores do protestantismo estadunidense.

Por fim, Allen advertiu que muitos países estavam passando por graves problemas de desigualdade social. Dessa forma, pessoas oprimidas, sem lares para protegerem, e com um grande desejo de possuírem uma parte da riqueza que ajudaram a construir, eram “presas” fáceis para políticos que prometiam a eles melhores condições. Assim, para Allen, as pessoas se envolviam facilmente em guerras civis, mas eram inúteis para defenderem a nação. No entanto, aqueles que possuíam um lar bem consolidado, que amavam sua mulher e filhos, dificilmente seriam convencidos por políticos “barulhentos”. Ao invés disso, seriam os primeiros a responderem quando a necessidade fosse a defesa da nação.

⁴⁹⁴ *ibid.*, p. 99.

Para Allen, o grande pilar que formava uma nação era a família. Revoluções, motivadas pela luta contra a desigualdade social, para o missionário eram o resultado de uma combinação de políticos oportunistas que arregimentavam um povo oprimido, sem famílias estruturadas, para lutarem numa guerra civil. Essa *representação* dos problemas reais das sociedades latino-americanas era muito comum nas publicações adventistas. O ideal de família puritana era reforçado em todas as publicações, sejam revistas ou livros.

Esse discurso visava demonstrar a superioridade da América do Norte e dos países de maioria protestante, que não se explicaria a partir das conjunturas históricas distintas que produziram os referidos países, mas sim pela diferença existente entre elas no campo religioso, nas relações familiares e no grau de abertura aos estrangeiros. O discurso se caracterizava pelo desconhecimento das especificidades da evolução histórica e da formação cultural do Brasil, pois não apontava para o caráter particular assumido pela colonização mercantil portuguesa no país. A postura etnocêntrica frente à cultura brasileira produziu uma imagem distorcida a respeito da “inferioridade” da cultura local e do “paganismo” presente nas expressões da religiosidade local e indígena.. Uma atitude que interpretava a cultura brasileira como incipiente, com famílias mal estruturadas, diante da qual o missionário, representante de um país mais “civilizado”, assumiria o papel “modernizador”.

Cabe ressaltar, antes de qualquer coisa, que os adventistas já tinham uma imagem muito precisa das sociedades em que pretendiam atuar. Trata-se, efetivamente, de uma *representação*, de uma imagem construída a partir de várias fontes: as idéias vigentes no período, a “missão” de que se investia a IASD e as idéias específicas difundidas a partir de outras experiências adventistas, como a do casal Stahl.

5.2. Nas fronteiras da *civilização*: o interior de Goiás.

O diário de Alvin Nathan Allen, na sua parte inicial, possui uma espécie de introdução, onde se registraram os pressupostos para o trabalho com os índios. Inicia-se com uma crítica àqueles que ele considerava possuírem grandes talentos literários para

escreverem sobre as selvas, mas pouca experiência nestas regiões “inóspitas”. Esta era uma maneira de legitimar sua viagem, em que se abandonavam os “confortos da civilização”.⁴⁹⁵

No passo seguinte, Allen escreveu sobre o que ele considerava “bravos homens” que enfrentavam dificuldades para trazerem o conhecimento das “trevas” das selvas, em regiões do “continente negligenciado”. Uma das mais evidentes oposições associava as “trevas” onde vivem povos indígenas à idéia de território iluminado pela “civilização”. Para Allen, o espaço das “trevas” ainda era negligenciado pelas autoridades e pelo restante da sociedade, e eram corajosos aqueles que se dedicavam à tarefa de conhecer seus “perigos” e “mistérios”. Nesses locais, segundo o missionário, serviam como companhia apenas Deus e os “selvagens”.

Para Allen, poucos estavam dispostos a serem pastores das “ovelhas perdidas” da floresta, pois muitas razões levavam os homens a aventuras em regiões difíceis, mas dificilmente suas motivações eram nobres o suficiente. Apesar disso, Allen dava crédito àqueles que viajavam movidos pelo conhecimento científico, pois tornavam conhecidas as condições das florestas. Sem estas informações, Allen acrescentou, dificilmente o missionário se dedicaria à tarefa de estabelecer uma missão com o objetivo de levar educação, cuidados médicos e a “palavra da vida”. O cientista produzia uma ordem com suas informações, superando o caos das áreas desconhecidas.

No século XIX foram muitas as viagens de exploradores cientistas, que buscavam um mapeamento do mundo, relacionado à crescente busca de produtos comercializáveis, mercados e terras para colonizar. Densas descrições de territórios ainda não alcançadas pela “civilização” foram produzidos, conforme diversos estudos apontam.⁴⁹⁶

O observador assume para si a tarefa de Adão, ao nomear a natureza e os seres que a habitam. Os exploradores reivindicavam para si o mundo pelo batismo de marcos e formações geográficas com nomes eurocristãos. O nomear, nesse sentido, dá realidade à ordem que procuram forjar.⁴⁹⁷ Para Allen, esses viajantes abriram o caminho para seu projeto de missão, e isso precisava ser valorizado. As correspondências de Allen, no período entre 1918 e 1926, confirmam seu interesse pela leitura de obras sobre as

⁴⁹⁵ *ibid.*, p. 1.

⁴⁹⁶ Ver, por exemplo, PRATT, Mary Louise. *Olhos do Império. Relatos de viagem e transculturação*. Bauru: São Paulo: EDUSC, 1999, p. 65.

⁴⁹⁷ *ibid.*, p. 69

“florestas” e os povos indígenas. Demonstra-se, dessa maneira, a relação entre as agências de exploração e as descrições que possibilitavam a atividade missionária.

Após seu elogio aos cientistas, Allen registrou suas experiências anteriores, que legitimavam a escolha de seu nome para o projeto dos índios do Araguaia. Destacou-se como o pioneiro entre os índios Aymara, numa região onde, segundo o missionário, se presenciou um “milagre”, dificilmente igualado em outra parte do mundo. Sua intenção era também ressaltar sua fé, uma vez que fora avisado sobre os riscos de vida que teria ao iniciar um trabalho entre os Aymara. Entre este povo, segundo Allen, desenvolveu-se um grande trabalho missionário, com milhares de índios deixando seus “ídolos” para serem batizados.⁴⁹⁸

Sem dúvida, havia uma grande expectativa em relação a uma missão entre índios de Goiás, tanto por parte da liderança da IASD na União Sul Brasileira e na Divisão Sul Americana, como por parte do próprio pastor Allen, pois os resultados do proselitismo no Peru serviam, de certa maneira, como parâmetro sobre a qual se avaliariam os resultados. Se Allen participou dos primórdios da missão no Peru, com certeza ele possuía a experiência necessária para o sucesso no Brasil.

The Indians of Goyas and Matto Grosso that I expect to visit this year, are in a state of savagery possibly unparalleled. Many have lost their lives in the attempt to penetrate their forests haunts. The poisoned arrow has proved an effectual barrier to their abodes.

Yet some of them do come out to buy certain articles made by the white man. And unfortunately their contact with their white brothers, has convinced them that he has no virtue over themselves. And many feel to honor the tribes who at all costs have protected their wives and daughters from degenerate white men. It is known that in many savage tribes the family relation is respected, and the moral condition, superior to many of their white brothers.⁴⁹⁹

Allen apresentou os povos que pretendia visitar como se estivessem num estado de “selvageria sem paralelo”. A idéia de que muitos perdiam suas vidas tentando penetrar em territórios “selvagens” era um importante argumento de Allen para demonstrar sua ousadia. A mensagem era clara: apenas homens de fé são capazes de, a despeito dos perigos conhecidos, avançar sobre territórios habitados por “selvagens”.

⁴⁹⁸ Diário de Allen, p. 2 e 3.

⁴⁹⁹ *ibid.*, p. 4 e 5.

Entretanto, Allen ressaltou que os índios percebiam falta de virtudes no “homem branco”. Para o missionário, o respeito e as condições morais são, em muitos casos, superiores aos que existem entre os brancos. Allen, assim, varia seu discurso entre aspectos negativos e positivos sobre os povos indígenas. Ora são os “selvagens”, que precisam da luz do “progresso” e do evangelho. Ora possuem virtudes superiores aos do homem branco, precisando apenas de maiores esclarecimentos a respeito do caminho “verdadeiro”. Assim, ou os índios servem como suportes de uma crítica aos valores do homem branco, ou servem para reafirmação desses mesmos valores.

Na apresentação de seu diário, Allen argumentou que o mesmo poder que mudou corações na África, nas ilhas do Pacífico Sul e no Peru, também fará o mesmo pelos “selvagens” das florestas do Brasil. Reivindicou também a solidez da base sobre a qual seu projeto para os índios se apoiava: o trabalho evangelístico, médico e educacional.

A seguir, registrou um subtítulo: “Preparando-se para a Selva”. De fato, Allen escreveu com a finalidade de que muitos lessem suas experiências, pois apresentou contrastes entre a vida “civilizada” das cidades, onde o acesso a qualquer bem é fácil, e a vida “selvagem”, onde não há correio, roupas, camas, remédios, entre outros “confortos” da vida moderna. Ele escreveu do trem que o levaria para “caminhos desconhecidos”, no dia 11 de abril de 1927. Allen questionou: “Será que retornarei? Ou a selva irá clamar pela minha vida, como fez com outros que tentaram descobrir seus segredos?” Dessa maneira, o discurso projetava a idéia de uma verdadeira epopéia, tendo como protagonista o missionário.

O trem passou em Ribeirão Preto e, depois, em Araguari, no Estado de Minas Gerais. Para Allen, era o início do “sertão”. Estavam próximos a Goiás, e essa imagem de “sertão” aparecia várias vezes no discurso missionário.

By noon we had entered the great “sertão”, the great bush country, where nature still rules is peaceful quiet. The towns became smaller, and farther apart. Many places the station was about all that could be seen, and the name of the station was the most important thing visible.⁵⁰⁰

Em relação a Goiás, é importante fazer algumas considerações sobre a imagem de “sertão” e “decadência” que a esse estado se atribuiu, desde o século XIX. Neste período, a província baseava boa parte de sua atividade econômica na agropecuária, que subsistiu após

⁵⁰⁰ *ibid.*, p. 8.

a escassez do ouro no período colonial. Em razão dessa circunstância, muitos viajantes que passavam pela província a descreviam como uma região de “decadência”, imagem esta gravada como se fosse a memória de um povo e a realidade vivida por todos. O estudo de Nasr Fayad Chaul demonstrou que essa imagem de decadência e atraso consolidou-se, sobretudo, a partir dos relatos dos viajantes estrangeiros que estiveram no Estado.⁵⁰¹

Muitos argumentos eram usados para justificar a decadência: a situação precária das estradas, a falta de incentivos da Coroa e o constante “ócio” do povo goiano. Essa imagem ficou gravada como uma verdade incontestável para todos aqueles que escreveram sobre Goiás, mesmo República adentro, tanto nos relatos de viagens como entre os historiadores. Recentemente essas *representações* do espaço goiano vêm sendo desconstruídas por estudiosos que procuram analisar a intencionalidade da permanência desses conceitos, sobretudo após a Revolução de 1930.⁵⁰²

Faltava aos viajantes uma visão mais ampla do contexto geral da sociedade e da economia de Goiás. Seus olhares estavam condicionados a olhar apenas o progresso capitalista e o lucro. Era o caso do francês Auguste Saint-Hilaire, do austríaco Emmanuel Pohl, do inglês George Gardner, entre outros. De acordo com Chaul:

Essa imagem de Goiás-sertão, deixada pelos viajantes, marcou demais os olhares europeus. Esse campo típico do cerrado, esse deserto de homens e perspectivas criaram uma forma de representação espacial tão rígida que os estudiosos que se debruçaram sobre a história de Goiás quase não saíram do labirinto de idéias que envolvia o sertão goiano do período pós-mineratório.⁵⁰³

Conceitos como o de *sertão* e *fronteira*, aplicadas ao Centro-Oeste brasileiro, eram comuns nas primeiras décadas da República. O *sertão* seria a terra distante do litoral, quase despovoada, isolada, com recursos naturais ainda não explorados, habitados por uma população indígena “selvagem”. As regiões de *fronteira* seriam aquelas carentes da

⁵⁰¹ CHAUL, Nars Fayad. *Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade*. Goiânia: Ed. UFG, 2002.

⁵⁰² *ibid.* e CHAUL, Nars Fayad; RIBEIRO, Paulo R. (orgs). *Goiás: Identidade, Paisagem, Tradição*. Goiânia: Ed. UCG, 2001.

⁵⁰³ CHAUL, Nars Fayad, *op. cit.*, p. 61.

“civilização”, com terras não integradas à nação. Seriam os espaços entre o progresso e a “barbárie”, separados das áreas civilizadas por uma linha imaginária.⁵⁰⁴

O Centro-Oeste é assim descrito como um lugar de carência, relativamente despovoado, com uma população sem “valores modernos”, como a dedicação ao trabalho; a comunicação com os centros “civilizados” é precária e falta sintonia com o progresso.⁵⁰⁵

Em relação aos meios de transporte em Goiás, em 1907 constituiu-se a companhia Estrada de Ferro Goiás, que teria como finalidade básica unir o Triângulo Mineiro à cidade de Goiás, capital do Estado. No entanto, até 1931, o avanço da ferrovia havia sido lento, chegando até Leopoldo de Bulhões, num total de 287 km em território goiano. A estrada não chegara também à capital, pois sua população era muito pequena. Em relação ao transporte rodoviário, a primeira estrada de rodagem foi inaugurada em 1921: era o trecho que ligava a capital à estação terminal da estrada de ferro.⁵⁰⁶

Entre 1900 e 1920, houve crescimento significativo da população, que aumentou de aproximadamente 255 mil habitantes para 512 mil. A região mais povoada era o sudeste, pela maior proximidade com o Triângulo Mineiro e pela presença da estrada de ferro. Catalão, com cerca de 35 mil habitantes, era, em 1920, o município com maior população. Já a capital, Goiás, possuía cerca de 8 mil habitantes.⁵⁰⁷ Anápolis também era um importante núcleo de desenvolvimento no Estado, com uma significativa atividade comercial. A chegada da estrada de ferro a Goiás valorizou terras, gerou atividades diversificadas e deu nova dinâmica à economia goiana.

No dia 13 de abril, Allen chegou a Vianópolis, cidade onde terminava a estrada de ferro. Para o missionário, a cidade deveria ter cerca de três mil habitantes, com poucas crianças nas escolas, e o que dava movimento ao lugar era justamente a estrada de ferro.

Allen partiu no dia 19 de abril para Pires do Rio, onde realizaria batismos e ajudaria a formar um grupo de adventistas. Uma capela foi preparada, e os interessados passaram a se reunir para estudar a Bíblia. No dia 30, três pessoas foram batizadas, entre elas Ruben Anderson, que se dispôs a acompanhar Allen na viagem ao Araguaia. Depois de retornar a

⁵⁰⁴ GALETTI, Lylia da Silva Guedes. *Nos confins da civilização: sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato Grosso*. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000., introdução, p. XIV

⁵⁰⁵ *ibid.*, p. XVI

⁵⁰⁶ PALACÍN, Luís e MORAES, Maria Augusta de Sant’Anna. *História de Goiás*. Goiânia: Ed. Da UCG, 1994, p. 92

⁵⁰⁷ *ibid.*, p. 93 e 94.

Vianópolis, o missionário decidiu ir a Bom Fim, onde escreveu que era comum encontrar pessoas com bócio, uma hipertrofia da glândula tireóide.

No dia 6 de maio, o presidente da União Sul Brasileira, Nels Nielsen, chegou em Vianópolis, onde permaneceu até que se finalizassem os preparativos para a viagem ao Rio Araguaia. Havia, assim, um amplo apoio por parte dos líderes da igreja nesse empreendimento. Existiam diversas possibilidades de proselitismo nessas cidades de Goiás, mas o objetivo da viagem de Allen era alcançar os índios. Melhor do que registrar batismos em Goiás, converter povos indígenas representava uma atividade pioneira por excelência, carregada, portanto, de grande valor simbólico.

Animais foram adquiridos para transportar os materiais necessários para prosseguimento da viagem. Usando couro, caixas de madeira foram cobertas para carregarem os suprimentos. Quando tudo já estava pronto, Carlos Heinrich veio para relatar que 20 pessoas perto de São José dos Tocantins estavam interessadas no batismo. Assim, Allen decidiu acompanhar Heinrich, enquanto Anderson e Antonio, outro converso, levavam a carga para Goiás, onde aguardariam seu retorno.

Nos lugares por onde passaram, Heinrich foi algumas vezes solicitado para realizar algum tratamento médico. Viajando em mulas, chegaram no dia 27 de maio em Corumbá de Goiás, onde permaneceram até o dia 29. Allen ficou satisfeito por encontrar eletricidade, uma pequena evidência, para ele, de que a modernização estava chegando àquelas regiões, porém de maneira lenta. Essa seria uma população que não participava dos benefícios da “civilização”:

And who should worry, every one eats, sleeps, and sits in the sun to warm the blood. Why hurry, time is plentiful, there will be more days, more years, so why worry or hurry. Goyas has not reached this stage of civilization.

From my room in the hotel as I write I can see the black winged buzzards as they scar over the sleepy town, over ready to do their office of sanitation where humans have forgotten to cover their filth. Along the streets pass black-robed priests who minister to the decaying souls of those who still kiss their hand and bow before them.⁵⁰⁸

Após partirem de Corumbá de Goiás, viajaram em direção ao norte, onde a temperatura se tornava mais elevada. No dia 31 de maio, o missionário sentiu-se muito mal, a ponto de quase desmaiar. Heinrich o ajudou na recuperação, e continuaram a viagem, até

⁵⁰⁸ Diário de Allen, p. 17.

chegarem ao Rio Maranhão. Puderam então parar numa fazenda, para descanso e alimentação.

No dia 3 de junho alcançaram São José dos Tocantins, onde permaneceram por seis dias. Foram recebidos por um dos interessados, e puderam realizar encontros para o estudo das doutrinas adventistas, além de arrancarem alguns dentes, já que não havia dentistas nesta área. Houve o batismo de 23 pessoas, que no mesmo dia se reuniram para planejarem a construção de uma igreja e a escolha de um professor para ensinar as pessoas a ler, tendo assim acesso à Bíblia. Como seria demorado o retorno de um pastor naquela região, Allen escreveu que *“their spiritual life will not depend on interesting sermons or a pleasing minister, but on their own connection with God.”*⁵⁰⁹ Também apresentou a necessidade dos novos conversos buscarem uma boa educação para as crianças, além de manterem a igreja com os dízimos.

Allen partiu para a capital do Estado, Goiás, no dia 9 de junho, viajando dois dias antes de descansar um dia inteiro numa fazenda. Ele estava surpreso com a forma de casamento local. *“As a rule primitive people marry very young. But here I find girls of twenty to thirty who are still single.”*⁵¹⁰ O missionário permaneceu na residência de um casal, que falou sobre as dificuldades do trabalho na fazenda.

No dia 18, Allen chegou em Goiás, encontrando Anderson e Antonio. Goiás era o ponto de partida de aventureiros que demandassem o Rio Araguaia. Foi fundada em 1727, sendo a distância até a cidade de Leopoldina de 178 km.⁵¹¹ No dia 23 partiram no caminho que os levaria até as margens do Araguaia. Durante uma semana caminharam com seus animais, alcançando Leopoldina no dia 30. Antes de descrever suas impressões iniciais do Araguaia, Allen concluiu suas observações sobre o estado de Goiás.

My impressions of the State of Goyaz, after crossing the entire state, is that it has a very small portion of tillable land. Only along the streams is there any thing but scrub timber. The pasture of wild grass dries up during the dry season, as do many of the streams, leaving many miles without water of pasture.

Inhabitants seem to be very thinly scattered over nearly the entire state, but they are often many miles apart, and only connected by trails known to themselves. Mail service only reaches a very small proportion, and why

⁵⁰⁹ *ibid.*, p. 24.

⁵¹⁰ *ibid.*, p. 7.

⁵¹¹ BORGES, Durval Rosa. *Rio Araguaia, corpo e alma*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987, p. 299 e 300.

should it, almost no one reads, except at the capital and here in Leopoldina, I have not found a school maintained by the government.

Ruins of well built bridges are found in many places. These were built during the time of the Empire. But since, the roads, bridges and public service in general has been neglected. The land is practically all held by the scattered settlers, settlers who remain to tell of a more prosperous period. A very poor man owns possibly ten or twelve square miles. Others own much more. But the standard of living, except of a very few, is to eat, sleep and die. The present generation seem to be enterely contented to live on what the labors of their more energetic ancestors accomplished. Only on one fazenda did I see a new fence, or any sight of present life. Many, many houses are in ruins.⁵¹²

A primeira coisa que Allen apontou foi a pequena porção de terra cultivável. A população estava dispersa pelo território, mas havia muitas terras despovoadas. Havia pouquíssimas escolas, além de muitas ruínas do período imperial. Assim, foi reforçada nos relatos de Allen a idéia de “decadência”, pois a terra seria habitada por pessoas que apenas contavam de um período “próspero” que passou.

Essas informações relatadas por Allen eram enviadas, pelo correio, para o pastor Nels Nielsen, que as divulgava por meio de artigos na *Revista Mensal e Adventista* ou na *Review and Herald* dos Estados Unidos. Os leitores eram levados a acompanhar os passos do missionário, que se dirigia para encontrar aqueles que eram apresentados como “índios selvagens”. Em artigo publicado na *Review*, Nielsen escreveu que o interior do Brasil era habitado por “tribos selvagens”, como os “Chervantes, Cherentes, Carajá, Craos, Canoeiros, Bororó, Mundrucus, etc”. Algumas dessas “hordas selvagens” seriam canibais, com pessoas vivendo totalmente nuas.⁵¹³

Já na *Revista Mensal*, Nielsen escreveu sobre a partida de Allen de São Paulo e a tristeza de deixar a família. Transcreveu, na ocasião, um trecho do diário em que Allen se encontrava em Vianópolis. O texto foi concluído com um apelo:

Confiamos em que nosso povo se lembrará da obra entre os índios em suas orações, para que o Senhor dirija seus servos para uma grande obra entre um povo que jamais ouviu esta mensagem. E queira o Senhor abençoar igualmente nossos jovens ao darem suas ofertas para esta obra. Logo a obra estará concluída em todo o mundo, e então, se formos fiéis, seremos reunidos no lar, com os molhos que juntamos para o Senhor.⁵¹⁴

⁵¹² Diário de Allen, p. 33 e 34.

⁵¹³ NEILSEN, N. P. *Among the Indians of Brazil*. In: RH, August 18, 1927, p. 10

⁵¹⁴ id. *Em caminho para os Índios de Goyas*. RM, junho de 1927, p. 12.

A missão entre os índios, dessa maneira, dependia do apoio voluntário e direto das igrejas que efetuavam doações para sustentar suas atividades. Estabeleciam-se assim relações de dependência, especialmente no que diz respeito ao dinheiro que seria empregado nas viagens e na compra dos materiais necessários. Por isso eram importantes os textos que divulgavam a atividade do missionário, dando assim publicidade aos projetos desenvolvidos entre os índios e solicitando apoio e orações.⁵¹⁵

Em maio de 1927, o Secretário do Departamento de Publicações da Divisão Sul Americana, E. H. Meyers, publicou um texto que ligou todas as atividades da IASD entre povos indígenas num programa missionário geral: “*O Ataque ao Coração da América do Sul*”. Ele afirmava sua fé na providencial abertura das missões adventistas no “coração” da América do Sul, áreas em torno da floresta Amazônica, onde viviam diversas etnias. Para o autor, esta era uma região “bárbara”, imersa nas “trevas do paganismo”.

Have seen some of these people in their terrible superstition and ignorance, which exists still more intensified farther inland, and knowing the miraculous and blessed transformation in the lives of some who have been brought in contact with the loving Savior, we long to have the light carried to the very center of this stronghold of darkness. Humanly speaking, this is a tremendous and hazardous task, but the “jungle”, too, is included in the “every tribe” of the gospel commission.⁵¹⁶

O texto polarizava o trabalho missionário na premissa de que esses povos viviam em “terrível superstição e ignorância”. Assim, também a “selva” precisava ser alcançada, já que o evangelho deveria ser pregado a toda “tribo”. Cinco pontos foram destaques nesse projeto: o trabalho com os índios da Guiana Inglesa (“*Davis Indians*”), a Amazônia peruana (onde atuava Fernando Stahl), a Amazônia brasileira, os índios da Bolívia e, finalmente, os índios de Goiás. Este último estava, assim, nos projetos da Igreja para alcançar o “coração da América do Sul”.

No conjunto de *representações* sobre os povos indígenas, os adventistas reafirmavam seus pressupostos de *selvageria*, para incentivarem a entrada de missionários em suas terras. Nesse sentido, se os índios quisessem a presença de missionários, isso faria parte da “providência divina”. Caso contrário, se os índios não quisessem ser

⁵¹⁵ GALLOIS, Dominique; GRUPIONI, Luis Donisete. *O Índio na Missão Novas Tribos*. In: WRIGHT, Robin Michel (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999, p. 89.

⁵¹⁶ MEYERS, E. H. *South America's "Heart Attack"*. In: RH, May 5, 1927, p. 10.

evangelizados, essa resistência deveria ser quebrada pela perseverança da igreja, que precisaria libertá-los das “trevas do paganismo”, pois estas obscureciam a visão para a escolha da “mensagem verdadeira”.

5.3. O Araguaia e o universo sociocsmológico Karajá.

Depois de algumas semanas viajando por cidades goianas, finalmente Allen chegou a Leopoldina, e pôde ver o Araguaia.

The sun has just set, and as the red of the sky is reflected in the placid river, it is a sight long to remember. The Araguaya here is about forty rods wide, and appears to be quite deep. The current is swift on this side but more gentle on the other. The bank on this side is at least twenty feet above the water. But in the rainy season they tell us that the water comes almost to the top where the houses are.

Leopoldina itself is a small group of houses, with possibly twenty families, mostly colored. As in all the small towns of Goyaz, many houses are in decay, and going to ruin. Three steal boats lie partly buried in the sand, with trees a foot thru growing up thru the ruins. In the days of the Empire this was an important river port.⁵¹⁷

Vários viajantes que estiveram em Leopoldina, e puderam ver o Araguaia pela primeira vez, registraram sensações de reverência diante da beleza da paisagem. Allen chegou no período de seca do rio, quando as águas estão baixas, formando grandes bancos de areia. Leopoldina era uma vila que tivera importância no período imperial, sobretudo quando o General Couto de Magalhães idealizou grandes projetos para a navegação pelos rios do Centro Oeste.

O Rio Araguaia é importante pelas suas características hidrológicas e pelo seu papel no processo de ocupação do território. Suas nascentes são na Serra do Kaiapó, na divisa de Goiás com Mato Grosso, à cerca de 850 metros de altitude. Apresenta mais de 2.500 km de extensão, com áreas acidentadas pelo afloramento de rochas. A divisão mais conhecida para o rio diferencia o chamado Alto Araguaia, o Médio Araguaia e o Baixo Araguaia. O primeiro vai das nascentes até a atual cidade de Registro do Araguaia. Desta cidade até Santa Isabel do Araguaia é a área Média, com 1.505 km, onde se encontra também a Ilha do

⁵¹⁷ Diário de Allen, p. 34.

Bananal.⁵¹⁸ Os Karajá chamam o rio de *Berohokÿ* – o grande rio – que é o principal referencial que delinea o espaço sociocsmológico deste grupo indígena.⁵¹⁹

O clima da região é quente na primavera e verão, com quatro a cinco meses secos. No período de estiagem, as águas baixas do rio formam diversas praias. A maior parte das chuvas cai de novembro a março, quando ocorrem as enchentes, que cobrem as praias, várzeas e vegetação. No verão, a temperatura pode chegar a 40° C.⁵²⁰ Assim, uma característica fundamental do vale do Araguaia é o regime de águas pluviais, a cujo ciclo anual a população local é totalmente adaptada.

O Rio Araguaia nasce, portanto, no Planalto Central e ruma em direção à região Amazônica, atravessando uma considerável zona de transição entre o cerrado e a floresta. O ecossistema da Ilha do Bananal reflete muito bem a transição entre as características das duas regiões.⁵²¹ No período de estiagem, quando se formam grandes praias, as “tracajás”, pequenas tartarugas, vêm fazer seus ninhos, enterrando dezenas de ovos.

Os principais afluentes da margem esquerda são o Rio das Garças, o Rio Cristalino, o Rio das Mortes e o Rio Tapirapé. Entre os afluentes da margem direita, destacam-se o Rio Vermelho, que cai no Araguaia em Leopoldina, o Rio dos Peixes, o Rio Crixás e, principalmente, o Rio Javaés ou braço menor do Araguaia, que forma a Ilha do Bananal.

Uma vez que o Araguaia serviu de via de comunicação entre os Estados de Mato Grosso e Goiás e as localidades situadas ao sul do Amazonas, 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.⁵²²

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

⁵¹⁸ MELO, Jonas Israel de Souza. *O Rio Araguaia: povoamento e mudanças na paisagem (1513-1967)*. Goiânia, Dissertação (Mestrado), História das Sociedades Agrárias, ICHL, UFG, 2000, p. 21 e 22.

⁵¹⁹ LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *Hetohoky: um rito Karajá*. Goiânia: Ed. Da UCG, 1994, p. 19.

⁵²⁰ MELO, Jonas Israel de Souza. op. cit., p. 19.

⁵²¹ LIMA FILHO, Manuel Ferreira. op. cit., p. 20.

⁵²² MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 79.

era a pacificação ou intimidação aberta dos grupos considerados hostis, como os Xerente, os Kaiapó, os Karajá e Canoeiro, que impediam a exploração do Centro-Oeste.⁵²³

Na foz do Rio Vermelho, foi criado em 1849 o presídio de Leopoldina, sendo destruído pelos Karajá em 1853, e finalmente refeito em 1855.⁵²⁴ Foi o local escolhido pelo presidente da Província de Goiás Couto de Magalhães para realizar seu projeto de comunicar Goiás com o Atlântico, pois via a possibilidade de desenvolver uma comunicação rápida e barata com os mercados nacionais e internacionais.⁵²⁵ Para isso, precisaria ser feito um trabalho de “civilização” dos povos indígenas do Araguaia, pois serviriam como trabalhadores e agentes ativos da ocupação do interior do Brasil Central.

Outro presídio criado nesse período foi o de Santa Isabel, importante por sua posição estratégica (dentro dos territórios Karajá, mas próximo ao Rio das Mortes, principal área Xavante). Esse presídio se transformou, no século XX, no povoado de São Félix do Araguaia. Nas proximidades deste povoado, no final da década de 1920, foi estabelecido o primeiro posto indígena do SPI na região da Ilha do Bananal.

Em 1863, quando Couto de Magalhães chegou a Leopoldina, havia um incipiente comércio feito através dos chamados “batelões”, barcas a remo, que realizavam viagens a Belém do Pará. Logo Magalhães reconheceu que um obstáculo precisaria ser superado: o Araguaia possuía muitos acidentes geográficos, como pedras, além do período de estiagem tornar a navegação muito difícil, em razão do baixo nível das águas. Mesmo assim, pensou na possibilidade de superar esses obstáculos, e inaugurou em 1868 a navegação a vapor pelo Araguaia, descendo em sua viagem inaugural até um lugar chamado Santa Maria⁵²⁶, de onde era impossível continuar, devido aos obstáculos no leito do rio.

Mesmo com esse projeto incerto, surgiram pequenas cidades nas margens do rio. Porém, em virtude das dificuldades insuperáveis para a navegação, o projeto de Couto de Magalhães foi abandonado. Os barcos ingleses, utilizados nessa tentativa, foram abandonados no Porto de Leopoldina, sendo gradativamente soterrados na areia.

No final do século XIX, destacou-se o fluxo de pessoas advindo das regiões norte e nordeste do país, movidas pelo capital estrangeiro, pelo ciclo da borracha na região do

⁵²³ TORAL, André Amaral de. RELATÓRIO de Identificação e Delimitação da TI Cacique Fontoura. Portaria FUNAI nº 594 de 18/07/2001 e nº 670 de 14/08/2001 destinada ao grupo indígena Karajá. 2002, p. 9.

⁵²⁴ MAGALHÃES, Couto de. *Viagem ao Araguaia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957, p. 92.

⁵²⁵ *ibid.*, p. 41 a 61.

⁵²⁶ Santa Maria, atualmente, chama-se Araguacema.

Baixo Araguaia e pela extração de diamantes na região do Alto Araguaia. Na década de 1920, já havia também a visita de turistas à região. Almanques da época incentivavam o turismo, que ia aos poucos chegando ao Araguaia. Evidentemente, todos esses contingentes populacionais gradualmente alteravam a paisagem e o contato com as sociedades indígenas da região.⁵²⁷

Entre 1900 e 1940, o comércio no Araguaia teve uma queda. Com o desmancho da Empresa de Navegação e Vapor do Rio Araguaia, em 1900, deixou de existir na região um projeto econômico de grande porte que tentasse interligar amplas regiões econômicas. No entanto, mesmo nessas condições, pequenos povoados se formavam, e garantiam um certo intercâmbio comercial entre si. Os batelões movidos a vapor e gasolina, assim como as ubás e outros tipos de embarcações menores se tornaram o principal meio de transporte. De qualquer maneira, a queda do projeto de navegação para o Araguaia teve um forte impacto em Leopoldina, que foi descrita pelos viajantes como “um vilarejo decadente”.⁵²⁸

Novas populações que chegaram ao Araguaia trabalhavam em pequenos ranchos de gado estabelecidos nos limites de Leopoldina, criando, em alguns casos, relações de endividamento com os principais fazendeiros e comerciantes desse povoado. A chegada dos novos migrantes também reconfigurou o entorno regional. O caso de maior destaque foi a localidade de Cocalinho, onde foi criado um “patrimônio” pelo governo do Estado de Goiás, em 1928. Os “patrimônios” foram assentamentos humanos, formados por camponeses migrantes, geralmente nordestinos. Eles se estabeleceram em distintas regiões dos Estados de Mato Grosso e Goiás, entre as décadas de 1920 e 1950. Com isso, as terras indígenas iam gradualmente sendo ocupadas.⁵²⁹

Apesar desses contingentes migratórios, em geral, na primeira metade do século XX, o espaço de terra que ia de Cocalinho até o rio Tapirapés foi considerado como muito perigoso, o que restringiu, em certa medida, a chegada de novos colonos.

Entre os grupos indígenas da região, havia, por exemplo, os Xavante. Trata-se de um povo que, tendo experimentado o contato com os não-índios no século XIX, rejeitou o convívio e optou por distanciar-se dos regionais, migrando em direção ao atual Estado do

⁵²⁷ MELO, Jonas Israel de Souza. op. cit., p. 86 e 92.

⁵²⁸ MENDOZA, Carlos Alberto Casas. *Nos Olhos do Outro: Nacionalismo, Agências Indigenistas, Educação e Desenvolvimento, Brasil-México (1940-1970)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – IFCH, Unicamp, 2005, p. 137.

⁵²⁹ *ibid.*, p. 138.

Mato Grosso, onde viveram sem serem assediados até meados da década de 1930. Habitavam, portanto, a margem esquerda do Araguaia, sobretudo na região do Rio das Mortes, sendo representados pelos regionais como ferozes e cruéis, devendo ser evitados a todo custo.⁵³⁰ Várias tentativas de contato foram feitas, mas os Xavante recusavam-se a estabelecer relações. Apenas na década de 1940 funcionários do SPI conseguiram realizar os primeiros encontros.

Outros indígenas vistos como hostis pelos regionais eram os Avá-Canoeiro. No início do século XIX eram encontrados em regiões entre o Rio Maranhão e os povoados de Santa Tereza e Amaro Leite, além de algumas aldeias no Rio Canabrava e outros lugares. Várias expedições da Província foram enviadas para atacarem os Avá-Canoeiro. Como reação aos conflitos cada vez mais violentos, alguns grupos iniciaram, na metade do século XIX, um processo de deslocamento em direção ao Araguaia. Assim, no início do século XX, os índios desse grupo distribuíam-se em uma extensa área desde os sopés da Serra Dourada até o interior e leste da Ilha do Bananal.⁵³¹

Nesta tese, focaliza-se o grupo Karajá, que vive na região do Araguaia pelo menos desde o século XVI. Estão na região onde os grupos de língua Jê são majoritários. A língua falada pelos Karajá foi classificada como pertencente ao tronco Macro-Jê, que integra as famílias Jê, Maxakali, Bororo e Karajá. A família Karajá é composta por três dialetos, correspondentes aos três subgrupos do macro-grupo Karajá, ou seja, Karajá, Javaé e Xambioá.⁵³² As principais aldeias estão na Ilha do Bananal. Em seu interior viviam os Javaé, até o início da década de 1920, que também se encontravam no rio de mesmo nome, no lado direito da Ilha.⁵³³ Os Xambioá, por sua vez, vivem na região do Baixo Araguaia.

Mencionados por todos os cronistas que empreenderam viagens pelo Araguaia, os Karajá parecem ter estabelecido relações definitivamente pacíficas com os brancos, a quem chamam de *tori*, a partir de meados do século XIX. Passariam a figurar em relatos de viajantes como possível mão-de-obra para uma navegação comercial pelo rio.

⁵³⁰ SILVA, Aracy L. da. *Xavante*. In.:

<<http://www.socioambiental.org/website/pib/epi/xavante/xavante.shtm>>. consultado em 22/02/2004.

⁵³¹ TORAL, André. *Avá-Canoeiro*: <http://www.socioambiental.org/website/pib/epi/ava/ava.shtm>, consultado em 23/03/2004.

⁵³² SCHIEL, Helena Moreira. *O Vermelho, o Negro e o Branco: Modos de Classificação entre os Karajá do Brasil Central*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005, p. 1.

⁵³³ RODRIGUES, Patrícia de M. *Javaé*. <http://www.socioambiental.org/website/pib/epi/javae/javae.shtm>, consultado em 26/03/2004.

O termo Karajá não é originário da língua falada pelo grupo que hoje recebe esse nome. Os Karajá chamam a si mesmos de *iny* (inã). Karajá é vocábulo de origem Tupi e designaria o macaco guariba. Tal como os termos Tapuia e Botocudo, o termo Karajá parecia ser de uso geral dos grupos tupi para designar inimigos de maneira depreciativa.⁵³⁴

Toral escreveu o mais recente e importante histórico dos Karajá, baseado em pesquisas de campo e documentos que remontam ao século XVIII.⁵³⁵ Segundo suas informações, as aldeias Karajá, até meados de 1940, se distribuía por mais de 1000 km de rio Araguaia. A maior parte da população se concentrava nas grandes aldeias do trecho médio do rio. Sua população observava rigoroso nomadismo com existência de aldeias de verão e de inverno. No período de estiagem, os Karajá podiam ser encontrados em pequenas habitações nas praias formadas ao longo do rio.⁵³⁶

No século XX, aumentaram as pressões da população brasileira, que buscava expandir a pecuária, ocupando espaços tradicionais Karajá. Havia também a pressão de grupos hostis, como os Xavante, que deslocados dos locais onde viviam, ocuparam territórios na margem esquerda do Alto e Médio Araguaia. Além dos problemas com as terras tradicionais, ocorreram epidemias de malária, que geraram muita mortandade entre os Karajá.⁵³⁷

A alimentação Karajá é quase exclusivamente composta por peixes e animais anfíbios. O peixe cozido nas panelas de barro, assados nos braseiros ou moqueados é a base de sua alimentação. Consomem também o milho, a batata-doce, o milho e a mandioca, entre outras coisas. Os Karajá usam também a caça como complemento para sua alimentação. A carne de tartaruga é considerada umas das melhores das que existem no rio.

Manuel Silvino Bandeira de Mello, que estabeleceu o Posto Redenção Indígena, do SPI, na Ilha do Bananal, escreveu sobre a população distribuída em cinco aldeias entre Leopoldina e a aldeia de Santa Isabel, na Ilha: “*De Leopoldina até aqui (Santa Isabel) existem as aldeias seguintes: Dumbá, com 14 pessoas, Cocalinho, com 12, São José, com*

⁵³⁴ SCHIEL, Helena Moreira. op. cit, 2005, p. 14.

⁵³⁵ TORAL, André Amaral de. *Cosmologia e sociedade Karajá*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992., e TORAL, André Amaral de. op. cit., 2002..

⁵³⁶ TORAL, André Amaral de. op. cit., 2002, p. 10 e 11.

⁵³⁷ *ibid.*, p. 11 e 12.

17, Montaria, com 27 e praia do Cavallo, com 19, dando um total de 89 almas.”⁵³⁸ Já Santa Isabel possuía cerca de 110 pessoas, e entre esta e Furo da Pedra, havia as seguintes aldeias: Fontoura, Crumaré, Mato Verde e Furo da Pedra, com uma população de aproximadamente 450 pessoas no total. Segundo Toral, esse número não abrangeu todas as aldeias.⁵³⁹

Baseado nas descrições mais comuns dos Karajá, uma aldeia se compõe de casas dispostas ao longo de um eixo vertical, dado pelo rio. São aldeias compostas de fileiras de casas alinhadas e paralelas à margem do rio, em geral em cima de altas barreiras. Todas as casas têm sua abertura principal voltada para o rio. Essas características independem do número de habitantes da aldeia, mesmo naquelas que se formavam nas praias, em período de estiagem.⁵⁴⁰

O local dos aldeamentos inclui, para os Karajá, toda a zona de ocupação de seus habitantes: áreas de roça, pesca, locais de sepultamentos, áreas de coleta e caça, etc. Existe uma grande tendência à divisão, quando grupos formam outras aldeias. Essa tendência foi dificultada ao longo do século XX, já que muitas terras tradicionais Karajá foram ocupadas.⁵⁴¹

As aldeias possuíam um líder que, além de representar e liderar cerimonialmente a aldeia, exercia a intermediação com grupos externos e a liderança de expedições guerreiras. Com o contato cada vez maior com a sociedade envolvente, a liderança cerimonial e a representação política face aos regionais separam-se de maneira irremediável, sobretudo a partir da década de 1940.⁵⁴²

A família extensa é a unidade social e política básica e mínima dos Karajá. Uma família assim é formada por um casal, algum de seus pais, filhos solteiros e genro(s), casado com a filha. Isto por que o casamento é uxorilocal, isto é, o genro passa a viver e trabalhar juntamente com o sogro e sua família.⁵⁴³

⁵³⁸ MELLO, Manuel Silvino Bandeira de. Relatórios e comunicações do encarregado do Posto Redenção Indígena (atual Santa Isabel) ao Tenente-Coronel Alencarliense Fernandes da Costa, encarregado do Serviço de Proteção aos Índios no Estado de Goyás (Microfilmes). Rio de Janeiro. Centro de Documentação Etnológica do Museu do Índio (FUNAI). 1927-1931. Ver também TORAL, André Amaral de. op. cit., 1992, p. 27.

⁵³⁹ *ibid.*

⁵⁴⁰ TORAL, André Amaral de. op. cit., 1992, p. 51 e 52

⁵⁴¹ *ibid.*, p. 75.

⁵⁴² *ibid.*, p. 79.

⁵⁴³ *ibid.*, p. 59.

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.

Vários estudos buscaram esclarecer o universo sociocosmológico Karajá. O mais recente balanço das obras de investigação etnográfica sobre os Karajá é a dissertação de Helena Moreira Schiel.⁵⁴⁴, que além disso discute um modelo estrutural triádico que seria operante como princípio classificatório do grupo. As observações a seguir sobre a cosmologia Karajá se fundamentam nas observações da autora⁵⁴⁵, sem que aqui se aprofundem os debates teóricos que fazem parte dos objetivos de sua dissertação.

A auto-designação Karajá, *inã*, é uma categoria que vincula os Karajá a um passado mítico. Traduzido como “nós mesmos” ou “gente”, a categoria pode ser definida, segundo o contexto, em oposição a *ixã*, a alteridade, a exterioridade.

Os relatos Karajá narram duas grandes rupturas cosmológicas responsáveis por dar ao universo sua configuração atual, com três patamares cósmicos sobrepostos: o mundo do fundo das águas, o mundo terrestre e o mundo das chuvas. Os primeiros *inã* habitariam uma aldeia no fundo das águas. O mundo subaquático é conhecido como *berehatxi*, termo traduzido como “profundezas das águas”. Os *inã* que aí habitam são chamados de *ijasó* (nome Karajá para o peixe aruanã), que seria apenas um termo para diferenciar os *inã* do fundo das águas dos *inã* terrestres. Estes seres visitam com frequência os humanos terrestres, vestindo-se com roupas de palha e máscaras (“capacetes”) específicas, cantando e dançando com as *ijadoma* (moças em idade de se casar) ou sozinhos. Cada *ijasó* possui uma representação mascarada que é sempre dupla. Um *ijasó* é representado por duas máscaras.

O mundo subaquático é descrito como um lugar muito úmido e também muito frio, onde a água brota do chão. Não há morte no mundo subaquático de origem e por isso, dizem os Karajá, trata-se de um lugar muito apertado.

O momento de saída do mundo subaquático conhece distintas versões míticas. Seja por escutar o canto da seriema, seja por buscar mel para seu filho recém-nascido, o primeiro *inã* vem à superfície. O nível terrestre é conhecido como *ahana obira*, “mundo de

⁵⁴⁴ SCHIEL, Helena Moreira. op. cit., 2005.

⁵⁴⁵ Sobretudo no capítulo 2, “Cosmologia e Escatologia Karajá”.

fora”, concebido como um espaço aberto, o contrário dos outros dois níveis, entendidos como fechados. O mundo de superfície já se encontrava inteiramente formado quando se deu a emergência dos primeiros *inã*. Os mitos atribuem a *Kynyxiwé*, herói mítico Karajá, a “pacificação” deste mundo terrestre. Anteriormente habitado por animais agressivos, numa geografia hostil, o mundo da superfície foi todo transformado por *Kynyxiwé*, tornando-o habitável para os Karajá.

As narrativas ora descrevem a permanência dos *inã* no nível terrestre como escolha, ora como “castigo” de *Kynyxiwé*. De algum modo, porém, o retorno foi tornado impossível e essa é a primeira ruptura mítica. Os *inã* no nível terrestre serão mortais. Suas comunicações com o mundo de origem passarão a ser mediadas pelo *hari*, o xamã, aquele que manteve a capacidade de mover-se entre os patamares. A invocação benéfica dos *ijasó*, seus antepassados, os primeiros *inã*, ocorrerá mediante a representação destas entidades pela coletividade masculina.

No mundo da superfície, os *inã* convivem com o herói mítico e outros heróis culturais, como *Xiburé*, o grande xamã celeste. Diversos episódios míticos ocorrem neste intervalo narrativo. Um ato cometido pelos *inã* provoca a ira de *Kynyxiwé*. Este, que provia os *inã* de todas as suas necessidades, revolta-se com a recusa de um alimento pedido e sobe definitivamente ao mundo das chuvas, o terceiro patamar cósmico. Leva consigo alguns *inã* e daí não mais retornará. Essa é, então, a segunda ruptura mítica do cosmos. Assim como na primeira ruptura, a invocação dos espíritos celestes passará a requerer sempre a mediação de um xamã. O terceiro patamar é chamado de “pele de chuva”, *biutyky*, e é em suas aldeias que moram as almas dos xamãs que faleceram, além de ser morada de heróis culturais e diversos outros seres. No nível mais elevado está *Xiburé*, num local semelhante à superfície, onde homens e mulheres têm uma fartura constante.

O mundo das águas e o mundo das chuvas, bem como uma dimensão invisível do nível terrestre, morada de vários espíritos – *añní*, espírito de animais e de inimigos – são objeto de exploração dos xamãs em seus transe e viagens noturnas (sonhos). Entretanto, o nível subaquático seria o mais conhecido dos xamãs.

Em relação à constituição da pessoa, o “espírito” ou “alma” do que está vivo é chamado de *tykytaby*, traduzido como “pele velha”. Seriam as “peles velhas” dos xamãs que permitiriam viajar pelos diferentes níveis cósmicos e também pela dimensão invisível

do nível terrestre. Há também a *tykytyhy*, “pele de verdade”, que se confunde com o corpo do vivente. Os Karajá dizem que o xamã “traz” a pele velha das pessoas que já morreram para instalá-las na barriga das mulheres grávidas, numa idéia semelhante à de reencarnação. Todas as pessoas estariam usando as “peles velhas” que já foram de alguém, mas não teriam qualquer ligação com o antigo possuidor.

Quando da morte de uma pessoa, a “alma” (*tykytaby*) que a acompanhou em vida sofre uma transformação, abandonando aquele corpo para se tornar um espírito de morto. Diversos estudos mostram que, para os Karajá, pessoas assassinadas ou que não têm sepultamento adequado transformam-se em *kuni*. Os assassinados são descritos como seres agressivos, “assombrando” a aldeia e fazendo com que algumas pessoas e principalmente os parentes deixem suas casas nas primeiras noites, indo dormir em outras casas, com medo.

O destino dos mortos enquanto corpos é o *wabedé*, o cemitério. Seu destino enquanto “almas” é o *wabedé*, a aldeia dos mortos. Os dois espaços são designados pelo mesmo termo, mas são diferenciados segundo suas concepções. Locais de antigas aldeias são reconhecidos pela presença do cemitério, e acredita-se que os mortos daquela aldeia continuam morando naquele *wabedé* específico. O espírito do morto, após um certo período, pode encaminhar-se para a aldeia do mundo subaquático, deixando, portanto, a condição de “alma” e confundindo-se com os espíritos que habitam ali. No entanto, o destino imediato dos mortos é o *wabedé*, numa “dimensão invisível” do nível terrestre, que apenas os xamãs seriam capazes de enxergar. Aliás, a alma do xamã é a única que tem o privilégio de seguir para o mundo celeste depois da morte.

A situação dos mortos foi um ponto que sempre chamou a atenção dos missionários, adventistas ou não: “os Karajá vivem em contato contínuo com seus mortos. Seja representado-se como seus descendentes específicos, seja contando com a possibilidade de trazê-los, continuamente, de volta ao mundo dos vivos.”⁵⁴⁶ Essa característica foi simplesmente classificada por missionários, incluindo Alvin Allen, como uma forma de “espiritismo, que prendia os índios a um constante estado de ignorância”.

Em relação aos rituais, Schiel fez uma síntese dos dois mais importantes ciclos rituais Karajá:

⁵⁴⁶ TORAL, André Amaral de. op. cit., 1992, p. 111.

A vida cotidiana de uma aldeia Karajá é animada pela “visita” quase diária de entidades cosmológicas que, embaladas pelo som de chocalhos e canções, evoluem mascaradas, dançando nas trilhas que ligam a aldeia propriamente dita à Casa dos Homens. Essas danças integram o ciclo anual de rituais do grupo. (...) O mais freqüente assunto na literatura não especializada é a chamada “dança de aruanãs”. Aruanã é um vocábulo regional de origem tupi que designa um peixe bastante comum na região do Araguaia. O mesmo peixe é chamado de *ijasó* pelos Karajá. O peixe empresta seu nome a certas entidades cosmológicas encontradas, sobretudo, no patamar inferior do cosmo Karajá. A relação entre *ijasó*, peixe, e *ijasó*, entidade cosmológica, ainda é controversa nas etnografias. As entidades cosmológicas não são a mesma coisa que o peixe e também não seriam “representantes” ou mesmo responsáveis pela existência e aparecimento dos peixes. No entanto, o mito que narra a ascensão dos humanos ao patamar terrestre relata que alguns *inã* originais que tentaram retornar ao mundo subaquático de origem (mergulhando nas águas do rio em busca da passagem pela qual ascenderam ao nível terrestre) não teriam sido exitosos e teriam se transformado no peixe *ijasó*. O ritual que é chamado de “dança dos aruanãs” pelos regionais são as *Ijasó Anarakã*: festas/ danças de *ijasó*. Os dois mais importantes ciclos rituais Karajá são as Festas dos *Ijasó* e o *Hetohokã*, festa da Casa Grande, que culmina com a aceitação pública dos *jyré*, os meninos iniciandos, na Casa dos Homens.⁵⁴⁷

Os momentos de início e término dos dois ciclos rituais não são consenso entre os estudiosos. Ao que tudo indica, eles podem ser realizados conjuntamente ou, em alguns casos, apenas as Festas dos *Ijasó* são realizadas, podendo durar vários meses. O *Hetohokã* não é necessariamente realizado ano a ano, e tem duração aproximada de seis meses. Culmina com a entrada dos rapazes em idade apropriada, os *jiré* (13-14 anos), na Casa dos Homens, ou *Hetokré*. Por este atributo, o *Hetohokã* é comumente descrito como “ritual de iniciação masculino”, apesar desta “iniciação” corresponder apenas à última etapa do ciclo ritual.

A Casa dos Homens (também chamada de *Hetokré*, Casa de Araunã ou Casa dos *Ijasó*), existe em algumas aldeias, o que se verificou desde as primeiras descrições que se tem dos Karajá. Ela situa-se no nível mediano da aldeia, sempre recuada em relação às fileiras de casas, e aberta para o mato. Como já foi dito, no passado as famílias Karajá se espalhavam pelas praias, montando acampamentos provisórios. Estes, apesar de serem formados por construções frágeis (estruturas de madeira cobertas por esteiras), também

⁵⁴⁷ SCHIEL, Helena Moreira. op. cit., 2005, p. 111

reproduziam a estrutura das aldeias permanentes, respeitando a posição das casas, das famílias e da Casa dos Homens.

A situação que Alvin Allen encontrava no Araguaia era muito diferente da que vivenciara no Peru, com os Aymara. Este povo tivera um contato muito mais constante com os colonizadores, desde o século XVI, incorporando elementos do cristianismo em suas cosmologias. Os Karajá, por sua vez, estavam num processo mais recente de contato permanente com a sociedade nacional, desde meados do século XIX, apesar dos relatos de contato desde o século XIV. Em relação à catequese, até o início do século XX fracassaram as tentativas de conversão por parte de missionários católicos, tanto capuchinhos como dominicanos.⁵⁴⁸ Mesmo a experiência de escolas para os índios, nos presídios do império, não gerou o resultado previsto, isto é, a “civilização” de aldeias no Araguaia. Índios que freqüentaram colégios durante os anos de seu funcionamento e aprenderam a falar o português voltaram aos seus costumes tradicionais.⁵⁴⁹

Existe ampla literatura missionária católica sobre os povos indígenas do Araguaia, principalmente os Karajá. Alguns destes textos vêm sendo traduzidos e publicados em revistas missionárias européias, como é o caso dos relatos do padre Savino de Rimini, cujos textos apareceram em boletins informativos dos padres capuchinhos da Itália, a partir da segunda década do século XX. Seus textos correspondem a anotações feitas no final do século XIX.⁵⁵⁰

No texto de Rimini, em momento algum os indígenas deixam de ser apresentados como “selvagens”. Para o padre, ao mesmo tempo em que os índios parecem às vezes ser “bons cristãos”, usufruindo dos seus presentes e de outras formas de compensação, não deixam de lado seu modo de vida quando estão longe da presença branca. Em um episódio do texto, ao ser questionado pelo padre Rimini sobre sua nudez, um cacique Karajá afirma que não poderia trabalhar sua roça usando as roupas dadas pelos missionários, e que as usa

⁵⁴⁸ Ver: BLANCO, Manuel Jesús Romero. *Catequese Indígena e Integración Nacional en el Araguaia*. São Paulo, Dissertação (Mestrado) em Teologia Dogmática, Departamento de História da Igreja, Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 1998.

⁵⁴⁹ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 92.

⁵⁵⁰ SANTOS, Cesar Palma dos. *O Olhar de Padre Savino da Rimini – Entre os Selvagens do Araguaia*. Dissertação (Mestrado em Letras Modernas) - FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

somente nas idas à cidade. Dessa maneira, os índios faziam-se de “civilizados” quando lhes convinha, enquanto os missionários acreditavam ter cumprido seu trabalho.⁵⁵¹

Há livros que descrevem viagens realizadas por missionários católicos que desceram o Araguaia a partir de Leopoldina. Por exemplo, o dominicano R. Tournier publicou um relato sobre uma viagem que fez com dois bispos, realizada entre outubro de 1925 e fevereiro de 1926, praticamente um ano antes da viagem de Alvin Allen pelos mesmos percursos⁵⁵². Dessa forma, é possível verificar as maneiras como os Karajá da região se relacionavam com os missionários, fossem eles católicos ou protestantes.

A posição de todos os missionários era a mesma: os índios “viviam em estado de selvageria, e necessitavam dos benefícios da civilização”. Eram povos com “*crenças idólatras e costumes selvagens*”.⁵⁵³ Como ocorria com todos os missionários que passavam pela região, os índios pediam escolas e estrategicamente se utilizavam dos bens trazidos pelos viajantes. Em relação a mudanças efetivas em suas práticas religiosas, não havia nenhum sinal de uma influência efetiva que pudesse transformá-los.

Em relação a missionários protestantes, o Congresso de Montevidéu já havia anunciado os índios do Araguaia como promissores para evangelização. Talvez por ser vista como região de fronteira entre o mundo *civilizado* e o *selvagem*, o Araguaia havia atingido essa notoriedade na literatura missionária. Um dos mais amplos relatos de viagem realizado entre missionários protestantes, a respeito de povos indígenas e do interior de Goiás e do Mato Grosso, foi escrito pelo missionário William Azel Cook, estadunidense que pertencia ao “*Presbyterian Board of Foreign Missions*”.⁵⁵⁴

Apenas para ilustrar a visão do missionário sobre as práticas religiosas Karajá, segue abaixo um trecho em que Cook escreveu sobre a “Casa do Bicho”, referindo-se à *Hetokré*:

A short distance from the encampment is the “Casa do Bicho”, or medicine hut; or better yet, the Demon Hut. It is roofed and closed in on three sides only. The side facing away from the village is always left entirely open. The women of the tribe are not allowed to go near this hut, or to look into it. In front of two Sambia villages, two dead kingfishers

⁵⁵¹ *ibid.*, p. 24 e 111.

⁵⁵² TOURNIER, O. P. *Lá Longe, no Araguaia*. Prelazia Dominicana de Conceição do Araguaia, 1942.

⁵⁵³ *ibid.*, p. 9.

⁵⁵⁴ COOK, William Azel. *Through the Wildernesses of Brazil by Horse, Canoe and Float*. New York, American Tract Society, 1909.

were secured to the top of a high pole, for the purpose, probably, of keeping away the demons.⁵⁵⁵

No período em que Alvin Allen esteve no Araguaia, havia uma missão protestante a uns 60 quilômetros da foz do Rio Tapirapés, afluente do Araguaia, dirigida pelo missionário Archie MacIntyre, da “*Evangelical Union South América*”. A missão possuía um posto médico, uma escola e um auxílio aos leprosos da região. Após a morte de seu marido, Josias Wilding, a Dra. Rettie Wilding continuou liderando o trabalho médico entre os índios e sertanejos da região.⁵⁵⁶

MacIntyre era inglês, e viera ao Brasil em 1907. No início da década de 20, provavelmente em 1922, fez sua primeira viagem ao Araguaia. Suas impressões sobre essa viagem, que passou por muitos dos locais descritos por Allen, foram publicadas na Inglaterra, em 1934. Em 2000 seu filho, Thomas MacIntyre, fez uma tradução para a língua portuguesa.⁵⁵⁷

O livro de MacIntyre poderia ser analisado paralelamente ao diário de Allen, sobretudo nessa primeira viagem do missionário adventista. Registrou, por exemplo, as conseqüências do contato para os índios: “*O contato com a civilização é desastroso para ele, porque assimila os vícios e fraquezas e nada das virtudes. O lado mais triste na história dessas tribos de índios é a sua dizimação pelas doenças trazidas por aventureiros que eles recebem de braços abertos.*”⁵⁵⁸ A influência da missão sobre os índios, em termos de conversões, foi praticamente nula também.

Isso não quer dizer que os Karajá eram hostis aos missionários. A etnologia tem apontado com que interesse populações indígenas acolheram as missões, identificando na estrutura das sociedades indígenas uma “abertura para o outro”.

Dessa maneira, a despeito das diversas tentativas de conversão realizadas por missionários católicos e protestantes, os Karajá se mantiveram conservadores em sua visão de mundo, não acontecendo entre eles movimentos de conversão. Segundo Toral, a vida ritual dos Karajá é articuladora de boa parte de suas instituições sociais. A sociedade

⁵⁵⁵ *ibid.*, p. 93

⁵⁵⁶ *ibid.*, p. 9

⁵⁵⁷ MACINTYRE, Archie. *Descendo o Araguaia*. (Tradução de Thomas Macintyre), Contagem: AME Menor, 2000.

⁵⁵⁸ *ibid.*, p. 17.

Karajá, ao invés de se revelar através de sua religião, parecia se ocultar atrás de intrincado conjunto de crenças e ritos. Segundo o autor:

A sociedade Karajá é fortemente marcada por noções de “segredo” e “mistério”. As mulheres não podem saber muitas coisas, os jovens outras e os *tori*, “brancos”, são mantidos em graus variáveis de muita a total ignorância. Os Karajá não são um grupo “fácil” para obtenção de dados a respeito de sua religião, também devido às muitas tentativas de conversão a que resistiram.⁵⁵⁹

A partir de uma breve contextualização da sociocosmologia Karajá, foi possível verificar a força que a vida ritual possui no cotidiano deste povo, desde o passado. De certa forma, isso explica as dificuldades que todos os missionários, católicos ou protestantes, tiveram para introduzir mudanças nessa visão de mundo tradicional. A seguir, veremos as experiências do missionário adventista Alvin Allen no Araguaia.

5.4. A primeira viagem de Allen no Araguaia

Neste item do capítulo, optei por uma análise cronológica da primeira viagem de Allen pelo Araguaia. A principal fonte utilizada foi o diário do missionário. Ao conhecer as principais aldeias Karajá, Allen já permitia entender de que forma seria sua relação com os índios.

De acordo com Darcy S. B. de Mello, em 1927 Leopoldina possuía uma pequena população, em grande maioria pertencente a uma espécie de clã, cujo chefe, respeitado por todos, era conhecido como Coronel Sant’Ana. Era um homem negro, de elevada estatura, que sempre buscava saber quais eram os propósitos dos viajantes que passavam por aquele local. Quando aprovava os visitantes, prestava informações detalhadas e serviços para as viagens no Rio.⁵⁶⁰ Outros viajantes escreveram sobre a liderança de Sant’Ana em Leopoldina, como também sobre as condições da região.⁵⁶¹

Em Leopoldina, no dia 1 de julho, Allen escreveu em seu diário:

This morning we saw our first Indian. The head man of this village, and in whose house we are stopping, knowing our mission, sent his boys with him to us. He is a Carajá, about thirteen years old, and an orphan staying

⁵⁵⁹ TORAL, André Amaral de. op. cit., 1992, introdução, XII.

⁵⁶⁰ BANDEIRA DE MELLO, Darcy S. *Entre índios e revoluções*. São Paulo: Editora Soma, 1980, p. 137.

⁵⁶¹ Ver, por exemplo SILVA, Hermano Ribeiro. *Nos sertões do Araguaia*. São Paulo: Saraiva, 1948.

with a family here. His under lip was pierced, and had what seemed to be a bone thru it. He wore no clothes whatever, He spoke a little Portuguese, but not much.⁵⁶²

Assim, o primeiro índio que Allen viu foi um garoto, com cerca de 13 anos. Ele foi levado até Allen por garotos enviados pelo “cabeça” de Leopoldina, provavelmente o conhecido Coronel Sant’Ana, que já havia sido informado sobre os objetivos da viagem de Allen, que era conhecer o Araguaia para a escolha de um local apropriado para a missão adventista. Chamou sua atenção no garoto um adorno nos lábios, sua nudez e sua falta de habilidade na língua portuguesa.

Duas semanas se passaram até que Allen iniciasse sua viagem no Araguaia. Nesse período, seu grupo esteve providenciando um barco e, segundo o diário, visitando as pessoas e com elas estudando a Bíblia. Além disso, Allen afirmou ter tratado de várias formas de doenças em Leopoldina, como malária, “influenza”, cáries, entre outros problemas. O missionário esperava formar ali um grupo de adventistas no futuro.

Finalmente começaram a descida do Araguaia, no dia 14 de julho. *“The full moon overhead, the sand bar with the Forest to the back, and the river in front, makes a combination never to be forgotten.”*⁵⁶³ O Araguaia estimulava descrições românticas sobre sua paisagem, conforme vários exemplos atestam. Hermano Ribeiro da Silva escreveu: *“A grandeza onipotente subjuga, avassala os corações, como que a nos mostrar a nossa fragilidade.”*⁵⁶⁴

No dia seguinte, Allen encontrou um acampamento indígena, com três “cabanas”, provavelmente Dumbá, pequena aldeia mencionada por Bandeira de Mello. Decidiu parar e comunicar aos índios que desejaria passar o sábado entre eles. Até esse momento não fica claro quantas pessoas acompanhavam a viagem, mas eram provavelmente cinco pessoas. O grupo foi aceito pelos índios, que receberam rapadura e as meninas pequenas bonecas. Receberam, em retribuição, batatas e duas melancias, o que deixou Allen animado. A hospitalidade dos índios o estimulou na viagem, pois certamente encontraria aldeias onde seria bem recebido. Havia, desde já, a imagem dos Karajá como amistosos e dóceis. Outros viajantes já haviam elaborado essa imagem dos Karajá. Segundo Helena Schiel: *“A meu*

⁵⁶² Diário de Allen, p. 34 e 35.

⁵⁶³ *ibid.*, p. 36

⁵⁶⁴ SILVA, Hermano Ribeiro. *op. cit.*, p. 60.

*ver, a manutenção de uma imagem de ‘indígenas de índole pacífica’ envolve uma tentativa (dos Karajá) de marcar sua diferenciação étnica frente outros grupos indígenas, mesclada a uma forma particular de lidar com a alteridade.”*⁵⁶⁵

Ao mencionar as vestimentas dos índios, Allen escreveu que estes povos nunca passaram pelas mudanças que ocorriam em outras terras. Nos homens, havia apenas uma espécie de barbante amarrado ao prepúcio, e este costume começava em torno dos dez anos. São informações que o missionário começou a questionar. Para ele, esses povos não passam por mudanças culturais, o que os torna mais ligados ao seu estado “natural”.

Uma mulher recebeu uma camiseta, e Allen a ajudou a vestir. Todos os índios teriam se divertido com a cena. Tirar os índios de sua nudez era, sem dúvida, um dos propósitos missionários. Num período de curta convivência, Allen simpatizou com a “inocência natural” daquelas pessoas: *“It was a scene of natural innocense, possibly unknown or even impossible where even much greater pretentions of civilization are made.”*⁵⁶⁶

Uma pequena “vitrola” foi levada na viagem, e uma audiência foi formada. Allen escreveu que este era um momento oportuno para falar aos índios sobre Deus e seu amor. Havia, porém, uma dificuldade que acompanhou o missionário em seus contatos no Araguaia: o pouco conhecimento que os índios tinham de português, que fazia a comunicação de idéias quase impossível.

Allen teria, então, percebido que os índios não faziam muita questão de coisas relacionadas ao cristianismo. Isto se deve, segundo o missionário, ao contato que tiveram anteriormente com padres. Assim, a única referência que os índios teriam para a religião cristã seria o catolicismo. Segundo Allen, para os índios, todos os que vestem roupas seriam cristãos, portanto, católicos. A rejeição de Allen ao catolicismo o levou a interpretar o desinteresse dos índios como também uma rejeição aos católicos, que não seriam “bons exemplos”.

Numa das conversas com alguns índios, Allen explicou seu interesse em estabelecer uma escola para eles. Todos são filhos de um único Pai: esse era o discurso de Allen. Os índios, porém, o teriam questionado: “jovens de diferentes tribos seriam permitidos na

⁵⁶⁵ SCHIEL, Helena Moreira. *Etnicidade ou Lógica Cultural? Os Karajá de Buridina e a cidade de Aruanã*. Brasília: UnB, Dissertação (Graduação) apresentada ao Departamento de Antropologia, 2002, p. 26.

⁵⁶⁶ Diário de Allen, p. 38.

escola? Seria permitido o casamento intertribal?” Logo o missionário percebeu que os Karajá não queriam estar junto aos Xavante.

We explained how they would all learn Portuguese, and that if they all came to accept the same Father, they would no longer hate each other, but be brothers and love and protect one another. As we sat in the sand around the camp fire among the naked Indians, the moon shining overhead, somehow God seemed to come near, and we cannot but believe that these children of nature will yet respond gladly to the Gospel call. They said the priests had long promised them schools, but so far very little had been done, and all seemed glad to learn that actual plans were being made to give their children an education. One man said that if he was only young again he would come and learn to read.⁵⁶⁷

O missionário esperava que esses “filhos da natureza aceitassem o evangelho”. No diálogo, conforme apresentou o diário, os índios não acreditavam muito naquilo que os cristãos diziam, mas estariam interessados na educação de suas crianças. Ao que parece, Allen selecionou do diálogo aquilo que era conveniente aos seus propósitos. A indiferença às promessas dos católicos poderia muito bem ser uma indiferença também aos adventistas que ali se encontravam.

No dia 19, o grupo alcançou São José do Araguaia, onde havia três famílias Karajá. Algumas pessoas estavam doentes, e Allen preparou alguns remédios que levou para tratar dos índios. Antes de partirem, um de seus guias os deixou, por isso conseguiram que um Karajá os levasse até a próxima aldeia. *“He was a big improvement over the negroe. As he sat naked, with his long hair around his shoulders and copper skin rising and falling as his powerful muscles contracted and relaxed, he made a fine picture.”*⁵⁶⁸ Nesta comparação com os negros, Allen colocou o índio que o acompanhava como superior, enaltecendo sua força e aparência física.

No trajeto, encontraram um índio numa canoa, cujos filhos foram tratados por Allen em Leopoldina. Este foi convidado a ir a uma aldeia para tratar algumas pessoas. Havia quatro índios muito doentes: uma mulher, a esposa do chefe, dois filhos e um sobrinho. Para Allen, essa era uma grande oportunidade para ganhar os corações daquelas “pobres almas”. Qualquer manifestação favorável dos índios era vista por Allen como parte da “providência divina”.

⁵⁶⁷ *ibid.*, p. 40.

⁵⁶⁸ *ibid.*, p. 41.

Como se apreende dos relatos contidos no diário, havia uma grave situação de enfermidade entre os índios do Araguaia. Aldeias estavam com um número cada vez mais reduzido de pessoas, que morriam com diversas viroses. Allen escreveu que a *influenza* era bastante mortal entre os índios.

Mais uma vez o missionário registrou um suposto diálogo com um índio. Neste caso, tratava-se de um chefe, o cacique da aldeia que visitava naquele momento. Allen apresentou seus planos de formar uma escola na região, e teria obtido a seguinte resposta:

“Well the government has many times promised us schools, the “padre” have also promised, and last year another men came down the river and promised to return and start a school. But my people still are ignorant. Will you surely return and live here and bring teachers? If you do I will take all my people and live near you as we can learn.”⁵⁶⁹

Mais uma vez Allen enfatizou a idéia de que o governo e os católicos negligenciavam as promessas feitas aos índios. O povo daquele cacique ainda estaria ignorante pela falta de educação formal numa escola. Daí vem o compromisso de ambas as partes: se Allen realmente organizasse uma escola, aquele cacique levaria seu povo para aprender e ser tratado de suas enfermidades. De fato, as conseqüências do contato na região do Araguaia (como as doenças) e a falta de assistência dos órgãos oficiais tornavam a situação dos índios extremamente difícil. Assim, promessas de assistência e de escolas, não importando de onde viessem, eram aceitas como uma possível válvula de escape para aquela situação. Para Allen, tratava-se de uma “intervenção providencial” de Deus, que colocava no coração daquele povo o desejo pelo evangelho.

Then we read the ten commandments, and told him how God as the great Chief over all tribes had given them His law and word, and that as we were all brethren we should love and not hate or kill each other. He then told me how the "Christians" as they call the as who are Catholics do; that he had found that they are worse than the Carajas in many ways.

He said the Carajas had many laws, and some day when we could travel together he wanted to tell me all about them as so I could write them all down.

The love and respect among the members of the family was very pleasing to see. The Chief told me what a good woman his wife was, how she always does all the good she can. One of his grown daughters sat for hours beside her sick brother. She combed out carefully his long hair, giving him water or whatever he needed.⁵⁷⁰

⁵⁶⁹ *ibid.*, p. 41.

⁵⁷⁰ *ibid.*, p. 42.

O cacique, segundo Allen, tinha o desejo de contar sobre seu povo e suas virtudes. Em muitos aspectos, na perspectiva Karajá, o problema não estava entre seu povo, mas com os “cristãos”, de uma forma genérica. De qualquer maneira, Allen insistia que cristãos, para os Karajá, eram apenas os católicos.

Ainda na companhia desse chefe indígena, Allen ouviu algo que, em princípio, era alguma forma de canto. Porém, o cacique esclareceu: uma mulher estava chorando pela perda de seu marido e estava recontando suas virtudes. Mas Allen leu a situação de acordo com suas referências. Não conseguia pensar nas particularidades e diferenças da cosmologia indígena:

It was a most mournful wail, and could have been the wail of a lost soul. And lost souls they are unless as real Christians we do our part. I would that the wail of this poor woman who mourned without hope, could be heard by all our Missionary Volunteers. Some day I trust these poor souls will come to meet sorrow not without hope. The womens crying the virtues of her dead husband give us an opportunity to explain what death is and the Christian hope of resurrection.⁵⁷¹

Para Allen, o pranto da viúva era o prenúncio do canto das almas perdidas, a menos que os cristãos fizessem sua parte. O missionário via naquela mulher um clamor sem esperança, que deveria ser ouvido pelos Missionários Voluntários, que certamente seriam sensibilizados a contribuir com o avanço da pregação àquelas “pobres almas” sem esperança. Aquela era uma oportunidade para apresentar aos índios um dos pilares do adventismo: a condição dos mortos e a ressurreição por ocasião do retorno de Jesus à Terra.

No dia 22 de julho, Allen partiu para outra aldeia. O chefe indígena pediu, então, permissão à mulher para acompanhar o missionário. Isso impressionava os viajantes que conheciam os Karajá, e não foi diferente no diário de Allen. Segundo Lima Filho, as mulheres dominam a oratória no espaço doméstico, o que causa um certo espanto, pois os homens são os interlocutores. Porém, no cotidiano familiar, a mulher possui o domínio da oratória, o que leva os homens a fazerem a vontade feminina para manterem a harmonia.⁵⁷² Por outro lado, existem espaços proibidos às mulheres nas maiores aldeias. São locais

⁵⁷¹ *ibid.*, p. 43.

⁵⁷² LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *op. cit.*, 1994, p. 121 e 122.

exclusivos aos homens, onde se reúnem entre si e com seres cosmológicos. Os homens controlam todas as atividades rituais.

Em relação à oratória feminina entre os Karajá, há relatos de mulheres que andavam freneticamente pela aldeia, com muitos gestos e falas. Isso acontecia quando um parente estava doente, e era uma forma de procurar os responsáveis pelo feitiço que atingiu o doente. Assim, a feitiçaria era sempre vista com uma das causas, diretas ou indiretas, das enfermidades.⁵⁷³ Ainda tratando da doença e da morte, Lima Filho destacou o papel das mulheres:

O útero da mulher abriga a vida que é acompanhada passo a passo no espaço doméstico – útero e casa doméstica, símbolos de espaços restritos. A oralidade afiada das mulheres “protege” os seus parentes e de modo especial os homens perante a aldeia. A mesma oralidade e choro ritual prevêem a ameaça de morte, representada pela doença. Quando a vida é ameaçada pelas doenças e por feitiços, provocando uma situação de pré-morte, as mulheres lançam mão do que mais sabem fazer para resgatar a vida. Suas lamentações se ouvem por toda a aldeia, e seus gestos incontidos desafiam os *hàri* (xamãs). Mas se consumada a passagem da vida para a morte, os homens entram no cenário. As mulheres, no entanto, simbolicamente continuam a desempenhar atividades relacionadas à vida, pois elas devem nutrir seus mortos com comida especialmente preparada e depositada nos cemitérios.⁵⁷⁴

Além disso, as mulheres realizam choros rituais, que resgatam os principais acontecimentos da história de vida do parente morto. Foram estes choros que Allen ouviu em sua viagem, e que o fez pensar no “choro dos perdidos”. A complexidade da cosmologia Karajá estava distante de seus referenciais religiosos.

O missionário chegou ainda no dia 22 na aldeia de Monteria, dirigida pelo chefe Malvão, ou Capitão Josezinho, como era chamado pelos regionais. Segundo o diário, Malvão o recebeu muito bem, e ofereceu dois jovens Karajá para acompanhar Allen até onde fosse preciso. Também perguntou se as crianças seriam forçadas a irem para a escola ou se iriam de acordo com a escolha de cada família. Esta pergunta fez Allen conjecturar que os católicos usaram a força para tentar “civilizá-los”.

Em Monteria, Allen conheceu o artesanato Karajá, incluindo as famosas bonecas de barro. As crianças estavam bastante curiosas com seus objetos, sobretudo a vitrola. Apesar

⁵⁷³ *ibid.*, p. 122.

⁵⁷⁴ *ibid.*, p. 155.

dos contatos amistosos, Allen ainda não podia pregar aos índios como gostaria, pois não tinha um intérprete.

No dia 25 de julho, Allen deixou essa última aldeia, e continuou a viagem. Pela manhã, viu fumaça do lado na margem esquerda do Araguaia, certamente produzida pelos Xavante. Allen mencionou que ouviu sobre a morte de um casal que estivera na margem esquerda, à procura de mel. Os Karajá, segundo o missionário, eram muito cuidadosos em não irem em direção a este lado do rio. Durante décadas existiram hostilidades entre os Xavante e os Karajá, sendo estes últimos obrigados a desocuparem áreas tradicionais da margem esquerda do Araguaia, justamente para evitar os ataques dos seus inimigos.

À tarde, Allen e seus acompanhantes chegaram no início da Ilha do Bananal. Sobre esse local, escreveu:

With a mission located near the center of the Indian district and with a good motor boat, one would be within a week of any point. Five tribes, Carajás, Chavaés, Tapirapés, Chevantes, Canoeros, would then be in reach of missionary visits and influence.

A trading post for the Indians where he can sell his tiger skins and articles of manufacture at a just price, and buy such things as he needs at a proper price will go a long ways in gaining the confidence and friendship of Indians. The bringing within their reach articles of civilization, will raise immediately the standard of living. I believe that in five years scarcely a naked Indian would be found if they had the means to secure cloth. Those who have any clothes seem very proud of them. But the prices charged on the river are prohibitive. And the fact that traders thrive and get such prices, proves that the Indian does appreciate articles of commerce, and do purchase them when he has the money.⁵⁷⁵

Allen viu na Ilha do Bananal a possibilidade de alcançar vários povos com facilidade, a partir de uma missão e de um posto de comércio. Era uma forma de, na sua perspectiva, “integrar o índio à vida civilizada”, pois eles poderiam vender peles de onças e seu artesanato. O fato de terem contato com artigos da “civilização” seria uma maneira de elevá-los a uma “condição superior”. Para Allen, em pouco tempo não haveria mais índios nus, mas “civilizados”, com roupas e integrados ao comércio. Ele possuía um projeto claramente “civilizador” para os povos do Araguaia. Como não havia incentivos ao comércio na região, Allen concluiu que a desolação parecia ser o destino de grande parte de Goiás.

⁵⁷⁵ Diário de Allen, p. 45 e 46.

Ainda em relação à nudez, o missionário escreveu que havia dois índios com ele, um vestido e outro totalmente nu. Na noite do dia 26, Allen deu uma camiseta para o homem nu, que apreciou o presente. A conclusão foi a seguinte: *“Today he is at least half civilized, that is, if clothes are the measure of civilization.”*⁵⁷⁶

No dia 29 de julho, Allen chegou à aldeia de Santa Isabel, na margem direita da Ilha do Bananal, depois do Rio das Mortes. Nessa aldeia, a população Karajá era a maior que Allen encontrara até então. Após descrever o local, relatou a possibilidade de formar ali o posto missionário. Havia uma boa concentração populacional, e as possibilidades para agricultura eram promissoras. No dia seguinte, sábado, o missionário reuniu quantos pôde para fazer um culto. Leu aos índios sobre a criação do mundo, sobre o descanso semanal no sábado e os dez mandamentos. Restava saber se realmente as pessoas estavam entendendo o que ele queria dizer: *“How much they understood is hard to say, but some understand quite a bit.”*⁵⁷⁷

Em Santa Isabel, o missionário ouviu mais uma vez sobre o ódio contra os Xavante e constatou que de fato, no período de estiagem, as pessoas ficavam nas praias formadas às margens do Araguaia. Soube da existência de índios Javaé no interior da ilha, e decidiu conhecê-los. Numa conversa com o cacique de Santa Isabel, falou sobre seus planos para uma escola:

We explained to them what we hoped to do for them. But again and again they said, "Veremos", "many have passed and made the same promise, but we never see them again". They are anxious for a school, but have been disappointed so many times that they are very doubtful.⁵⁷⁸

Nos discursos dos índios, tal como apareceram no diário, havia uma incredulidade nas promessas de escola e assistência à saúde. Na verdade, Allen estava fazendo promessas em todas as aldeias por onde passava, e certamente não haveria condições de cumpri-las. Os eventos dos anos seguintes confirmaram o suposto questionamento do cacique, de que muitos prometiam, mas não apareciam novamente. Em sua primeira viagem, Allen parecia subestimar as dificuldades para formar missões.

⁵⁷⁶ *ibid.*, p. 48.

⁵⁷⁷ *ibid.*, p. 50.

⁵⁷⁸ *ibid.*, p. 51.

Nesse mesmo mês, estava em execução o plano dos dirigentes do Serviço de Proteção aos Índios no Estado de Goiás de organizar um posto de assistência aos índios na aldeia de Santa Isabel. Numa correspondência ao encarregado do SPI em Goiás, Sr. Alencarliense Fernandes da Costa, Manuel Silvino Bandeira de Mello escreveu sobre sua viagem à Ilha do Bananal. A seguir estão alguns trechos dessa correspondência:

Comunico-vos que, conforme as vossas ordens e instruções no dia 14 do corrente, as 10 horas da manhã com os 4 batelões carregados de material e pessoal saí de Leopoldina, com destino à Ilha do Bananal, a fim de fundar os Postos de Proteção aos Índios Carajás e Javahés.

No dia 22, às 8 horas da manhã, cheguei na aldeia dos índios Carajás em Santa Isabel, que é a primeira e mais importante, fica distante de Leopoldina 104 léguas, mais ou menos, consta de uma população de 110 almas.

Tendo encontrado um bom lugar na Ilha do Bananal e ao lado da aldeia acima referida, depois de bem verificado e bem informado pelos índios, de não haver perigo de ser atingido pelas grandes enchentes do rio, resolvi fundar o Posto para os índios Carajás.

No dia 23, às 6 horas da manhã, com todo o pessoal do Serviço e grande número de índios, foi com grande entusiasmo iniciado os trabalhos de limpeza do lugar, para ser feita a primeira instalação.

Aqui no lugar onde está instalado o Posto, era o ponto visado com muita insistência pelos tais Adventistas do Sétimo Dia

É com verdadeira satisfação que congratulo-me com o prezado chefe pelo bom êxito do início do nosso importante serviço, que não faltando a ação patriótica de continuidade será de belo futuro e de felicidade para os nossos bons índios desta bela região do Araguaia.⁵⁷⁹

Assim, praticamente nos mesmos dias em que Allen passava pela Ilha do Bananal, estava em formação o Posto Redenção Indígena, órgão do SPI para o trabalho com os índios Karajá e Javaé. Os planos de Allen para organizar a missão em Santa Isabel não puderam se efetivar. Aliás, essa intenção do missionário já era conhecida por Bandeira de Mello, como se verifica na menção que fez aos “tais adventistas” em sua correspondência.

No dia 31 de julho, Allen, Anderson e cinco Karajá partiram para o interior da Ilha do Bananal, para encontrarem índios Javaé. Segundo as informações do diário, foi uma viagem extremamente cansativa, que durou até o dia 3 de agosto. Apesar dos esforços, não foi possível encontrar os Javaé.

⁵⁷⁹ Correspondência ao Encarregado do SPI no Estado de Goiás, Alencarliense Fernandes da Costa, escrita por Manuel Silvino Bandeira de Mello, encarregado do recém formado Posto Redenção Indígena, na Ilha do Bananal. Data: 27 de julho de 1927.

Ao tratar novamente do povo de Santa Isabel, Allen afirmou que eram “ingênuos” para o comércio, pois “não possuíam conhecimento do valor do dinheiro”. Isso os tornava “alvos fáceis de enganadores”. O missionário, entretanto, julgou os índios baseado em suas noções de valor, sem levar em conta que valores os Karajá atribuíam àquilo que possuíam ou queriam adquirir.

Uma mulher estava bastante doente na aldeia, segundo Allen, com um tumor e apendicite. O missionário deu alguns remédios e fez uma oração. Essa era sua forma de tentar solucionar o problema. O chefe da aldeia, entretanto, agiu logo em seguida, usando uma espécie de carvão para esfregar a testa e a nuca da mulher. “*Just what good a black face would do, I did not learn.*”,⁵⁸⁰ disse Allen, que não conseguia entender a diferente forma de tratamento que o índio dava à doente. Mediante sua lógica, fazer uma oração invocando a seu Deus era absolutamente normal e compreensível.

Assim, Allen era um homem motivado a converter a alma de outro tipo de homem que não compreendia. Para o missionário, a religião indígena, seu modo de vida, sua relação com a natureza, seu desconhecimento dos usos do dinheiro, eram tudo demonstrações da inferioridade dos índios diante do “mundo civilizado”. Segundo a lógica de seu discurso, havia, porém, esperança para eles: serem alcançados pela força “civilizadora” do evangelho.

No dia 4 de agosto, Allen saiu de Santa Isabel para continuar sua viagem. A próxima parada seria na aldeia de Fontoura, também na Ilha do Bananal. Segundo o missionário, os habitantes daquela aldeia não eram tão amigáveis como em outros lugares. Era a maior aldeia Karajá que havia visto, mas estava apreensivo, pois em Santa Isabel alguns disseram que os índios de Fontoura às vezes matavam para roubar. No entanto, seus temores não se provaram na prática.

Em Fontoura, Allen viu pela primeira vez a Festa de Aruanã, e tentou entender algo a respeito:

Here we found strictly observed, the custom of the young and single men living in a house by themselves. The family is carefully guarded. We found the young men here having something of a feast. A few of them had made themselves outfits of palm leaves which covered the whole body. The head was covered with a basket covered with bright feathers. When as dressed they looked like crazy bundles of corn dancing around. I tried to

⁵⁸⁰ Diário de Allen, p. 53.

get them to pose for a picture, but a young man explained that they could not talk, that they had no mouths, that they were "bichos" or animals. They seem to have some idea that those who thus dress up, impersonate or become something else.⁵⁸¹

No caso descrito por Allen, inicialmente ele mencionou que jovens solteiros estavam vivendo numa casa apenas para eles. Trata-se da “Casa dos Homens”, que abrigam as máscaras rituais da Dança de Aruanã e onde os rapazes solteiros ficam. Ela se localiza em situação oposta à aldeia, e ninguém do sexo feminino, mesmo criança, pode ter acesso a essa casa. Na festa de Aruanã, dois homens vestindo máscaras e roupas rituais executam uma dança ao som de cantos e chocalhos. É o que Allen descreve como parecidos com “pacotes de milho”. Sob as máscaras que os cobrem inteiramente, esconde-se o *ijasó*, e o cântico revive os mitos Karajá e relembram experiências de ordem religiosa.⁵⁸² Os Aruanãs são seres cosmológicos associados à ictiofauna do Araguaia⁵⁸³, daí o homem ter dito a Allen que eles eram “bichos”. Todo *ijasó* é identificado por um nome particular, geralmente um nome de animal. A associação dos *ijasó* a animais gera alguma controvérsia entre os estudiosos Karajá. Não está claro se eles são representações de animais, se estão ocupados por seus espíritos ou se são seus donos.⁵⁸⁴ De qualquer maneira, o missionário não conseguiu conversar com eles, já que os homens que usam as vestimentas não podem ser identificados. Em Mato Verde, outra aldeia Karajá, Allen tentou comprar uma das vestimentas de Aruanã, mas disseram a ele que a pessoa que vendesse tal ornamento morreria.

Ainda em Fontoura, Allen escreveu sobre o sentido da palavra “cristão” para os índios:

For once in my life I find myself ashamed of being thought of as what the se people call a "Christian". When I tried to tell of our plans for a school, a young men who speaks some Portuguese said, "Voce so falla mentiras: todo Christão é mentiroso, todo promete, mas nada faz". (You only speak lies, all Chriatians are liers, they promise but do nothing.)

What a tragedy that the name of one whose word is verity and truth, should come to indicate one who only speaks lies. But the Indian is not to blame. He judges from what he has seen, the same as we do. Counterfeit Christianity of the Anti Christ is the one who is a liar and the father of lies.

⁵⁸¹ *ibid.*, p. 54.

⁵⁸² BUENO, Marielys Siqueira. *Macauába: uma aldeia Karajá em contato com a civilização*. Goiânia: UFGO (Dissertação de Mestrado), 1975, p. 32 e 37.

⁵⁸³ LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *op. cit.*, 1994, p. 107.

⁵⁸⁴ SCHIEL, Helena Moreira. *op. cit.*, 2005, p. 115.

But how much creator a tragedy it will be now if we disappoint these poor people. How much greater will be our responsibility and guilt if we do not bring to these people the bread of life.⁵⁸⁵

Para Allen, os índios não eram culpados por chamarem os cristãos de mentirosos. Isso ocorria, para o missionário, em razão dos exemplos que tinham. Isso aumentava a responsabilidade que o missionário tinha de levar o “pão da vida” a essas “pobres almas”.

No dia 5 de agosto, Allen decidiu enviar Anderson, que o acompanhava, de volta a Leopoldina. Ele só estaria satisfeito quando visse todo o Araguaia. Tentou conseguir algum Karajá de Fontoura para acompanhá-lo no rio, mas ninguém quis ir, alegando não estarem em harmonia com os índios que viviam além da Ilha do Bananal. O que estava ao alcance dos índios era levá-lo até a próxima aldeia, Mato Verde, onde vivia o chefe Manuel Joaquim. Quando o encontrou, foi bem recebido, e o descreveu como um homem superior, que liderava um povo mais respeitável que o de Fontoura. Segundo o diário, esse chefe pareceu acreditar nas palavras de Allen a respeito de uma escola, diferentemente das outras aldeias. Além disso, disse ser primo do chefe Malvão, de Monteria.

No dia 7 de agosto, Allen decidiu continuar a descida do Araguaia, numa canoa indígena. O barco que ele usava deveria ser levado a Leopoldina, numa longa viagem. O missionário e dois índios o acompanhavam como remadores.

No dia 8, a canoa passou o Rio Tapirapés, afluente do Araguaia. Logo adiante encontraram a missão protestante, dirigida por “Mr. MacIntyre”, o missionário Archie MacIntyre. Nessa ocasião, Allen não encontrou pessoalmente a MacIntyre, mas apenas um de seus auxiliares, que estava muito doente. Em suas observações, Allen apresentou a missão como um lugar de pessoas pouco preparadas para a vida nas áreas de “fronteira”. Faltava comida, por exemplo. Apesar de tudo, era uma oportunidade de Allen aprender sobre as dificuldades de estar numa missão no Araguaia.

Após passarem o final da Ilha do Bananal, Allen ouviu que em cerca de quatro dias chegaria a Conceição do Araguaia. Nesse trecho, Allen viu os Karajá que o acompanhavam pararem para conversar com outros que estavam nas praias. Depois os índios teriam dito ao missionário que aqueles Karajá queriam reunir outros do alto do rio para matarem todos os cristãos, ou seja, os brasileiros. Isso por que os índios estavam ressentidos com a invasão de

⁵⁸⁵ Diário de Allen, p. 55.

suas terras. Independente da veracidade da informação, o fato é que realmente havia muita tensão naquelas áreas.

Alguns parágrafos do diário, relatando os acontecimentos desse trecho, revelam um missionário impaciente com a “inconstância” dos índios que o acompanhavam. Parecia não haver preocupação alguma para se chegar logo a um vilarejo qualquer.

After dinner the Indians took fully an hour to paint themselves up as they said they were coming to a village where there are women. We are at last on the water but only the chief is working. The rest are combing their long hair and tying it up like pig tails. On there delays one can do nothing. Offers of reward reasoning with them, urging, all have no effect. They are savages through and through. Long hair, sticks in under lip, naked and horribly painted. Yet some of them have been baptized and say they are Christians. It is surely baptised paganism.

The sun is fearfully hot again today. Each day we are getting nearer the equator. This afternoon we sighted in the distante a hill which the Carajás said was Morro de Concessão. From what one can get from the Indians one can gather nothing. One minute they will tell you a place is fifteen days away, the next breath it will be five days, and again it is ten days.⁵⁸⁶

Segundo Allen, aqueles índios estavam se penteando por que logo encontrariam mulheres. Nada poderia fazê-los continuar a trabalhar, nem promessas de recompensas. Então Allen conclui que aqueles homens são totalmente *selvagens*: cabelos compridos, varetas no lábio inferior, nus e “horriavelmente pintados”. Quando falam que foram batizados, só podem estar se referindo a um “batismo pagão”. De fato, faltava a Allen a aceitação de que aqueles índios viviam mediante uma outra noção de temporalidade. Não havia pontos de convergência entre os princípios adventistas de controle do tempo e a aparente inconstância dos “selvagens”. Para estes, não importava o momento de chegada ao destino, desde que chegassem. Por isso, ora diziam que faltavam quinze dias, ora cinco dias, e depois dez dias. Isso incomodava a mente puritana do missionário estadunidense.

A canoa que transportava Allen chegou a um tipo de acampamento, onde havia índios que vestiam roupas “civilizadas”, embora mantivessem seus adornos. Mais adiante, noutro acampamento, onde a maioria das pessoas falava português, os jovens teriam dito que estudaram em Conceição do Araguaia, embora ninguém soubesse ler.

No dia 13 de agosto, sábado, chegaram a Porto Franco. Na região havia várias corredeiras, que tornavam difícil e arriscada a navegação. Nesse vilarejo, Allen encontrou a

⁵⁸⁶ *ibid.*, p. 27.

residência de um protestante, que estava na região para entrar em contato com os Kayapó. O missionário se chamava Ernest Woolton, e estava acompanhado de um jovem, Mr. Taylor. Dois dias depois foram para Conceição do Araguaia, importante cidade dessa região do Araguaia.

Conceição do Araguaia se formou a partir dos projetos de pacificação e catequese de índios Kayapó, no século XIX. Este grupo indígena, de língua Jê, habitava do sul do Estado do Pará ao norte do Mato Grosso, ocupando assim um extenso território. Eram considerados índios ferozes, que atacavam a estranhos. Vivendo numa região limítrofe entre o planalto central e a floresta amazônica, tiveram suas terras invadidas por criadores de gado, garimpeiros, castanheiros e seringueiros.⁵⁸⁷

Em 1897, um missionário dominicano, frei Gil de Vilanova, criou uma missão para os Kayapó do rio Pau d'Arco, afluente do Araguaia, abaixo da Vila Santa Maria. Com outros dominicanos, fundou um arraial, que depois de cinco anos tinha cerca de duas mil pessoas. Com a ajuda de sertanejos, foi edificada uma igreja, um casarão para o convento e um barracão para a escola dos Kayapó. Um número de aproximadamente 500 destes índios foi levado para perto da missão, onde estariam sob o amparo dos missionários. As crianças indígenas ficariam separadas dos pais, pois se acreditava que só assim poderiam ser “civilizadas”, deixando suas práticas “pagãs”. Assim nasceu Conceição do Araguaia, com uma missão de catequese e povoação sertaneja. Anos depois, verificou-se uma grande mortandade entre os índios que habitavam próximos à missão. Quanto às crianças que estiveram nas escolas dominicanas, um biógrafo de frei Gil diz que aprendiam com facilidade técnicas de cultivo, criação de gado, de pesca, etc. Mas faz algumas observações sobre sua identidade indígena, dizendo que apesar de tudo se conservavam “bem selvagens”. Quando voltavam às aldeias, não conservavam quase nada do que aprenderam no colégio. Eram reconduzidos a seu estilo de vida indígena.⁵⁸⁸

Outros grupos Kayapó continuaram a recusar a tal pacificação, sendo muitas vezes alvo de ataques que vinham de criadores e coletores de drogas das matas. Os índios reagiam com ataques a vilarejos do Araguaia. Esse território, portanto, era uma zona de choques sangrentos entre índios e exploradores. Várias expedições sertanejas eram feitas para atacar

⁵⁸⁷ RIBEIRO, Darcy. op. cit., p. 84.

⁵⁸⁸ *ibid.*, p. 86 e 87.

grupos Kayapó. O diário de Allen contém o registro de histórias de combates contadas pelos sertanejos, que dão evidência do clima de tensão em 1927:

The hunters tell us that only two weeks ago five Brazilians living a little below here attacked an "aldeas" of Cayapos, and in the raid fifty shots were fired killing many Indians. Then when the Indians who were still alive fled, they robbed their houses. They claim they got all two mulas could carry. Such work will surely bring more trouble. Here the men also told me of a happening between Concessão and Jingu. A band of Cayapos attacked the home of a Brazilian, killed one girl, and stole two more. One of the girls who in the flight called for help was thrown to the ground and killed. The father then gathered some men and after eight days chase succeeded in rescuing the other girl after a stiff fight.⁵⁸⁹

Allen esteve apenas um dia em Conceição do Araguaia, pois esta seria uma cidade “controlada pelos sacerdotes”. Preferiu continuar a viagem, agora com dois rapazes negros. Depois de alcançar um vilarejo, era necessário descansar, pois o dia 20 de agosto era sábado, uma boa oportunidade para ler a *Review* e o livro “*Caminho a Cristo*”, de Ellen White. Lembrou que no sábado havia várias pessoas orando por ele, sobretudo no colégio do Capão Redondo. Ainda nesse dia, alguns caçadores disseram estarem maravilhados com o fato de Allen ter viajado sete dias sozinho com índios Karajá, pois isto era muito perigoso. Havia, entre estes sertanejos, um clima de hostilidade em relação aos índios, que eram vistos como “traíçoeiros”.

No domingo, dia 22 de agosto, Allen registrou em seu diário a dificuldade para ver o caminho através das corredeiras do Araguaia. O rio havia se tornado perigoso.

This morning the fog made it impossible for us to as our way through the rapids. The water rushes with a roar over and among the rocks and as I have been writing this, the water has been slopping in over both sides of the boat. Such a writhing, whirling, twisting, boiling river I have never seen before.⁵⁹⁰

Depois de uma difícil viagem, Allen chegou a uma pequena cidade numa barranca alta. Nesse lugar, havia também um grande temor em relação a revanches dos índios. O ambiente de tensão entre sertanejos e povos indígenas era muito evidente para o missionário. Outra situação que chamou a atenção era a quantidade de pessoas doentes, sem que houvesse nenhum tipo de atendimento.

⁵⁸⁹ Diário de Allen, p. 68.

⁵⁹⁰ *ibid.*, p. 70.

Na tarde do dia 26, chegaram a Marabá, que estava agora no Rio Tocantins. O Estado de Goiás já havia terminado, e de um lado estava o Pará, e do outro o Maranhão. Nessa cidade, ouviu a respeito dos índios Gavião, que eram temidos como grandes guerreiros. Era uma outra região de conflitos sangrentos. No início do século XX, o extrativismo vegetal (caucho, óleo de copaíba e, finalmente, castanha-do-pará) modificou a estrutura sócio-econômica do Médio Tocantins e do Burgo do Itacaiúnas, que veio a ser a cidade de Marabá. A preocupação dos regionais com os Gaviões começou com o início da exploração da castanha, por volta de 1920, quando se fez a penetração nas matas da margem direita do Rio Tocantins, a fim de explorar castanhais.

Os conflitos entre os Gaviões e os coletores de castanha foram-se intensificando na medida em que este produto assumia maior importância para a economia regional. Pela margem direita do rio Tocantins, esses choques armados ocorriam em grandes extensões, incluindo Marabá e São João do Araguaia. Os Gaviões eram então acusados de atacarem regionais e em Marabá, principal centro comercial da região, políticos locais, comerciantes e donos de castanhais organizavam expedições de extermínio aos Gaviões.⁵⁹¹ Segundo Allen: *“Another man told me how some time ago the rubber hunters came in conflict with the Gavião Indians and killed a large number of them. Since then no whites are safe on the east bank of the Tocantins from São João down”*.⁵⁹²

De Marabá, Allen pôde enviar mensagens a São Paulo. Conheceu uma família batista e foi convidado a pregar numa igreja pentecostal, com cerca de quarenta adultos. No dia 31 recebeu uma mensagem de São Paulo, dizendo que todos em sua família estavam bem. Quanto às características da cidade de Marabá, Allen destacou a grande quantidade de pessoas com malária, além do elevado número de ratos. A prefeitura estaria pagando uma certa quantia por cada rato capturado.

O estado de saúde de Allen era ruim, pois não sentia fome e estava com muita febre. Para ele, Satanás estava insatisfeito, pois seu “reinado” naquelas terras era questionado. O evangelho estava chegando, e os planos para missão seriam guiados por Deus. Não estava ainda definido o local, mas Allen pensava no Rio das Mortes, em Santa Isabel ou mesmo o

⁵⁹¹ LARAIA, Roque de Barros; MATTA, Roberto da. *Índios e Castanheiros: a empresa extrativa e os índios do Médio Tocantins*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. Ver também: FERRAZ, Iara. *Gavião-Parkatêjê*, <http://www.socioambiental.org/website/pib/epi/gaviao_parkateje/contact.shtm>, consultado em 23/03/2004.

⁵⁹² Diário de Allen, p. 73.

Rio Tapirapés. Havia necessidade de um barco com motor, e Allen escreveu que isso seria resolvido com as ofertas dos adventistas.

Ainda em Marabá, Allen tentou descobrir quais eram as últimas notícias, mas não encontrou nenhum jornal. “*No mail has reached here for over two months. Such i slife in the ‘sertão’.*” Mais adiante relatou: “*Am still a prisoner in this dead town, with no assurance of any immediate means of escape. Think I can sympathize now with Robinson Cruso*”.⁵⁹³

Allen permaneceu nessa cidade vinte e cinco dias, e estava muito doente. Só pôde sair quando um barco a motor recebeu passageiros. Na viagem, durante algumas paradas, Allen era convidado a pregar. Ao ver barcos carregados de castanhas, lamentou como a ambição humana levava o homem a se matar e perder sua alma.

Finalmente Allen chegou a Belém do Pará, no dia 28 de setembro. Procurou rapidamente a casa do pastor adventista John Brown, pois havia recebido em Marabá, pelo telégrafo, o endereço do outro missionário. Dois dias depois, Brown chegou de Manaus, também com muita febre. Este pastor iniciou em 1927 a chamada Missão Baixo Amazonas, constituída dos estados do Amazonas, Ceará, Maranhão, Piauí, e dos territórios Federais do Acre, Amapá, Rio Branco e Rondônia. A sede da missão estava justamente em Belém, mas praticamente não havia ainda obreiros, com exceção de dois colportores.⁵⁹⁴

No dia 13 de outubro, Allen embarcou num navio que o levaria a Santos. A viagem seria longa, com várias paradas, em Maranhão, Ceará, Pernambuco, entre outras. No dia 22 de outubro, conheceu o pastor Leo Halliwell, que exercia a função de presidente da Missão Bahia-Sergipe. Era também dos Estados Unidos, e Allen pôde visitar sua casa. A partir de 1928, Halliwell se tornou o presidente da Missão Baixo-Amazonas, sendo conhecido pelo seu trabalho assistencial em lanchas.⁵⁹⁵

Depois de uma parada no Rio de Janeiro, Allen decidiu voltar de trem para São Paulo. Seu projeto de conhecer índios do Araguaia havia se concretizado, mas restava

⁵⁹³ *ibid.*, p. 77.

⁵⁹⁴ STREITHORST, Olga. *Leo Halliwell na Amazônia*. São Paulo, Brasil: Casa Publicadora Brasileira, 1979, p. 44. Para mais informações sobre John Brown, WESTPHAL, Bárbara. *John, the Intrepid: Missionary on three Continents*. Washington D. C. : Review and Herald Publishing Association, 1968.

⁵⁹⁵ Ver: HALLIWELL, Leo. *Light Bear to the Amazon*. Nashville: Southern Publishing Association, 1945. e *Light in the Jungle*. Mountain View, Califórnia: Pacific Press Publishing Association, 1959.

decidir onde a missão seria estabelecida. Além disso, seria necessária a devida autorização das autoridades ligadas à questão indigenista no Brasil.

Enquanto Allen estava em viagem, foi publicado um artigo na *Revista Mensal*, falando de seus planos para alcançar os índios “Chervantes”, referindo-se aos Xavante.⁵⁹⁶ De acordo com o texto, esses índios resistiam à entrada do homem branco, fato que era bastante divulgado na imprensa. “*Mas nossa mensagem tem de ir a todos os povos e tribos, e, pois, tem de chegar também aos Chervantes que vivem em trevas gentílicas*”. O discurso de Neilsen produziria um impacto maior caso fosse ressaltado o plano de Allen para alcançar justamente os grupos considerados hostis, como era o caso dos Xavante. Depois da viagem, Allen estava certo de que o melhor seria trabalhar entre os Karajá, mesmo por que não encontrara nenhum Xavante.

Terminou, assim, a segunda parte do diário do pastor Allen. O único texto disponível que trata dessa parte do diário foi escrito por Floyd Greenleaf, com dez páginas.⁵⁹⁷ É uma simples descrição de alguns trechos da viagem, sobretudo a parte em que o missionário passa pelas cidades goianas. O título sugere uma interpretação corrente na primeira metade do século XX para caracterizar os viajantes do Centro-Oeste brasileiro: “*A different Kind of Bandeirante*”. Segundo Greenleaf, o projeto de Allen era em grande medida filantrópico, o que o tornava diferente dos aventureiros que adentraram os “sertões”. “*Compelled by a sense of philanthropic mission, he penetrated almost recklessly into the backlands of a strange country that would be his home for a decade and where he became a different Kind of bandeirante.*”⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ NEILSEN, N. P. *Episódios da viagem para os Índios Chervantes*, In: RM, setembro de 1927.

⁵⁹⁷ GREENLEAF, Floyd. *A different Kind of Bandeirante*. In: SECOLAS Annals, Volume XVIII, March 1987, History Department, Georgia Southern College, Statesboro, Georgia.

⁵⁹⁸ *ibid.*, p. 76.

CAPÍTULO 6

MISSÃO ADVENTISTA NO ARAGUAIA

6.1. Serviço de Proteção aos Índios e atividade missionária.

Ao chegar em São Paulo, depois de sua primeira viagem ao Araguaia, Allen apresentou o relatório de sua experiência com os Karajá, propondo assim o estabelecimento de uma missão. A decisão deveria partir de uma comissão da União Sul Brasileira, sob a liderança de N. P. Neilsen. Porém, os gastos para manter um trabalho “tão longe da civilização” seriam elevados e praticamente inviáveis, “do ponto de vista humano”.

De maneira que, ao passo que alguns foram tentados de algum modo a considerar o custo e as dificuldades, e a achar que não podíamos seguir a direção de Deus, outros estavam dispostos a descansar na prometida presença de Deus, e a dizer pela fé, se bem que não pela vista, "subamos animosamente, e possuamo-la". Felizmente a fé nas infalíveis promessas de Deus prevaleceu contra o temor das dificuldades, fazendo-se então planos definidos para estabelecer e manter uma missão no rio Araguaia. A 2 de janeiro de 1928, foram tomadas as seguintes resoluções, pela junta da União Sul-Brasileira:

"Que o pastor A. N. Allen volte ao rio Araguaia para continuar a obra entre os indígenas. Que a missão seja denominada 'Missão dos Índios do Araguaia'. Que convidemos o pastor Allen para superintendente da Missão Araguaia."

Ao mesmo tempo foi apresentado um plano definido de trabalho, pelo pastor N. P. Neilsen, presidente da União Sul-Brasil”, sendo o dito plano adotado. Este plano trata em detalhes de nosso objetivo evangélico e nosso regulamento financeiro, baseando-se em nossa prática geral, desenvolvida depois de muitos anos de experiência missionária por centenas de nossos homens espalhados por muitas terras. Essa experiência assim ganha tem uma grande vantagem, o garante sucesso, livrando de muitos erros lamentáveis e dispendiosa. Um ponto acentuado quanto à nossa obra entre os índios, assim como em todas as terras, é preparar o povo para um desenvolvimento independente e a manutenção própria, em vez de dependerem de obreiros e dinheiro da missão.⁵⁹⁹

O trecho citado apareceu também no diário. Havia uma preocupação com a viabilidade do empreendimento, que poderia ser muito custoso. Além disso, a União Sul Brasileira deveria seguir os alvos estabelecidos pela administração da Divisão Sul Americana, na presidência de Carlyle B. Haynes (1926-1930). A ênfase deste líder era a proposta de “auto-sustento”, segundo o qual as Uniões e Associações deveriam buscar

⁵⁹⁹ ALLEN, A. N. *A missão dos índios do Araguaya.*, In: RM, fevereiro de 1928, p. 6/ Diário de Allen, p. 85

autonomia financeira, sem necessidade de recursos da sede mundial da Igreja. A forma de obter essa autonomia, entretanto, era evangelizar sobretudo os grandes centros urbanos, pois destes viriam dízimos e ofertas que garantiriam as metas financeiras. A partir deste crescimento a igreja estaria em condições de enviar missionários para as regiões onde habitavam as minorias.⁶⁰⁰

Essa nova orientação, que começara a se debatida a partir de 1927, tornou-se forte principalmente no final da presidência de Haynes, quando a crise de 1929 forçou a igreja em diversas regiões a uma independência financeira. Quando Allen estava planejando o início da missão no Araguaia, ainda havia perspectivas para o trabalho no “Coração da América do Sul”, entre povos indígenas, conforme demonstrou o texto já apresentado de E. H. Meyers, de maio de 1927.

Dessa forma, a preocupação de alguns membros da comissão da União refletia esse clima de independência financeira. Porém, como escreveu Allen, segundo a “vontade divina”, as “infalíveis promessas de Deus” prevaleceram, e a missão foi autorizada. Ela deveria seguir algumas normas, para que os índios não dependessem apenas de dinheiro da missão. Eles deveriam ser preparados para o “desenvolvimento independente” e “manutenção própria”. Assim, a missão corresponderia não só a uma proposta ideológica de “civilizar” os índios, mas também atenderia às metas de auto-sustento da Divisão Sul Americana.

Seria necessário agora conseguir um terreno para a missão entre autoridades do governo. Para isso, Allen obteve o apoio de Raphael Ferreira, que tivera ligação com o *Mackenzie College* e era professor do CAB, além de ter lecionado ao filho do presidente Washington Luís. Por meio desse contato, foi possível enviar uma carta para o secretário do presidente, que autorizou uma visita do missionário ao palácio do governo, no Rio de Janeiro. Várias fotografias dos índios teriam sido apresentadas ao governo, explicando os propósitos da missão adventista. Como resultado dessa visita foi recomendado ao Serviço de Proteção aos Índios, para onde se dirigiu na mesma cidade. Segundo Allen, na sede do SPI apresentou os trabalhos adventistas entre índios no Peru e os planos para o Brasil. Assim, conseguiu cartas de recomendação para os governos de Goiás e Mato Grosso, de

⁶⁰⁰ GREENLEAF, Floyd. *The Seventh-Day Church in Latin America and the Caribbean. Let the earth hear his voice*. Vol. 1, Berrien Springs Michigan: Andrews University Press, 1992, p. 279.

onde esperava obter terras para a missão.⁶⁰¹ A relação com o SPI naquele momento foi bastante amistosa, mas no Araguaia Allen recebeu críticas do encarregado do Posto Indígena da Ilha do Bananal, Manuel Silvino Bandeira de Mello. Para entender a relação dos adventistas com o SPI, é necessário esclarecer as bases ideológicas deste órgão do governo para a política indigenista.

Nos primeiros anos da República, nada havia sido feito para regulamentar as relações com os índios, embora houvesse várias frentes de luta contra esses povos. A busca de terras para exploração levou ao extermínio de vários *silvícolas*, usando uma palavra comum no início do século XX. As notícias de lutas contra povos indígenas ocupavam os jornais e passaram a ser discutidas em vários setores da sociedade. Por exemplo, em São Paulo a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil foi interrompida alguns quilômetros depois da capital pelos índios Kaingang, que pretendiam evitar a invasão de suas terras. Em vários Estados índios eram assassinados por *bugreiros* profissionais, contratados para expulsar os grupos que impediam o avanço da “civilização”.⁶⁰²

O movimento que levaria à criação de um órgão responsável pelo problema dos índios começou em campanhas da imprensa. Diversas notícias sobre chacinas eram divulgadas, levando o índio a ser assunto de grande debate. O aumento de consciência foi também gerado pelas conferências do General Cândido Rondon, que voltara de suas expedições com histórias sobre a situação dos índios em diversas regiões no país. Destacou a necessidade de proteção para esses povos, que tinham suas terras invadidas.

Um dos catalisadores para a criação do SPI foi o pronunciamento de Herman Von Ihering, diretor do Museu Paulista, que defendia o extermínio dos índios hostis. Essa idéia causou revolta em vários círculos sociais, o que estimulou uma tomada de posição diante do problema. O esquema conceitual de Von Ihering era o evolucionismo, em sua versão mais radical: os mais fracos devem ceder lugar aos mais fortes.⁶⁰³

Entre as idéias que se difundiram no Brasil do século XIX, o evolucionismo havia se sobressaído. Elaborado na Europa em diferentes versões, aceitava o princípio de que os chamados “povos primitivos” evoluem para estágios crescentes, que os conduzem à “civilização”. No caso de Von Ihering, o evolucionismo justificava o extermínio dos índios

⁶⁰¹ ALLEN, A. N. *A missão dos índios do Araguaia.*, In: RM, fevereiro de 1928, p. 6/ Diário de Allen, p. 86.

⁶⁰² RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 147 e 148.

⁶⁰³ *ibid.*, p. 150 e 151.

considerados hostis. Porém, outra versão formou uma importante concepção para a política indigenista brasileira: a de que os índios estavam fadados a desaparecer diante do avanço da “civilização”. O ideal do Estado era garantir a integração dos índios à sociedade nacional.⁶⁰⁴ Assim, foi criado em 1910 o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais, tendo Rondon como seu dirigente até 1930. Em 1918, o órgão responsável pela localização dos trabalhadores nacionais foi separado, o que abreviou o nome do órgão responsável pela política indigenista: Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Durante o Império, o liberalismo e o romantismo deram as bases para a política indigenista, que atuava por meio dos ideais de civilização e catequese. Com a Proclamação da República, o evolucionismo, em suas vertentes positivista e liberal, até os anos 30, e nacional-desenvolvimentista, nos anos posteriores a 1930, formou as bases ideológicas para a ação indigenista do Estado brasileiro, inicialmente com a “proteção fraternal”, e posteriormente, com o “integracionismo harmonioso”.⁶⁰⁵

Nos primórdios da República, o positivismo de Augusto Comte teve força entre as classes médias em ascensão e entre os militares, que ocuparam diversos setores do Estado, incluindo o SPI. Segundo o pressupostos positivistas, os índios poderiam evoluir de forma linear por meio da proteção e da educação. *“Para os criadores do Serviço de Proteção aos Índios, era dever do Estado, por intermédio da ‘proteção fraternal’, dar as condições para os índios ‘evolúrem’, de forma lenta, para um ‘estágio superior’, que significaria sua ‘incorporação’ à nação brasileira”*.⁶⁰⁶ Os índios deveriam ter acesso ao aprendizado dos serviços mecânicos e da educação laica. Era necessário atrair e pacificar os povos indígenas, conquistando suas terras sem destruí-los, obtendo a mão-de-obra necessária para o desbravamento e preparação das terras ainda não colonizadas. O *silvícola* seria transformado em trabalhador nacional.⁶⁰⁷

Segundo Rocha, a relação das Igrejas com o Estado, no que se refere à questão indígena, é uma história ainda a ser contada, como indica a parca bibliografia sobre o

⁶⁰⁴ ROCHA, Leandro Mendes. *A Política Indigenista no Brasil: 1930-1967*. Goiânia: Ed. UFG, 2003, p. 44.

⁶⁰⁵ *ibid.*, p. 45.

⁶⁰⁶ *ibid.*, p. 47.

⁶⁰⁷ LIMA, Antônio Carlos de Souza. *O governo dos índios sob a gestão do SPI*. In: *História dos Índios no Brasil*. Carneiro da Cunha, Manuela (orga.) São Paulo: Ed. Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 160 e 161.

assunto.⁶⁰⁸ Entretanto, algumas linhas gerais são possíveis de identificação. O Estado considerava de livre iniciativa particular a catequese religiosa, mas sujeita à fiscalização do SPI. Existia um anticlericalismo, mas não havia medidas concretas que limitassem a ação da Igreja Católica. Na maioria das vezes, restringia-se às igrejas protestantes, vistas por alguns nacionalistas como obra de interesses imperialistas.⁶⁰⁹ De qualquer forma, não era incomum ver o SPI permitir o uso de terras para o estabelecimento de missões protestantes.

O SPI atuava por meio dos postos indígenas, formados em áreas estratégicas de contato com os índios. No início dos anos 30 havia 97 postos, sendo que, em 1927, na aldeia Karajá de Santa Isabel, Ilha do Bananal, foi organizado o Posto Redenção Indígena, dirigido pelo militar Manuel Silvino Bandeira de Mello. Este havia participado do grupo que promoveu a pacificação dos Kaingang em São Paulo, no ano 1912, quando tinha 33 anos de idade. Posteriormente, no início dos anos 20, assumiu a direção da Povoação Indígena de São Lourenço, no Estado do Mato Grosso, onde estavam localizados vários grupos de índios Bororo. Sua biografia, feita pelo filho Darcy Bandeira de Mello, demonstra ser Manuel Silvino um militar nacionalista, que havia incorporado a ideologia positivista do SPI.⁶¹⁰

Não obstante ser um dos pioneiros na tese da aculturação do índio brasileiro, Papai (Manuel Silvino) entendia que sua integração na sociedade do País deveria ser gradativa, mantendo-se o índio sempre sob a proteção do Estado. Ao mesmo tempo, opinava para que as suas tradições e idiomas, usos e costumes, inclusive manifestações religiosas, fossem preservados a todo o custo.⁶¹¹

Em 1927, Bandeira de Mello foi chamado para organizar um posto do SPI na Ilha do Bananal, conforme documento do mesmo ano já citado, estando subordinado à Inspetoria do Estado de Goiás. Entre 23 e 31 de julho, foram realizados os primeiros trabalhos no Posto, com a derrubada de uma área de três hectares para fazer as instalações necessárias.

Darcy Bandeira de Mello se dirigiu também à Ilha do Bananal, para trabalhar com o pai no Posto Redenção Indígena, permanecendo nesse trabalho por três anos. Quando chegou a Santa Isabel, encontrou várias casas edificadas e muitas roças, com a instalação

⁶⁰⁸ ROCHA, Leandro Mendes. op. cit., p. 148.

⁶⁰⁹ *ibid.*, p. 87.

⁶¹⁰ BANDEIRA DE MELLO, Darcy Silvino. *Entre índios e revoluções*. São Paulo: Editora Soma, 1980.

⁶¹¹ *ibid.*, p. 169.

avançada para a tarefa ao qual se propunha: a proteção e civilização dos índios Karajá e Javaé. Outras pessoas trabalhavam no Posto, como Lauro de Alencar Castelo Branco (irmão do posterior presidente militar em 1964), Arnaldo Machado e Pedro Ludovico.

Os relatórios do SPI, do Estado de Goiás e do Posto Redenção Indígena, da aldeia de Santa Isabel, registraram as práticas dessa agência entre os índios e a forma como se davam as relações com os missionários e viajantes que passavam pela região. Em texto escrito em 1929, Alencarliense Fernandes da Costa, responsável pelo SPI no Estado de Goiás, escreveu sobre as atividades de missionários entre índios:

É preciso que essa proteção, por nós exercida, seja, sempre, republicana, nunca descambe para a chamada catequese, exercida por doutrinadores, de ordinário teológicos, e, portanto, retrógrados, nocivos, hoje, à marcha da evolução humana, individual e coletiva. Isto não quer dizer que oponhamos obstáculos à ação de missionários que, livremente, sem ônus do governo, queiram doutrinar entre os silvícolas submetidos aos nossos cuidados, como doutrinam entre os civilizados.⁶¹²

Assim, embora não aceitassem a catequese dos missionários, a toleravam, como demonstra a relação de Bandeira de Mello com missionários que passaram pelo Posto Redenção Indígena no final da década de 20.

Em 1929, o posto do SPI na Ilha do Bananal possuía 217 pessoas, sendo 181 indígenas e 36 “civilizados”, segundo o relatório. Em outro relatório, de 1930, informa-se que o Posto possuía uma sede, dividida em três seções, Administração, Alojamento e Escola, que funcionava três vezes ao dia, com uma frequência de 56 alunos; a casa destinada ao depósito, a dos auxiliares, da cozinha, e mais quatro, em que se alojavam as famílias dos empregados do Serviço. Próximo a estas casas, encontravam-se os Karajá, e um campo de futebol, introduzido pelo SPI. Havia também uma lavoura nas dependências do Posto.⁶¹³ A escola, seguindo um padrão do SPI na época, separava meninos e meninas, embora fosse destinada também a adultos. A respeito da educação mantida pelo SPI, o antropólogo Antonio Carlos de Souza Lima destacou:

Tratava-se, pois, da veiculação de noções elementares da língua portuguesa (leitura e escrita) e estímulo ao abandono das línguas nativas, além de se introduzir uma série de pequenas alterações no cotidiano de um povo indígena, a partir de formas de socialização características de

⁶¹² Tenente-Coronel Alencarliense Fernandes da Costa, encarregado do Serviço de Proteção aos Índios no Estado de Goyás (Microfilmes). Rio de Janeiro. Centro de Documentação Etnológica do Museu do Índio (FUNAI). Relatório de 1929.

⁶¹³ id., Relatório de 1930.

sociedades que têm na escola seu principal veículo de reprodução cultural. O modelo de governo idealizado, e que foi em certos casos com certeza implementado, procurava atingir a totalidade das atividades nativas, inserindo-as em tempos e espaços diferenciados dos ciclos, ritmos e limites da vida indígena.⁶¹⁴

Ainda em 1930, segundo o relatório, havia no Posto Redenção Indígena um livro no qual os visitantes poderiam deixar suas impressões. Destacam-se os pequenos textos deixados por missionários, católicos e protestantes, que de passagem na aldeia de Santa Isabel deixavam um texto elogiando os trabalhos do SPI. Alvin Nathan Allen deixou um texto nesse ano, mostrando sua simpatia para o projeto “civilizador” da agência estatal:

Foi com grande prazer que visitei hoje o Posto dos Carajás neste lugar. Há três anos passados estive alguns dias com os índios daqui (referindo-se a sua primeira viagem no Araguaia), e a diferença de condição em que eles se acham hoje é muito evidente. A escola, o campo de esportes, a lavoura, muito desenvolvida aqui, tudo fala que os índios do Araguaia formarão uma parte importante entre os cidadãos do Brasil.⁶¹⁵

Conforme os documentos do SPI revelam, por diversas vezes Bandeira de Mello se indispôs com os adventistas. Mesmo assim, a escrita de Allen no livro de visitas do Posto demonstra seu interesse em conseguir a simpatia das agências estatais, sobretudo o SPI.

Já que destacamos nesse momento a atuação do SPI, um parênteses merece ser feito. Em 1930, os relatórios do SPI documentaram em várias páginas a viagem de uma antropóloga estadunidense, Elisabeth K. Steen, para realizar estudos sobre os Karajá e, sobretudo, os Tapirapé. Ela foi acompanhada por Alencarliense, diretor do SPI no Estado de Goiás, e teria sido a primeira mulher a realizar estudos etnológicos no Araguaia e entre os Tapirapé. De certa forma, ela tinha ligações com os adventistas, pois seu irmão, Thomas Steen, era diretor do CAB em São Paulo, e teria sido o elo de ligação entre Elisabeth e o Brasil.⁶¹⁶

⁶¹⁴ LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um Grande Cerco de Paz: Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 191.

⁶¹⁵ Texto de Alvin N. Allen, reproduzido no relatório do SPI. (Tenente-Coronel Alencarliense Fernandes da Costa).

⁶¹⁶ Elisabeth Steen nasceu em 1886, filha de uma recém convertida ao adventismo nos Estados Unidos. Foi professora no *Emanuel Missionary College*, que se tornou a *Andrews University*, uma das mais importantes universidades adventistas. Ao que tudo indica, ela nunca teve uma ligação formal com a IASD, mas seu irmão, Thomas Steen, se tornou pastor e missionário, sendo enviado ao Brasil para dirigir o CAB. Em 1925, Elisabeth viajou ao Brasil, com auxílio de seu irmão, e conheceu grupos indígenas no Espírito Santo e em Minas Gerais, como os Botocudo. Retornou aos Estados Unidos, e ingressou na Universidade da Califórnia, para preparar uma tese em Antropologia. A partir de então, dialoga com grandes expoentes da Antropologia, como Franz Boas. Em 1930, Elisabeth retornou ao Brasil, novamente com ajuda de seu irmão, com o

Em novembro de 1929, uma Comissão dirigida pelo General Rondon desceu o Araguaia a partir de Leopoldina para visitar o Posto dirigido por Bandeira de Mello. Foi um encontro documentado por meio de fotografias e filmagens, que visava contribuir para construção de uma imagem do índio, em processo de “civilização” e incorporação à sociedade nacional.⁶¹⁷ Os filmes e as fotografias da Comissão Rondon eram exibidos em grandes audiências públicas que formavam o imaginário das populações das cidades sobre o “sertão” e sobre os povos indígenas. O estudo de Fernando de Tacca elucidou o uso de imagens pela Comissão Rondon, e um dos capítulos se refere à visita feita pelo General à aldeia de Santa Isabel.⁶¹⁸

De acordo com a postura ideológica da Comissão Rondon, era preciso mostrar a transformação de um índio genérico “selvagem” em um índio genérico “integrado”, que portaria os valores de sua “nova pátria”, tornando-se, assim, um trabalhador a mais a produzir o progresso ordenado.⁶¹⁹

Nas imagens apresentadas nas publicações e no vídeo preparados pela Comissão Rondon, Bandeira de Mello recepciona o grupo com vários índios, devidamente vestidos. Rondon se dirige a todos, na intenção de demonstrar a importância do amor à pátria. Crianças, homens e mulheres aparecem vestidos, se alimentando com a comida dos “civilizados”, conforme diz a legenda. A foto mais emblemática é a de uma menina Karajá segurando a Bandeira Nacional.

propósito de viajar ao Araguaia. Os documentos do SPI apresentam mais detalhes sobre os contatos com o governo e até mesmo uma controvérsia sobre sua viagem: alguns jornais teriam dito que a antropóloga pretendia ser a primeira a visitar os Tapirapé, mas outro viajante, Benedicto Propheta, reivindicou ter estado antes entre esses índios. Thomas Steen era amigo de Alvin Nathan Allen, que coordenava a missão adventista em Piedade, no Araguaia. Os documentos do SPI revelam que Elisabeth esteve na missão adventista duas vezes, mas não apresenta detalhes sobre a relação e até influência da antropóloga sobre as idéias de Allen. Em 1931, ela retornou aos Estados Unidos, para desenvolver sua tese sobre os Tapirapé, tendo inclusive aula com Radcliffe-Brown na Universidade de Chicago. Mas em 1932, Elisabeth teve sérios problemas de saúde, que impediram a continuidade de seus estudos. Em 1938, ela faleceu no Sanatório Adventista de Loma Linda, deixando apenas um pequeno livro para crianças, chamado “*Red Jungle Boy*”, com apresentação de Franz Boas, onde conta aspectos da infância Karajá. Recentemente, uma bibliotecária e professora no Tennessee iniciou uma pesquisa sobre a vida de Elisabeth, cujos resultados não foram publicados, mas podem ser encontrados no website <http://www.karenmcintyre.com/steenindex.htm> Em 2004, em contato com essa professora, enviei cópias dos documentos do SPI que falam sobre Elisabeth, e aguardamos, dessa maneira, os resultados de seus estudos.

⁶¹⁷ ver, por exemplo, RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Índios do Brasil: Cabeceiras do Xingu, Rio Araguaia e Oiapoque*. Vol. II. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/CNPI, 1953. Possui imagens que são fotogramas seqüenciados dos vários filmes da Comissão.

⁶¹⁸ TACCA, Fernando de. *A Imagética da Comissão Rondon*. Campinas, SP: Papyrus, 2001.

⁶¹⁹ *ibid.*, p. 88.

O Posto Redenção Indígena, assim como muitos projetos iniciados no Araguaia, tanto pelo SPI como por missionários, entre outros, teve curta duração. Em 1930, com a saída de Manuel Silvino Bandeira de Mello, e seu filho Darcy, as atividades do Posto entraram em decadência. Em 1937, quando esteve novamente em Santa Isabel, Darcy teria ficado consternado com a desolação do Posto, que havia aparecido à imprensa como um dos expoentes da civilização no Araguaia:

Tudo, tudo naquela adorável ilha revestia melancólica aparência de miséria e abandono! Vegetação daninha encobria quase toda a área. Quanto aos índios, esses admiráveis amigos e companheiros, perambulavam pelas praias em estado de mendicância. Aqueles, com os quais eu e o chefe Bandeira havíamos convivido mais íntima e prolongadamente... já não viviam. A grande e extraordinária tribo entrara em gradativa e cruel extinção.⁶²⁰

Segundo Darcy B. de Mello, seu pai teria ficado profundamente decepcionado com os rumos do SPI, sobretudo após a Revolução de 1930. As falhas desse serviço começaram a aparecer em diversas críticas. O próprio Darcy apresentou em um jornal paulistano suas críticas, decidindo depois abandonar definitivamente o SPI.⁶²¹

Um dos críticos da atuação do SPI foi o etnólogo alemão Herbert Baldus, que realizou viagens ao Araguaia em 1935 e 1947.⁶²² Da última expedição, resultou um relatório encaminhado ao SPI e publicado em 1948 na Revista do Museu Paulista⁶²³, no qual Baldus descrevia a situação dos Karajá e Tapirapé, além de fazer severas críticas à atuação do SPI, defendendo a necessidade da colaboração de etnólogos na definição das políticas públicas em relação aos índios.

Baldus era admirador de Rondon, defendendo os ideais laicos de pacificação do marechal, embora reservasse críticas a seus princípios positivistas e à política de integração

⁶²⁰ BANDEIRA DE MELLO, Darcy. op. cit., p. 176.

⁶²¹ *ibid.*, p. 178.

⁶²² Herbert Baldus (1899-1970) foi um etnólogo alemão, naturalizado brasileiro, que chegou ao país na década de 1920, tendo empreendido pesquisas etnográficas entre vários grupos indígenas americanos, majoritariamente no Brasil. Inserindo-se, desde o princípio, no processo de institucionalização da Antropologia no Brasil que se iniciou nos anos 30, Baldus ocupou a cadeira de Etnologia Brasileira na escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo de 1939 a 1960, assumindo posteriormente a chefia da seção de Etnologia do Museu Paulista de 1947 a 1968, vindo também a dirigir aquela instituição. Para maiores detalhes sobre a trajetória intelectual de Baldus, ver PASSADOR, Luiz Henrique. *Herbert Baldus e a Antropologia no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – IFCH, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

⁶²³ BALDUS, Herbert. *Tribos da bacia do Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios*. In: Revista do Museu Paulista, São Paulo: Museu Paulista, v. 2, n.s., p. 137-68, 1948.

e assimilação do SPI. Condenava qualquer perspectiva evolucionista no trato das questões indigenistas e pregava o isolacionismo como melhor solução para uma política efetiva. Criticava também a educação como forma de integração, que para ele resultava em desintegração da unidade étnica dos grupos indígenas administrados pelo SPI.

O etnólogo criticava a introdução de formas econômicas da sociedade nacional que substituía as formas tradicionais dos grupos indígenas, sujeitando-os à perda de suas culturas e autonomia. Mesma perspectiva tinha acerca da educação nas escolas dos postos do SPI, como forma de substituição e extinção da língua e da cultura dominante. O olhar de Baldus estava estruturado por uma perspectiva pessimista, em função da idéia de que toda mudança redundava numa perda da cultura.⁶²⁴ Segundo Baldus:

Todos os esforços do Serviço de Proteção aos Índios estavam dirigidos, até agora, unilateral e exclusivamente para aproximar da nossa cultura as tribos do Brasil, pacificando as hostis e acaboclando as outras.

No Brasil, as origens da “administração direta” não estão apenas em conceitos transmitidos pelos colonizadores portugueses que, escravizando ou aldeando os índios, lhes suprimiram ou, pelo menos, paralizaram a individualidade cultural. Papel especial desempenhou a respeito, o positivismo de Augusto Comte, do qual são adeptos o general Rondon e a maior parte de seus mais importantes colaboradores na criação e expansão do Serviço de Proteção aos Índios. Essa doutrina faz aparecerem os silvícolas como “fetichistas”, termo com que designa povos por ela considerados como representantes de um grau inferior ao nosso, na evolução da humanidade. A propensão caritativa do culto fundado pelo filósofo francês tornou obrigatória a intervenção na vida dos índios a fim de levantá-los ao nível dos protetores.

Bem etnocentricamente, o padrão para a avaliação das outras culturas era a própria cultura dos evolucionistas. Calculavam o degrau de cada cultura segundo a distância que julgavam separá-la da sua cultura, colocada no ponto mais alto da escada. Com tudo isso estavam em absoluta contradição com a Etnologia moderna, que não estabelece juízos de valor a respeito da cultura deste ou daquele povo, não reconhecendo culturas superiores e inferiores, mas somente culturas diferentes.⁶²⁵

As críticas que Baldus fazia ao SPI era dirigida também às missões, pois estas tinham os mesmos ideais de “civilização” do índio, por meio da aquisição de bens ocidentais, da educação e da integração à sociedade nacional.

* * *

⁶²⁴ PASSADOR, Luiz Henrique. op. cit., p. 117

⁶²⁵ BALDUS, Herbert. op. cit., 1948, p. 162 e 163.

Qualquer projeto para catequese de povos indígenas no Araguaia deveria passar pela supervisão do Estado em seus vários níveis. No caso de Allen, primeiro se dirigiu ao Rio de Janeiro, onde estava a sede do SPI. Depois, precisou entrar em contato com o representante desse órgão no Mato Grosso, para finalmente apresentar seus planos a Manuel Silvino Bandeira de Mello. O passo importante que Allen precisava dar, após sair do Rio de Janeiro, era conseguir terras para a missão. Entendeu que o melhor seria obtê-la com a permissão do Inspetor do SPI no Mato Grosso, uma vez que o Araguaia demarca a fronteira entre esse Estado e Goiás. Inicialmente, seus planos também incluíam possibilidades futuras de missão entre os Xavante.

Allen partiu para o Mato Grosso no dia 29 de janeiro de 1928, saindo de São Paulo pela Estrada de Ferro Sorocabana. Chegou a Bauru, onde embarcou na Estrada Noroeste, viajando sem interrupções, até seu ponto final, em Porto Esperança, à margem do Rio Paraguai. Neste percurso passou pelas cidades de Araçatuba (a última na Estrada de São Paulo), Três Lagoas e Campo Grande. Em um barco, navegou de Porto Esperança até Corumbá de Mato Grosso e dali, pelo mesmo meio de transporte, para Cuiabá, após o barco ter entrado no rio de mesmo nome. Foram gastos nessa viagem dezesseis dias.

No diário de Allen, encontram-se registros sobre a grande quantidade de fazendas de café no interior de São Paulo. Para ele, essa era uma demonstração de que áreas anteriormente “selvagens” poderiam ser alcançadas pelo progresso, para tornar produtivas grandes extensões de terras.

Em Corumbá de Mato Grosso, Allen permaneceu dois dias, sendo talvez o terceiro pastor adventista a visitar aquela cidade. Os dois primeiros, Oliver Montgomery e W. H. Willians, realizaram em 1918 uma viagem pelo interior da América do Sul, passando pelo Estado de Mato Grosso, na fronteira com a Bolívia. Segundo Allen, praticamente toda a população era branca, com um número muito elevado de mulheres em relação aos homens. No caminho para Cuiabá, conheceu um padre, algumas freiras e um pastor protestante. Na viagem, muitos teriam feito referência ao fato de que Theodore Roosevelt, ex-presidente dos Estados Unidos, percorreu o mesmo trajeto. Além disso, houve uma missa no barco, que Allen assistiu, criticando em seu diário o rito católico da eucaristia. Apenas o padre e as freiras que o acompanhavam receberam a hóstia. Em outro momento, Allen realizou um

culto protestante, junto a um outro pastor que também viajava, mas o padre não participou, o que teria causado uma má impressão nos tripulantes.

Finalmente, dia 13 de fevereiro, o barco chegou a Cuiabá. No mesmo dia, Allen foi ao encontro do inspetor do SPI no Estado do Mato Grosso, o Cel. Antônio Martins Viana Estigarribia, que na década de 30 assumiu por um tempo a presidência do SPI. No primeiro contato, o inspetor pareceu interessado no trabalho do missionário, mas disse que seria impossível conseguir do governo terras sem custo algum. Algo em torno de 9000 acres custariam cerca de quinhentos dólares. De qualquer maneira, Estigarribia disse que Allen deveria comprar terra, pois o preço estava baixo.

No dia seguinte, dois pastores protestantes que estavam em Cuiabá encontraram Allen, e recomendaram um advogado para cuidar da aquisição da terra, que poderia demorar vários meses. Segundo o diário, quando o advogado conferiu as leis, percebeu que a terra estava mais cara do que se esperava, o que levou Allen novamente a pensar na possibilidade de uma doação, em consideração ao trabalho que se propunha a realizar. De qualquer maneira, não seria possível esperar por uma resposta definitiva, que poderia realmente demorar, por isso decidiu retornar a São Paulo.

Nenhum documento esclareceu realmente como se obteve a terra no Araguaia, no lado goiano, mas antes de chegar ao Araguaia, Allen fez vários contatos na capital de Goiás, chegando a falar inclusive com o presidente do Estado, que na ocasião era Brasil Ramos Caiado. Estes encontros devem ter garantido o direito de ocupar algum território nas margens do rio, no trecho anterior à Ilha do Bananal. A União Sul Brasileira pagou pelas terras que posteriormente ocuparam na margem direita do Araguaia, por volta de abril de 1930, quando um tesoureiro do CAB esteve por sete meses na missão. Segundo o livro de memórias deste último, a compra do terreno se deu diretamente com o presidente do Estado de Goiás, que em 1930 era Alfredo Lopes de Moraes. Eram 19,5 quilômetros quadrados, mas não há registro do valor da compra.⁶²⁶ O nome dado ao local foi *Piedade*, e se encontrava nas proximidades da atual localidade de Xixá (antigo presídio de São José).

Logo que chegou a São Paulo, Allen iniciou os preparativos para a viagem definitiva ao Araguaia, com o propósito de iniciar uma missão entre os Karajá. Ele não foi

⁶²⁶ RENTRFO, Charles A. *Memórias do Colégio Adventista/Instituto Adventista de Ensino - 1927/1935*. Avon Park, Flórida, EUA: 1997. Mimeografado, p. 45.

sozinho, mas acompanhado de sua esposa, de seu filho Alvin, de Antonio Pereira e de um casal recém-formado no CAB, os Gutzeit. Para Allen, alcançar índios do Araguaia com a mensagem adventista parecia ser uma realidade a partir daquele momento.

6.2. A “Missão Adventista dos Índios do Araguaia”.

Finalmente os missionários estavam numa terra às margens do Araguaia. No dia 28 de agosto de 1928, o diário registrou a informação de que alguns Karajá trabalhavam na limpeza do terreno de Piedade para organizarem a missão. Havia uma velha casa, que serviria provisoriamente para abrigar os missionários. Por vários dias, mesmo preparando as instalações da missão, recebiam doentes para tratamentos, sobretudo entre a população regional.

Alguns índios, segundo Allen, manifestavam interesse pela mensagem cristã. Esse argumento de que havia crescente interesse pela pregação se repete constantemente nos relatos, o que demonstra a expectativa de conversões. A divulgação desse suposto interesse, que apareceu nas publicações adventistas, produzia a idéia de que um grande número de batismos ocorreria em algum momento entre os índios no Araguaia. Essa era também uma forma de reunir fundos necessários para a manutenção do empreendimento.

The Indians working here bathed and put on clean clothes and attended the meetings, giving good attention. We are pleading with God to touch their hearts and give them a desire for spiritual things. Among the Brasilians along the river quite an interest is being created to hear the Word of God. The Chivante Indians across the river are very active lately and have killed two Carajas, two horses, and burned a lot of rice for one man.⁶²⁷

Numa reunião de sábado, dia 27 de outubro, alguns índios compareceram com roupas limpas para freqüentarem o culto adventista. Falava-se muito da tensão entre os Karajá e os Xavante, pois naqueles dias dois Karajá da aldeia Fontoura foram mortos por homens Xavante, estando claro para todos que as inimizades se acirravam na região.

Nesse período, havia nove índios na missão, enquanto outros ficavam curtos períodos e logo partiam. Com as promessas de assistência por parte da missão, muitos índios prometiam voltar para viver nas redondezas. Além disso, parecia existir o desejo de colocar crianças na escola.

⁶²⁷ Diário de Allen, p. 144.

Em novembro de 1928, a *Revista Mensal* publicou mais um texto de Allen sobre o desenvolvimento da missão. Ele agradeceu pelas roupas doadas pela igreja de São Paulo, pois, em sua opinião, “são de grande utilidade para os índios nus”. O artigo, além de mostrar os avanços no processo de “civilizar” os índios, apelou para novas doações de roupas e sementes, que poderiam ser entregues nos escritórios da União dos adventistas.

O missionário apresentou-se aos leitores como um idealista, que aguardava as respostas decisivas dos índios aos apelos da mensagem adventista. Traçou também seus planos de evangelizar os Xavante, os Canoeiro, os Tapirapé e os Javaé. Para isso, em sua perspectiva, precisaria enfraquecer o “poder de Satanás” sobre esses povos oprimidos.

Não podemos esperar que Satanás abra mão de seu domínio sobre estes povos que por tanto tempo tem dominado, sem uma luta desesperada. Ele desceu com grande ira contra aqueles que guardam os mandamentos de Deus. Nos primeiros tempos da obra entre os índios do Peru, e ainda agora, os obreiros foram acusados de toda sorte de faltas, sendo dito aos índios tudo quanto os pudesse atemorizar e conservar afastados da missão.

Havia então pessoas que não acreditavam que os índios se pudessem nunca converter e ficar firmes na fé, e havia outros que julgavam que o dinheiro podia ser melhor empregado entre as pessoas civilizadas, nas grandes cidades. Muitos foram os esforços do inimigo para impedir o estabelecimento da obra ali. Mas nosso Mestre vence o adversário e fomos avante confiados em sua direção, e os resultados hoje – mais de sete mil batizados, e mais de cinco mil crianças indígenas em nossas escolas, sendo ensinadas por índios cristãos que educamos – tem demonstrado que todo o sacrifício feito, durezas sofridas e dinheiro empregado valeram a pena.⁶²⁸

Os índios foram *representados* como presas de Satanás, mas que podem ser libertos pelo esforço missionário. Esse argumento sempre foi muito comum na prática missionária desde o início da colonização da América. Allen atribuiu as críticas à missão como resultado da influência do mal para impedir a salvação de almas. Isso demonstrava a tensão no Araguaia por parte daqueles que eram hostis à missão. Era o caso de Manuel Bandeira de Mello, que havia formado na aldeia de Santa Isabel o Posto Redenção Indígena, do SPI.

Havia, porém, uma tensão interna na igreja. Muitos acreditavam que o dinheiro empregado na missão poderia ser utilizado no evangelismo urbano. Mesmo esse argumento, para Allen, é um “esforço de Satanás para impedir as conversões entre os índios”. A referência para continuar o trabalho ainda era a missão do Peru conduzida por

⁶²⁸ ALLEN, A. N. (sem título). RM, novembro de 1928, p. 10.

Fernando Stahl. Alimentava-se mais uma vez a expectativa de batismos no Araguaia. Por fim, Allen apelou novamente pelos recursos dos membros da Igreja.

Enquanto que nas revistas apareciam os avanços e possibilidades de conversão entre os índios, no diário apareciam os temores com a possibilidade da missão fracassar. Por exemplo, no dia 4 de novembro de 1928, Allen relatou que um índio doente morreu na missão. Houve então muito pranto entre os outros Karajá que estavam ali, o que poderia colocar em descrédito o atendimento que os missionários diziam oferecer aos índios.

O diário não permite calcular precisamente o número de índios que apareciam na missão, mesmo por que esta ainda não estava totalmente organizada. Um local para atender aos doentes, uma sala de aula, residência para os missionários, uma cozinha, uma capela para os cultos e um mercado eram suficientes para o início de um trabalho sistemático. Mesmo nos trabalhos diários nas construções e na agricultura, índios apareciam em busca de algum atendimento. Um pequeno número trabalhava ocasionalmente junto aos missionários, em troca de pagamento.

Cada vez mais os índios Karajá se envolviam com trocas comerciais no contato com a missão. A conversão do índio, para os missionários, poderia se dar também pela materialidade dos bens dos civilizados. Por isso deveriam aprender a usar devidamente o dinheiro e os materiais do “civilizado”.

The Indians came over saying the river was covering all the “praya” so they wanted to be paid and buy some things. So we paid them all. They then bought cloth, sisors, axes, etc. They brought some money with them so spent quite a bit more than we had paid them. We are getting very low on most things in the store. To sell to a store full of Indians is an art to be learned. They ask for a certain article, then hand you a piece of money. You tell them it is not enough. They hand you another piece, and so on till you get the price.⁶²⁹

Índios que estavam trabalhando na missão foram pagos para imediatamente comprarem coisas no pequeno mercado. O dinheiro que saía da missão acabava retornando por meio da venda de bens que eram muitas vezes doações de São Paulo. Essa era uma estratégia de evitar que a missão fosse totalmente dependente dos recursos das doações. A idéia de manutenção própria era muito forte no período entre os adventistas. “*After being paid they spent all their money in the store*”.⁶³⁰

⁶²⁹ *ibid.*, p. 152.

⁶³⁰ *ibid.*, p. 155.

O diário contém o registro de vários encontros e diálogos com índios. Alguns deles são ilustrativos da atitude do missionário em relação à cultura indígena. Em todas as manifestações dos Karajá, Allen via possibilidades para introduzir sua mensagem, mesmo quando os índios demonstravam abertura para a troca cultural. Por exemplo, “Capitão Josezinho”, líder da aldeia Monteria, convidou Allen para assistir as festas tradicionais da aldeia.

Captain Josezinho and some other Carajás came up and spent the night here. He was the most talkative I have ever seen him. He told many things about how the Carajas have their “padre” and how he makes feasts, marries, etc. He says he wants me to go with him to one of their feasts. Some days ago a Caraja family came in and told us two “bichos” as they call their gods. I put them up in the house in plain sight. Now it seems the Indians are accusing an old one of selling them and are angry about it. I fear some that they will kill the woman who sold them. The Captain asked me to keep them out of sight as it was bad for a small child to see them. And all the Carajas would be mad at me if I keep them in sight. The Captain says that for many years he has tried to get the Indians to be different, and that they have become his enemies, till he wishes he could go away from them all, and live in peace. He says they are jealous of him for coming here so much. He says the people at Santa Isabel tried to kill him with a sorcers poisoned arrow, because he told the Indians not to beg so much from Bandeira. These are little poisoned arrows, feathered and foisoned, shot from a tiny little bow, secretly towards the one they would kill. The arrow never touches the victum, but they say the poison goes on and makes the man sick, and he dies. The Captain says he had a bad pain in his back and the skin came off of the bottoms of his feet; but he had a medicine man suck the poison out of his back, so he is better now. These things seem very foolish to us, yet some people of considerable pretentions, have certain amount of faith in a black cat crossing their path, or a black butterfly, spilling the salt or dropping a dishrag, or when leaving home to turn back, the number 13, etc.⁶³¹

O trecho mostra a abertura do líder Karajá ao diálogo cultural, pois convidou Allen para acompanhar suas festas, assim como ele acompanhava alguns cultos adventistas. Assim, os Karajá freqüentavam os cultos, só que não como atividade que substitua seus rituais e, sim, como um ritual a mais que eles consideram estratégico incorporar. Tal atitude entre os índios se manifesta em diversas outras sociedades, como no caso dos Bororo.⁶³²

Mais uma vez fica evidente a incompreensão do missionário em relação à cosmologia indígena, sobretudo quando Allen relatou ter comprado máscaras de Aruanã

⁶³¹ *ibid.*, p. 156.

⁶³² NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de Espelhos: Imagens da Representação de Si através dos Outros*. São Paulo: Edusp, 1993, p. 164

(bichos), tão importantes nas festas Karajá. Essas máscaras ficam guardadas na “Casa de Aruanã”. Os materiais envolvidos nos rituais não podem ser vendidos como artefato comercial, pois são considerados sagrados. Por isso a reação contra aqueles que venderam a Allen as máscaras, e a recomendação do Capitão para que fossem guardadas da vista dos índios. O Capitão teria dito que tentava tornar os índios diferentes, e por isso atraía inimigos. Sua crítica se dirigia, por exemplo, ao Posto do SPI na aldeia Santa Isabel, conduzida por Bandeira de Mello. Em outras palavras, o SPI criava uma dependência dos índios em relação à tutela governamental. Evidentemente, a missão adventista também criava uma certa dependência. Por fim, Allen comparou os rituais indígenas a diversas “superstições”, que, para ele, eram “produto da atuação de Satanás”. Mais uma vez num suposto diálogo com Capitão Josezinho:

I think he is coming to the place where he is more willing to learn of God. I went over, with him, some of their superstitions and explained how among all people such stories get started, and how Satan worked to confirm error to keep people from knowing God. And he said this was the way it had been with the Carajas.⁶³³

O discurso de Allen ampliava a expectativa de que alguma conversão ocorreria entre os Karajá. Essa idéia aparecia sempre nas publicações da Igreja. Além disso, o missionário teria dito ao chefe indígena sua idéia a respeito das “superstições”. Para Allen, Josezinho parecia confirmar esses argumentos.

Em janeiro de 1929, não havia ainda instalações em estado adequado para formação de uma escola, de uma capela e de uma enfermaria. No entanto, a partir de Piedade, Allen continuava realizando visitas à população regional e aos índios. Permaneciam na missão Esther Allen, o filho do casal, Antonio Pereira e o casal Gutzeit. Nesse mês, uma carta de Elza Gutzeit, de 16 de outubro de 1928, foi publicada na *Revista Mensal*:

Muitos entre eles (os índios) são muito afetivos, e mostram grande vontade de aprender. Tivemos uns oito trabalhando aqui durante alguns dias, derrubando mato. Para aproveitar o tempo, durante a hora mais quente, em que não se pode trabalhar fora, temos dado aula aos índios, isto é, ensinado a ler e a escrever. Fiquei admirada de ver o desejo que eles tem de aprender, e a inteligência que revelam. Não posso exprimir meus sentimentos de alegria ao dar a primeira aula a estas criaturas, tão necessitadas. Quando se lhes conta a história de Jesus, escutam com muito interesse, e de vez em quando, dizem: “Sim, eu compreendo; sim, eu compreendo”.

⁶³³ Diário de Allen, p. 157.

Por enquanto só temos construído três choupanas cobertas de folhas de palmeira; o chão é a própria terra, e as paredes vamos tapar com barro.⁶³⁴

Assim, é possível ter uma idéia da situação das instalações da missão. O projeto de Allen era aperfeiçoar tudo isso, para que o ensino na escola e o atendimento à saúde fossem adequados. A carta de Ofélia contém o registro das *representações* dos missionários sobre a situação dos índios, como “criaturas necessitadas”. A escola não estava ainda funcionando regularmente, já que a maior parte do tempo ainda era empregado nos trabalhos de organização das instalações.

Allen fez planos para viajar a São Paulo, a fim de conseguir mais recursos e apresentar pessoalmente o desenvolvimento da missão. Entre os dias 17 e 26 de janeiro viajou até chegar a São Paulo, num sábado pela manhã no CAB, onde estavam suas duas filhas em regime de internato. À tarde, falou sobre a missão na reunião dos “Missionários Voluntários”, culto da tarde de sábado nas igrejas adventistas, na capela do colégio.

Estar em São Paulo era uma oportunidade para se encontrar com os líderes da União Sul Brasileira e requisitar recursos para o pagamento das terras da missão e de materiais para as construções. No dia 30 de janeiro, Allen fez em seu diário um grande desabafo sobre a posição dos líderes da igreja em relação ao seu trabalho e aos projetos da missão. É um texto que não apareceu em nenhum artigo publicado nas revistas denominacionais. Revelou, como em nenhuma outra parte do diário, a tensão entre os objetivos do missionário e os projetos da igreja nos centros urbanos:

I returned to the Office and spent some time with Brother Neilsen. He informs me that he is having to meet much opposition to the Indian work. Some feel that the money thus spent could be spent to much better advantage among the cities of the different conferences. If this spirit had dominated the denomination we would never have started a foreign mission, but thank God, the message is to go to every tribe, despite those who oppose and fight against Gods prophetic outline for this message. While last year's work was hard, and often dangerous, the things that causes me real sorrow and pain is the criticisms of those who should be our faithfull backers. Such unbelief within the church is harder to bear than all the dangers and attacks of the enemy from without. Men who have never missed a meal or a night sleep, or know what the sacrifice means; men who have never raised up a single church; men to whom the travail of soul of those who stand between the living and the dead, has never come, sit in the “high places” to judge and condemn men who sacrifice home, family, associations, and risk life and health. “We are roving adventures!” May

⁶³⁴ GUTZEIT, Elza. *No Rio Araguaia*. In: RM, janeiro de 1929.

God have pity on such and bring to their hearts the meaning of the message we profess. May they learn with due humility and shame that, that which inspires our missionaries to leave home and loved ones is to love of the lost souls, for whom Jesus left all, and not a love of adventure. Men who “sit at ease”, and condemn the work of men who give “without the camp” to seek and save the lost and wondering sheep, are missing the “joy of their Lord” here, and welcome to the “good and faithful servant” here after.⁶³⁵

A liderança da IASD, na América do Sul, buscava alternativas para diminuir a dependência financeira da Igreja em relação aos recursos oriundos dos Estados Unidos. O presidente da Divisão Sul Americana, entre 1926 e 1930, foi Carlyle Haynes, estadunidense que realizou evangelismo público em grandes centros urbanos como Nova York. As publicações da Igreja, tanto na América do Sul como nos Estados Unidos, apresentavam textos de Haynes tratando da necessidade de auto-sustento nas atividades missionárias. Isso não significava uma proposta de cisma, mas uma forma de dinamizar os projetos da Igreja.

A forma de conseguir esse auto-sustento era o evangelismo nas grandes cidades. Se houvesse um aumento significativo do número de membros, automaticamente aumentaria a arrecadação de dízimos e ofertas. Só assim as Uniões na América do Sul teriam condições de manter os missionários sem a ajuda do dinheiro que provinha das igrejas nos Estados Unidos. Em um texto publicado nos Estados Unidos, em novembro de 1927, Haynes descreveu o desenvolvimento e alcance das missões adventistas entre povos indígenas na Divisão, sobretudo os trabalhos dos Andes. Apontou também outros projetos, como era o caso dos índios do Araguaia. Porém, após todos os elogios a essa atividade, Haynes escreveu que havia um grande problema a ser resolvido, que era justamente expandir o adventismo nos grandes centros urbanos. Esse texto foi o esboço de uma palestra apresentada numa reunião da Associação Geral, nos Estados Unidos, para líderes mundiais da IASD.⁶³⁶

Os projetos missionários entre povos indígenas sofreriam com essa ênfase nos centros urbanos. Os trabalhos nos “sertões” e “selvas” representavam gastos que poderiam ser volumosos. Além disso, entre os índios, não seria possível arrecadar recursos suficientes para o auto-sustento da missão. Mesmo assim, Haynes argumentava que os índios não seriam negligenciados, mas que o aumento de recursos nas cidades forneceria as devidas

⁶³⁵ Diário de Allen, p. 170.

⁶³⁶ HAYNES, Carlyle. *The Call for Greater Evangelism*. In: RH, November 24, 1927.

condições para penetrar no continente, no “Coração da América do Sul”. Um longo trecho de um de seus artigos elucida esse ponto:

Wherever I go I find that Seventh-day Adventists generally, when they think of South América, think of Indians; and when they think of Indians, they think of South América. The impression prevails that the work of the three fold message in South America is largely Indian work. This is a decidedly wrong impression.

While the Indian work in South America is perhaps more spectacular than the other being carried forward, it is by no means the most important. And we in South America feel that the time has come when our people generally should obtain a more accurate conception of the wonderful work of God in this southern continent, and of the encouraging progress of our organized and regular work there, than they have at present.

The Indian work, it is true, is impressive in the evidences it shows of God’s wonderful and providential guidance. But so also is the work in the great cities and republics far removed from the Indian fields. And our strenght in South America is in the conferences, churches, institutions, and constituencies outside the Indian fields.

Our greater problem is that of our cities, the establishing of this message in these great centers of population.⁶³⁷

Embora este texto tenha sido publicado em junho de 1930, ele revela uma tendência que começou na administração de Haynes. Se isso for levado em consideração quando se analisa o desabafo de Allen, o contexto fica melhor definido. A Missão Indígena no Araguaia necessitava de dinheiro da União para se sustentar, o que gerou críticas da parte de alguns administradores, que pretendiam direcionar os gastos para o evangelismo nas cidades. Allen teria ouvido que aqueles que se dedicavam a trabalhos nos “sertões” ou “florestas” estavam na verdade se entregando a aventuras. A crítica que Allen faz aos administradores provavelmente foi também feita em alguma mesa de reunião, nos dias em que esteve em São Paulo. O missionário estava disposto a continuar os trabalhos entre os índios, e não admitia comentários desfavoráveis.

De qualquer forma, o trabalho da missão indígena continuou, sobretudo por que Allen tinha o apoio do presidente da União Sul Brasileira, N. P. Neilsen, que estivera pessoalmente no Araguaia, acompanhando o início das atividades. Porém, as críticas que Allen ouviu certamente chamavam a atenção para a necessidade de auto-sustento também no Araguaia. Além disso, havia a necessidade de conversões formais, por meio de

⁶³⁷ id. *The South América Division*. In: RH, June 30, 1930.

batismos, o que não ocorrera até então. É importante ressaltar mais uma vez que a referência de sucesso em missões indígenas era o trabalho do casal Fernando e Ana Stahl.

Allen precisava de mais um auxiliar para a missão, e o convidado foi Leopold Hartwig, um jovem mecânico canadense, que chegara ao Brasil em 1928. Alguns dias depois decidiu retornar para o Araguaia, com novos suprimentos e a companhia de Leopold. O missionário esteve em São Paulo entre os dias 25 de janeiro e 11 de março. Na viagem de regresso, visitou novamente várias cidades de Goiás, sobretudo aquelas onde havia uma pequena presença adventista. Com as dificuldades das chuvas e as difíceis condições das estradas, Allen e Leopold chegaram a Piedade apenas no dia 30 de abril. Antes, porém, passaram em Goiás, para o pagamento parcial das terras usadas pela missão. Restava ainda pagar o restante do valor, o que seria feito apenas nos meses seguintes.

Em maio de 1929, a *Revista Mensal* publicou um texto sobre a viagem de Allen a São Paulo e os “testemunhos” que fizera nas igrejas. O texto, escrito pelo próprio missionário, possuía o registro dos planos para a missão, mas não deixava nenhuma pista para que os leitores soubessem das tensões com a liderança da União Sul Brasileira. Allen agradeceu pelo apoio dado pelas igrejas paulistas, e apelou para a necessidade de mais recursos.

Enquanto me achava em São Paulo, muitas igrejas e conferências disseram-me com justificado orgulho, o quanto haviam feito no último ano em benefício da obra entre os índios. Certamente Deus concedeu a seu querido povo um coração voluntário. E como todos desejamos ver a obra de Deus crescer e tornar-se maior ano a ano, devemos lembrar que a cada ano as necessidades da obra entre os índios exigirão mais e mais de nossos meios.⁶³⁸

As viagens de Allen e a missão continuavam assumindo a forma de uma verdadeira epopéia aos leitores paulistas. Certamente muitos queriam ouvi-lo nas igrejas da cidade, e seus apelos motivavam doações de dinheiro, roupas e até sementes.

Em Piedade, Allen continuou com suas atividades de construção e atendimento aos índios doentes. Os cultos ocorriam todos os sábados, com a presença de alguns índios e regionais. No dia 17 de maio, Carlos Heinrich e sua esposa visitaram a missão, e levaram um homem para ser batizado. Com o batismo, muitos teriam ficado impressionados. “*The*

⁶³⁸ ALLEN, Alvin Nathan. *O Progresso de nossa Missão Indígena*. In: RM maio de 1929.

Indians present, and also the Brasilians, were much impressed, and said they hoped to soon be baptized, too.”⁶³⁹ Mais uma vez era reforçada a expectativa de batismos entre os índios.

Em junho, Allen recebeu a visita de mais um administrador da União Sul Brasileira, George Ernest Hartman (1879-1951), estadunidense e tesoureiro da União desde 1926. Ele procurava, segundo o diário de Allen, conhecer as necessidades da missão. No dia 2 de julho, Leopold desapareceu, e suas roupas foram encontradas na beira do rio. No dia seguinte, índios encontraram o corpo do jovem canadense, que se afogara após bater no tronco submerso de uma árvore. Sua morte causou um grande impacto nos missionários, que fizeram seu sepultamento em Piedade. Foi considerado um mártir da missão. “*Leo’s death seems a terriable blew to us*”.⁶⁴⁰ Pouco mais de uma semana depois Hartman retornou para São Paulo.

A instabilidade que atingiu os missionários, com a morte de Leopold, não impediu que a missão continuasse, seja com os cultos, seja com o comércio que se fazia, tanto com índios como com regionais. Além disso, viajantes que se dirigiam a minas de diamante passavam pela missão, e recebiam folhetos ou revistas adventistas. Dessa forma, o trânsito de pessoas pelo Araguaia era intenso, e o contato dos missionários não se restringia aos Karajá.

De acordo com os relatos do diário, havia muitas doenças na região, e os índios estavam extremamente vulneráveis a elas. Allen se sentia impotente para enfrentar todos os problemas de saúde que apareciam. Em carta enviada a N. P. Neilsen, Allen escreveu sobre casos de doenças na missão, por volta de junho ou julho de 1929:

Temos tido vários casos de doença grave entre os índios. Alguns se restabelecem, outros morrem. Não me sinto capaz de cuidar desses casos graves que nos trazem. É quando estão quase mortos, que eles vem. Eu quase tenho receios quando vejo um bote a chegar, pensando que podem estar a trazer outro homem ou mulher doente. Se tivermos paciência haveremos de conquistar essa gente. As muitas mortes que houve agora em seu meio, abalaram-nos profundamente. São um povo triste e humilhado, e hão de saber avaliar um Amigo que conquistou a morte.⁶⁴¹

Nessas condições em que a missão se encontrava, ainda preparando um espaço adequado para uma escola, havia dificuldades para atender a todos os casos de doenças que

⁶³⁹ Diário de Allen, p. 187.

⁶⁴⁰ *ibid.*, p. 194.

⁶⁴¹ NEILSEN, N. P. *Nas Selvas Brasileiras*. In: RM, novembro de 1929, p. 11.

apareciam. Além disso, o próprio Allen não tinha conhecimento suficiente para um amplo atendimento.

Mesmo assim, Allen procurava periodicamente realizar os cultos na capela da missão. A forma como aconteciam esses cultos foi esclarecida em alguns trechos do diário, como mostra o registro de 27 de agosto, quando Allen escreveu que, no sábado anterior, ele dirigiu o culto para os índios, enquanto que Emílio dirigiu o culto para os “brasileiros”.⁶⁴² Dessa maneira, havia cultos separados para os regionais e para os índios, demarcando as diferenças entre os dois grupos. Como muitos estudos apontam, havia entre os regionais um forte sentimento de rejeição em relação aos índios, e a separação nas reuniões poderia, em certo sentido, reforçar esse sentimento.

No dia 04 de outubro de 1929, chegaram novos reforços para a missão: as duas filhas de Allen, Esther e Lulita, além de Ernesto Bergold⁶⁴³ e Charles Rentfro. As meninas estudavam no CAB, em São Paulo, e os outros dois eram funcionários do Colégio.

Charles Rentfro era filho de missionários adventistas, que trabalharam em Portugal. Vieram ao Brasil em 1917, e Charles estudou no CAB entre 1919 e 1923. No ano seguinte, foi para os Estados Unidos, para estudar no *Emmanuel Missionary College*. No final de 1927, retornou ao Brasil, para trabalhar no Colégio como professor e tesoureiro. Ele escreveu um livro de memórias sobre seu período no Brasil, com 93 anos de idade, em 1997. O material não foi publicado, mas foi entregue ao diretor do Colégio, Nevil Gorski.⁶⁴⁴ Entre outras coisas, registrou de seu período no Araguaia, provendo informações adicionais sobre a missão.

Em setembro de 1929, com a formatura de Esther Allen no curso normal, Rentfro decidiu tirar um período de férias, para visitar a missão adventista no Araguaia. Ele já havia conversado anteriormente com o Pastor Allen, e estava motivado com suas histórias épicas nas *selvas*. Além disso, Rentfro pretendia se casar com Esther, e a viagem seria um bom pretexto para estar ao lado da jovem.

⁶⁴² Diário de Allen, p. 200.

⁶⁴³ Ernesto Bergold nasceu em 1907, em Santa Catarina. Em 1924 começou seus estudos no Colégio Adventista Brasileiro, até ser enviado ao Araguaia. Após um ano ao lado de Allen, retornou a São Paulo, e se casou com Alma Hartwig. Retornou ao Araguaia em 1931, junto com sua esposa.

⁶⁴⁴ RENTFRO, Charles. op. cit. Sua viagem ao Araguaia e os primeiros dias na missão foram publicados em: RENTFRO, Charles. *At the first brazilian indian adventist mission*. May 1, 1930.

Depois de uma viagem de doze dias, finalmente chegaram a Piedade. Em pouco tempo, iniciaram-se os trabalhos na escola da missão. Esther Allen cuidaria de crianças Karajá pela manhã, Charles Rentfro alfabetizaria jovens à tarde, e Ernesto Bergold alfabetizaria os adultos, à noite, sobretudo aqueles que trabalhavam de alguma maneira na missão, tanto “brasileiros” como Karajás. Segundo texto de Allen, durante uma hora por dia os missionários estudavam, com um índio, a língua Karajá.⁶⁴⁵ Entretanto, nenhum dos missionários conseguiu efetivamente se aprofundar na língua indígena, e o objetivo da escola missionária era a alfabetização na língua portuguesa. Quanto a esse aspecto, a inconstância da escola da missão praticamente tornou inoperante qualquer tentativa de alfabetização dos Karajá.

Os índios que de alguma maneira estavam em contato com a escola provinham das pequenas aldeias da região, sobretudo dos acampamentos das praias. Por exemplo, Esther Allen relatou que, todos os dias, após saírem da missão, as crianças Karajá voltavam para suas casas nas praias.⁶⁴⁶

Em pouco tempo, mesmo com essas atividades incipientes na escola da missão, Charles e Esther fizeram planos para o casamento, ali mesmo na missão. Foram feitos arranjos em São José para realização da cerimônia, com um juiz e um escrivão. No dia 25 de novembro, essas autoridades vieram de São José para realizarem o casamento, que ocorreu na capela da missão. A cerimônia foi descrita como um pitoresco momento da missão, em que um casal estrangeiro se unia no interior das *selvas*. Era uma união que representava um modelo para os casais missionários.⁶⁴⁷

Nesse período, merece destaque a visita do General Rondon à missão de Piedade, no dia 08 de novembro de 1929. Nessa ocasião, o Pastor Allen estava fora, e não pôde recepcionar a comitiva de Rondon, que estava de passagem, em direção ao Posto Redenção Indígena, em Santa Isabel. Receberam a Rondon a esposa de Allen, Esther e Charles. O fato foi descrito num texto publicado na *Revista Mensal* e na *Review and Herald*, e diz que o general apreciou o prédio escolar e demonstrou-se satisfeito não apenas com o ensino intelectual como também com a formação geral que a missão estava passando para os índios. Em palestra na missão, teria dito que os hábitos e costumes dos índios deveriam ser

⁶⁴⁵ ALLEN, Alvin Nathan. *Novo Animo no Araguaia*. In: RM, dezembro de 1929, p. 4.

⁶⁴⁶ RENTFRO, Charles. op. cit., p. 32 e 33.

⁶⁴⁷ *ibid.*, p. 34.

transformados e que suas moradas de folhas de palmeira substituídas por construções de caráter mais permanente. Também teria dito que os missionários teriam mais êxito se orientassem primeiro as meninas, para que essas ensinassem posteriormente às próprias mães, pois essas nunca se separavam das filhas. Os ensinamentos na escola deveriam incluir a prática de corte e costura.⁶⁴⁸

Como se vê, a missão adventista, em seus objetivos, estava em sintonia com os ideais de progresso e civilização do SPI. A aprovação de Rondon aos trabalhos da missão representava uma grande vitória para as atividades da igreja. De qualquer maneira, não cessaram as hostilidades entre agentes do SPI e os adventistas, como se vê no relatório de Manuel Silvino Bandeira de Mello à inspetoria regional do SPI, referente ao ano de 1930:

Com a mesma disposição de sempre, trabalhei e trabalho, com entusiasmo, dedicação, esforçando-me para manter este Posto, na altura que merece, para que os nossos bons Carajás, aqui concentrados, possam ter a verdadeira proteção, livrando-se da exploração dos catequistas estrangeiros, que infestam essa região, especialmente os adventistas norte-americanos, para isso, julgo necessário, desenvolvimento de todos os trabalhos de lavoura, construções, criação de gado, etc.⁶⁴⁹

Allen registrou em seu diário, no dia 21 de abril de 1930, que ouviu em São José que Bandeira de Mello dissera que os adventistas partiriam de Piedade. Ele teria dito que os missionários seriam proibidos de trabalharem entre os índios.⁶⁵⁰ De fato, essa proibição não aconteceu.

Informações sobre a missão no Araguaia apareciam em diferentes periódicos da igreja, no Brasil e Estados Unidos. Em janeiro de 1930, Neilsen escreveu mais um artigo falando dos desafios enfrentados pelos missionários nos “limites da civilização”. O texto incluía duas fotos da missão, incluindo Charles Rentfro e alguns Karajá.⁶⁵¹

Em seu diário, Allen fez um balanço dos trabalhos da missão em 1929. Destacou os diversos avanços, embora eles não tenham sido como se desejava. Allen também escreveu ter encontrado muitos vestígios de que desde um passado longínquo índios habitavam essas regiões, sobretudo pelos cemitérios que havia encontrado. Mas, para o missionário, o que

⁶⁴⁸ RENTFRO, Charles. *O General Rondon em visita à Missão Indígena do Araguaya*. In: RM, março de 1930, p. 10.

⁶⁴⁹ Carta de Manuel Silvino Bandeira de Mello à Inspeção Regional do SPI, em 1º de janeiro de 1931. Ver também: TORAL, André Amaral de. op. cit., 2002.

⁶⁵⁰ Diário de Allen, p. 242.

⁶⁵¹ NEILSEN, N. P. *In the Jungles*. In: RH, January 30, 1930, p. 19

seria desses índios que nunca ouviram a mensagem cristã? Ele escreveu que aqueles que foram fiéis a Deus, a partir da revelação divina na natureza, a partir da luz de conhecimento que receberam, se levantariam na ressurreição para a vida eterna. Allen abria, dessa forma, a possibilidade de salvação àqueles que até então não conheceram a mensagem cristã.⁶⁵²

Os balanços do ano de 1929 apareceram em textos publicados nas revistas adventistas durante o ano de 1930. A partir desse ano, a frequência com que se falava dos trabalhos no Araguaia foi menor do que nos anos anteriores. É de se supor que a falta de resultados efetivos, em termos de batismos, causou essa crescente diminuição das informações. Mas foi mesmo a partir de 1931 que essa diminuição de artigos sobre o Araguaia ficou evidente.

Talvez por essa cobrança de resultados, Allen escreveu um texto que foi publicado apenas na *Review and Herald*, onde registrou os esforços da missão e se justificou, logo no começo, pela falta de batismos entre os índios:

During the last year that we have been among the Indians of Brasil (the first year was occupied in transportation), our friends have anxiously waited to hear of the conversion of Indians to the gospel. We read continually of the wonderful movement among those in other lands, how large numbers are accepting Christ, and long to see the same result here. But we often forget the years of seed sowing which preceded such ingatherings. In some fields, five, ten, and in one place fifteen' years of hard and apparently fruitless labor was put forth before a break came. Now we have many hundreds of believers in those same fields.⁶⁵³

Em primeiro lugar, Allen esclareceu que no primeiro ano praticamente não se realizou sistemática obra missionária, mas cuidou-se do transporte dos materiais necessários para a missão. Em seguida, explicou-se àqueles que aguardavam com “ansiedade” ouvir sobre a conversão de índios ao evangelho. Muito se falava sobre os grandes resultados de outras partes, como no Peru e até mesmo na Guiana, e no imaginário adventista do período a conversão dos *selvagens* não era tarefa tão difícil, uma vez estabelecidas as bases da missão. Mas Allen explicou que havia necessidade de tempo, que poderia durar de cinco até mesmo quinze anos. Ao que tudo indica, o conhecimento que Allen tinha das missões em outros países criava em si mesmo a expectativa por respostas positivas dos índios.

⁶⁵² Diário de Allen, p. 225.

⁶⁵³ ALLEN, A. N. *God Working among the Heathen*. In: RH, March 13, 1930, p. 14

Um texto que tratava dos “progressos” de 1929 foi publicado no Brasil e nos Estados Unidos.⁶⁵⁴ Descreveu, por exemplo, o que havia na missão até aquele momento: um edifício para capela e escola, feito de adobe, coberto com telhas e rebocado por dentro e por fora. Também havia uma casa de moradia, de quatro quartos e uma varanda em cada canto, mas que ainda precisava ser coberta com telhas. Além dessas construções, havia sete pequenas casas de junco, que serviam de dispensa e dormitórios aos trabalhadores e índios estudantes, e uma benfeitoria, onde se ensinavam “ofícios práticos”. A missão era cercada de plantações. De acordo com o texto, muitos viajantes passavam pela missão, vindos de vários estados do Brasil ou mesmo da Europa.

Allen descreveu ainda as dificuldades para preparar as construções da missão. Essa situação contrastava muito com o que ocorrera na Guiana, onde os próprios índios preparavam as capelas para a chegada dos missionários.

As expectativas para batismos existiam, e Allen tentou mostrar que havia interesse dos índios, embora nenhum ainda tivesse passado por esse rito. Apenas quatro regionais haviam se batizado, e alguns índios teriam presenciado o momento. Estes não foram batizados por que ainda não haviam passado pelas etapas que precedem a um batismo, como um estudo bíblico e uma vida de acordo com os preceitos básicos da moral adventista:

Quatro pessoas foram batizadas neste ano e outras estão se preparando para dar este passo. Quando os índios presenciaram o batismo, disseram: “Eu também, eu também”. Eu disse-lhes que era justamente isso que Deus queria deles. Algum dia veremos muitos dentre eles unidos a Cristo também.⁶⁵⁵

Como houve uma diminuição das publicações sobre o Araguaia no ano de 1930, o diário de Allen se tornou a principal fonte de informação do que ocorria na missão. No entanto, o diário foi escrito apenas até 4 de maio de 1930, ficando as informações dos anos seguintes apenas por conta dos poucos textos das revistas e de outras fontes dispersas.

No primeiro dia de 1930, Allen registrou em seu diário os planos que tinha para aquele ano. Entre eles, incluía-se o término das construções e a abertura de novas plantações. Outro projeto importante era visitar o maior número possível de índios, para

⁶⁵⁴ ALLEN, Alvin Nathan. *Progressos no Araguaia durante 1929*. In: RM, julho de 1930, p. 11; *Progress on the Araguaya*, In: RH, July, 31, 1930.

⁶⁵⁵ ALLEN, Alvin Nathan. *Progressos no Araguaia durante 1929*. In: RM, julho de 1930, p. 11.

verificar as possibilidades de missão. Entre os que Allen desejava conhecer, estavam os Xavante, até então separados do contato com a sociedade nacional.⁶⁵⁶

As dificuldades para o progresso do adventismo nos vilarejos à beira do Araguaia apareceram em algumas anotações de Allen. Por exemplo, ele escreveu que em São José surgiu no começo do ano um espírito de inimizade entre as pessoas, resultado do contato com padres e um protestante que teriam passado alguns meses ali. Para Allen, era natural haver *oposição à verdade*.⁶⁵⁷

Um dos problemas que Allen enfrentava eram as brigas que aconteciam entre os índios. Em vários momentos, o missionário descreveu índios que saíam das proximidades da missão por se indisporerem com alguém. Em outros momentos, fala-se até mesmo de agressões e ameaças de morte. Allen diz que Bandeira de Mello tinha o mesmo problema no Posto Redenção Indígena.⁶⁵⁸

Em janeiro e início de fevereiro, Allen planejou uma viagem com o objetivo de conhecer outros grupos indígenas e verificar as possibilidades de novos postos missionários. No dia 9 de fevereiro, o missionário iniciou uma viagem que duraria mais de quarenta dias. Em sua companhia estava Ernesto Bergold, Alvin Allen (filho), Antonio Gomes e um Karajá, chamado de “Aricano”, que seria o guia da viagem. O trajeto, que durou mais de quarenta dias em um barco a motor, seria feito descendo o Araguaia, e entrando no braço direito do rio, quando se chegasse à Ilha do Bananal.

Viagens pelo Araguaia, nas condições da região, eram extremamente difíceis, e levavam vários dias. Além disso, imprevistos de qualquer natureza poderiam atrasar a viagem por muito tempo. Talvez o maior problema no trajeto foi o acidente que Ernesto Bergold teve no dia 12 de fevereiro. Quando já estavam no braço direito do Araguaia, uma carabina do Ernesto explodiu em seu rosto, ao disparar um tiro. Um estilhaço atingiu-o no queixo, e outro penetrou em um de seus olhos. Sem nenhum acesso a devidos cuidados médicos, Allen precisou agir rapidamente, realizando os primeiros socorros. Uma pequena intervenção cirúrgica foi feita, e o olho foi protegido. Apesar do sofrimento do Ernesto, a

⁶⁵⁶ Diário de Allen, p. 227.

⁶⁵⁷ *ibid.*, p. 228.

⁶⁵⁸ *ibid.*, p. 229

viagem continuou, pois mesmo o retorno a Piedade, seguindo contra a correnteza do Araguaia, levaria vários dias.⁶⁵⁹

Havia muita expectativa para encontrar os Javaé, por isso Allen escreveu que orou muito pelo encontro. No caminho, lia com seu filho um livro de um missionário protestante, Willian Carey (1761-1834), inglês que trabalhou sobretudo na Índia. Relatos como desse missionário inspiravam outros a se dedicarem ao pioneirismo em terras consideradas “pagãs”, como era o caso de Alvin Allen.

Depois de alguns dias de viagem, o grupo de Allen conseguiu alcançar pessoas de duas aldeias Javaé, que se reuniram em função dos viajantes. Os missionários entregaram presentes, e tentaram estabelecer alguma comunicação, embora Allen admitisse que isto era praticamente impossível. Allen se lembrou do “dom de línguas”, evento registrado no Novo Testamento, quando o apóstolo Pedro falou em sua língua e centenas de pessoas teriam entendido em seu próprio idioma. Era uma forma sobrenatural de vencer as barreiras lingüísticas para pregação do evangelho:

Oh for the gifts of tongues now. Here we are at great sacrifice, and scarcely able to get an idea across. Children of every natural passion governed only by desire. Still they bear the form of the Creator, and in their hearts still are to be found many traces of the divine. As a rule they are kind and usually peacefull. How to so lift up Christ that they may be drawn to Him is the great question.

Before we can ever expect to do any thing for such people or any people we must have workers who will stay long enough to learn the language, unless God shall repeat the gift of tongues to us.⁶⁶⁰

Os missionários permaneceram entre os Javaé alguns dias, mas efetivamente não conseguiram respostas sobre o desejo de receberem missionários. Allen decidiu que deveriam continuar descendo o braço direito do Araguaia, até alcançar o outro braço do rio. Com isso, contornaram toda a Ilha do Bananal. Visitaram a missão de Macintyre, e não encontraram ali nenhum índio converso. Foi possível visitar várias aldeias, inclusive Santa Isabel, onde estava o Posto do SPI. Talvez tenha sido nessa ocasião que Allen deixou seu registro no caderno de visitas preparado por Manoel Silvino Bandeira de Mello. Nessa visita, estava no Posto apenas seu filho, Darcy Bandeira de Mello.

⁶⁵⁹ *ibid.*, p. 42.

⁶⁶⁰ *ibid.*, p. 233.

A viagem de Allen para as aldeias Javaé e seu contorno pelo Araguaia foram publicados na *Revista Mensal*.⁶⁶¹ Nas passagens que Allen fez pelas aldeias das margens da Ilha do Bananal, fez promessas de missões e tentou conseguir a simpatia da população, inclusive fazendo convites para que as pessoas pudessem visitar Piedade: “*As we work among the Indians from aldea, to aldea, I think we are getting some light as to how we may proceed in the future to reach their hearts and gain then to the Lord.*”⁶⁶² Uma das aldeia que pareceu ser um bom lugar para estabelecer nova missão foi Fontoura.

Após o retorno dessa viagem, Allen fez planos para melhorar a relação da missão com as pessoas que por elas passavam, na direção de uma maior rigidez de regras e comportamentos. Buscava-se colocar em prática uma rígida moral puritana. Segundo Allen, isso era necessário tanto para aqueles que trabalhavam na missão, como para os visitantes. Por exemplo, às vezes surgiam pessoas vendendo fumo na missão, para os índios e regionais que trabalhavam ali. Situações como essa exigiam maior rigidez nas regras. Elas ficariam em um local visível a todos:

Attention:

1. This Mission is a private property.
2. No one that is an employe of this Mission is allowed to remain on the grounds.
3. It is forbidden to do business with the employes.
4. It is forbidden to bring alcoholic drinks on the grounds.
5. It is forbidden, under penalty of dismissal, to smoke during the work hours.
6. It is forbidden to carry arms on Mission grounds.
7. It is forbidden talk to the workers during work hours.
8. Any employe who leaves his work will be penalized the value of a day’s work.
9. It is forbidden to take walks on the Mission grounds.⁶⁶³

Dessa forma, o espaço da missão seria de disciplina e labor sistemáticos. Buscava-se maior controle sobre os trabalhadores, além dos próprios índios que por ali passassem. Não surpreende, portanto, o fato de que os Karajá permaneciam por pouco tempo na missão. O próprio espaço da missão era território tradicional Karajá, ocupado pelos missionários em acordos com o Estado, e em nenhum momento com os índios. Cercar a missão de regras rígidas dificultaria a própria circulação dos Karajá em um espaço tradicional.

⁶⁶¹ ALLEN, Alvin Nathan. *Outra Tribo Indígena Visitada*. In: RM setembro de 1930, p. 12 e 13.

⁶⁶² Diário de Allen, p. 240.

⁶⁶³ *ibid.*, p. 243.

No dia 16 de abril, mais três pessoas foram batizadas por Allen, mas nenhuma delas era Karajá. Mesmo assim, Allen alimentou a esperança de que haveria batismos de índios, e que outros viriam da Ilha do Bananal, depois do convite que fizeram em sua última viagem. As dificuldades cresceram com a partida de Charles Rentfro e sua esposa, Esther. Ele foi chamado para retomar suas atividades no CAB.⁶⁶⁴

Em relação ao restante de 1930, não há informações adicionais sobre a situação da missão no Araguaia. A última matéria da *Revista Mensal*, neste ano, foi publicada em setembro, mas referente à viagem de fevereiro e março. Outra matéria só apareceu na *Revista Adventista*⁶⁶⁵ em dezembro de 1931, sobre uma viagem que Allen fez a uma aldeia Tapirapé. O mesmo texto foi publicado em janeiro de 1932 na *Review and Herald*.⁶⁶⁶

Os Tapirapé constituem um povo Tupi-Guarani habitante da região da Serra do Urubu Branco, no Mato Grosso. Desde 1910 até 1947 os habitantes de *Tapi'itawa*, a maior aldeia do grupo, receberam visitas contínuas de funcionários do SPI, prospectores de látex, missionários dominicanos, protestantes, antropólogos e visitantes nacionais e estrangeiros. Essa aldeia, onde a população Tapirapé se refugiou no período de intensa depopulação, principalmente na década de 1940, é uma das mais antigas e porta de entrada para o território Tapirapé.⁶⁶⁷

Allen esteve pouco tempo com os Tapirapé, talvez dois dias apenas, em agosto de 1931. Seu texto contém o registro de alguns detalhes desse encontro: a recepção favorável dos Tapirapé, as barreiras de comunicação, a forma como ouviam em silêncio Allen falar sobre Deus, por meio de um intérprete, que também tinha dificuldades com a língua. O desejo de Allen era estabelecer um casal missionário ali, além de levar alguns jovens para estudar no CAB. Um rapaz até se interessou a ir, mas depois de onze horas de viagem abandonou o missionário para voltar a sua aldeia.

Em Piedade, ao que tudo indica, os projetos da missão não se concretizavam, principalmente em relação a batismos. As maiores concentrações Karajá estavam na Ilha do Bananal, em aldeias como Fontoura e Santa Isabel. Como esta se encontrava sobre

⁶⁶⁴ *ibid.*, p. 244.

⁶⁶⁵ Em março de 1931, a *Revista Mensal* passou a ser chamada *Revista Adventista*, e é identificada na capa como Órgão Oficial da Igreja Brasileira dos Adventistas do Sétimo Dia.

⁶⁶⁶ ALLEN, Alvin Nathan. *Ticantó! Ticantó!* In: RA, dezembro de 1931. RH, January 21, 1932.

⁶⁶⁷ TORAL, André. *Tapirapé*. <http://www.socioambiental.org/pib/epi/tapirape/contato.shtm>, consultado em 17/01/2006.

influência do SPI, Allen idealizou um projeto para estabelecer uma missão em Fontoura. Decidiu-se no início de 1932 que a missão em Piedade continuaria com Allen e Ernesto Bergold, que havia se casado há pouco tempo com Alma Hartwig, jovem descendente de imigrantes do Leste Europeu, que havia estudado no CAB. Segundo texto publicado na *Revista Adventista* em 1932, havia em Piedade 20 estudantes freqüentando a escola da missão. Mas o trabalho não era satisfatório como se esperava: “*Devido à superstição pagã que domina rapazes e moças indígenas, é-lhes difícil decidirem-se a ir para a escola.*”⁶⁶⁸

Já para Fontoura foi enviado Antonio Pereira, converso ao adventismo que havia passado pelo CAB por dois anos. Com Pereira foram a esposa, dois filhos pequenos, Hygino dos Santos e Antonio Gomes, estes últimos conversos da missão em Piedade. O plano era consolidar uma missão em Fontoura, para que depois Santos e Gomes formassem uma missão entre os Tapirapé. Nesse sentido, a missão ia perdendo sua ligação direta com São Paulo, pois o estímulo era para que os poucos regionais convertidos se dedicassem ao proselitismo.

Em texto publicado na *Review and Herald*, em janeiro de 1933, que apareceu no mês seguinte na *Revista Adventista*, Allen escreveu sobre os “progressos” no Araguaia. Explicou a situação de Piedade, e também a formação da missão em Fontoura, que seria como um posto de onde sairiam outros missionários, para alcançar os Tapirapé, os Javaé e até mesmo os Caiapó, que teriam feito contato com a missão em Piedade, pedindo que os missionários fossem a suas aldeias, no Baixo Araguaia. O texto, de certa forma, superestima os resultados da missão, dando a entender que havia muitos conversos:

A escola mantida em Piedade no Araguaia está demonstrando seu valor de maneira dupla. Primeiramente, como instrumento de evangelização, pois quase todos os que freqüentaram durante algum tempo se converteram e batizaram; segundo, no preparo de jovens para atender aos pedidos que nos chegam sempre de professores entre várias tribos.⁶⁶⁹

A leitura do texto parece indicar que quase todos os que freqüentaram a escola durante algum tempo se converteram. Isso não se refere aos índios, embora o texto não diferencie os regionais e os Karajá.

⁶⁶⁸ WILCOX, E. H. *Notícias do Araguaia*. In: RA julho de 1932, p. 12

⁶⁶⁹ ALLEN, Alvin Nathan. *Progressos no Araguaia*. In: RA fevereiro de 1933, p. 14. *Progress on the Araguaya River, Goyaz, Brazil*. In: RH January 12, 1933.

Com 53 anos de idade, Alvin Allen já estava cansado para continuar um trabalho que exigia tantos esforços. Sua esposa também estava debilitada fisicamente. Além disso, as pressões por resultados, que uma leitura atenta dos documentos revela, pode ter desmotivado o missionário. Seus trabalhos não seriam reconhecidos como um grande empreendimento de conversão, como fora no caso dos Stahl e dos Cott. Seus textos não poderiam ser usados para escrever um livro, que fosse lido pelos jovens de diferentes países, como estímulo ao trabalho missionário. A *memória* só poderia ser compartilhada se os resultados correspondessem ao ideal de conversão, sobretudo no caso das missões indígenas, que no período faziam parte do imaginário missionário.

Allen foi transferido para o sul de Goiás, para pastorear as nascentes comunidades adventistas na região. Artigos na *Revista Adventista* apareceram mencionando seu trabalho, agora desvinculado da missão indígena. De qualquer maneira, Allen ainda era um crítico da ênfase da liderança adventista em investimentos nos centros urbanos, sem a preocupação em sustentar projetos nas *selvas* e *sertões*. Um texto seu foi publicado na *Review and Herald*, mas com um estilo diferente. Ao invés de relatar os avanços da missão, era uma espécie de sermão, onde ele fala sobre as diferentes vozes que soam no ouvido daqueles que querem se dedicar ao trabalho de Deus. Por exemplo, ele fala das vozes do “Sr. Orgulho”, do “sr. Amor Próprio”, do “Sr. Ambição”, entre outros. Certamente essas vozes refletem suas experiências no Araguaia, sobretudo pelas dificuldades da missão:

Mr. Worldly Business reasons: "Why work to save the heathen? They are a poor lot anyway, who can never pay much tithe or make large offerings. Let me work where we can make better reports, hear the jingle of money, and feel that our field is important." However, the offering of the poor widow stood higher on the ledger of heaven than the larger offerings from men who gave more, but less in proportion to their income. The accounting of heaven is on a different system from that which sometimes gives great satisfaction to the human heart.

Mr. Pride says: "Those pagans are low, inferior, unclean; no worker of superior talents would throw himself away on such people. Give me a place in the sun, where my education will shine, where I can make a name, be a big evangelist, stir the world, be an honor to my alma mater. I must have a position equal to that of others in my graduating class."

Mr. Self-Love continues: "The climate is bad, the people have awful diseases; too many people die in that country. I pray thee have me excused."

Mr. Ambition asks: "Does that field offer a great future for me? Are there good prospects of my soon getting into an executive position ? Will the brethren fully appreciate my talents ?"

Mr. Love-of-Ease asks: "Do they have good mission homes there ? Do they. have all modern conveniences ? Is there any danger ? Do not call me to a. field where the river is both bath and laundry, where modern stoves or washing machines have never been heard of; where life is one fight night and day against ants in the food and the clothes; where gnats and mosquitoes, ticks and fleas, seem to be a part of the air and dust; where the water has to be boiled to kill living death. No, let others go to such parts first. I will go later, when more conveniences and comforts abound."⁶⁷⁰

Não há dúvidas do conteúdo crítico deste sermão. As dificuldades que Allen teve para manter o projeto da missão indígena ficam evidentes. Os projetos do missionário para o Araguaia envolviam a criação de vários postos missionários, a partir de Piedade e Fontoura. Um projeto assim, certamente, exigiria recursos da União Sul Brasileira. No entanto, a ênfase dos trabalhos na igreja estava nas cidades, pois era fundamental que os novos conversos tivessem dinheiro para sustentar o trabalho com dízimos e ofertas. Conversos entre índios não permitiram as condições necessárias para auto-sustento da missão, que sempre dependeria do dinheiro das cidades.

Além desse aspecto, Allen criticou a ênfase de missionários que preferiam as regiões mais fáceis, pensando em proveito próprio, e não no sentido de expansão da mensagem adventista a todos os povos. No Brasil, por exemplo, praticamente todos os missionários vindos dos Estados Unidos estavam em posições de liderança em associações e uniões, além de estarem vinculados ao Colégio, seja como professores ou diretores. O trabalho de pioneirismo, em Estados como o de Goiás, estava agora com os brasileiros. No Brasil, Allen nunca assumiu uma posição de liderança administrativa, mas esteve sempre ligado às regiões consideradas de *fronteira*.

A Missão Indígena do Araguaia, mais do que servir à conversão de povos indígenas, serviu à liderança da Igreja para divulgação da filantropia adventista. Em São Paulo, uma das estratégias da liderança da IASD era a realização de propagandas nos jornais, com o propósito de diminuir a imagem sectária dos adventistas. Foram noticiados vários assuntos relacionados à igreja, sobretudo a missão no Araguaia.⁶⁷¹ Esse trabalho possibilitava uma projeção da igreja como instituição filantrópica, que estaria interessada no bem estar dos

⁶⁷⁰ ALLEN, Alvin Nathan. *Conflicting Voices*. In: RH, September 12, 1935, p. 12

⁶⁷¹ HOSOKAWA, Elder. *Da Colina, Rumo ao Mar - Colégio Adventista Brasileiro em Santo Amaro - 1915-1947*. Dissertação (Mestrado em História Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, 2001. p. 95.

índios, contribuindo com os ideais nacionais de integração de toda a população do território.

Vale destacar que todos os missionários enviados ao Araguaia estavam relacionados de alguma forma ao CAB, de Santo Amaro. Além disso, a missão no Araguaia era iniciativa da União Sul Brasileira, com sede em São Paulo. Quanto ao CAB, a influência da educação nessa instituição se refletia na organização de alguns aspectos da atividade missionária, como as próprias regras estabelecidas por Allen para os índios. A mesma rigidez de normas existia no Colégio de São Paulo. Histórias sobre os missionários no Araguaia eram contadas em cultos do colégio, estimulando o imaginário de que as missões se realizavam no Brasil. Dessa forma, pode-se concluir que a missão no Araguaia era uma atividade não apenas da União Sul Brasileira e de Alvin Allen, mas também do próprio CAB.

Um texto publicado em um jornal paulista contém o registro das tentativas de divulgar a assistencialismo adventista. Sem dizer quem é o autor, a matéria apenas informou que se tratava de uma entrevista a Ennis Moore, que na ocasião era presidente da Associação Paulista da IASD. Segundo a matéria, o jornal teria por várias vezes tratado da ação dos “abnegados semeadores” nos sertões do Brasil. O texto tratou também dos trabalhos adventistas no Peru e na Bolívia, entre os Aymara e Quéchuas, que se iniciaram com Fernando Stahl, e dos primórdios dos trabalhos com lanchas no Amazonas. Destaco um dos trechos do texto:

Limitando-nos, por isso, a fazer público o que ultimamente se tem realizado, através de uma entrevista que nos concedeu o sr. Ennis Valentin Moore, presidente dos Adventistas. Torna-se tanto mais oportuna essa palestra, com a chegada recentemente a esta Capital, do sr. G. E. Hartman, secretário tesoureiro da União Sul Brasileira dos Adventistas, com sede também nesta Capital, o qual regressou de uma viagem de inspeção à sede situada do rio Araguaia, onde se faz sentir a ação benéfica da organização evangélica a que nos referimos.

No Rio Araguaia, entre Mato Grosso e Goiás, os adventistas tem um posto bem aparelhado, onde se tratam os doentes, vestem-se os nus, ensinam-se as mulheres a coser, lavar roupa, etc, enquanto seus filhos estão na escola. Os homens aprendem a usar ferramentas, cultivar a terra, e em resumo, atender às necessidades do lar.

“Muitos dos representantes dos adventistas consomem a vida nas remotas florestas onde o perigo e a doença reinam supremos, e é com satisfação que

os fazem, como o bom samaritano da parábola” – termina o sr. Ennis Valentim Moore.⁶⁷²

Dessa maneira, o projeto de missão indígena no Araguaia respondia aos interesses da Igreja de 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. É bom lembrar que o trabalho entre os índios do Araguaia recebeu prioridade em relação ao trabalho missionário que poderia ser feito entre a população das principais cidades goianas. Foi a partir de 1930, quando a missão deixou de ter tanta publicidade nas revistas adventistas, que informações sobre os esforços evangelísticos em Goiás apareceram. Aliás, gradualmente as informações sobre as cidades goianas se tornaram muito mais freqüentes do que a missão do Araguaia.

Em relação ao texto publicado no jornal paulistano, há que se considerar que a missão não tinha ainda um sistema estruturado de atendimento aos índios, como escola organizada. Da forma como aparece no texto, a missão estaria ”bem aparelhada”, o que não corresponde às descrições de Allen em seu diário.

A tentativa de dar publicidade ao adventismo era uma estratégia importante dos líderes adventistas. Por exemplo, em 1932, líderes adventistas estiveram reunidos com o presidente Getúlio Vargas, no Rio de Janeiro, e apresentaram fotos das atividades assistenciais que a igreja desenvolvia. Eles destacaram, entre outras coisas, missões em Goiás, cujo destaque era a missão entre os Karajá:

Após 15 a 20 minutos de agradável palestra apresentamos, em nome da nossa organização e da Casa Publicadora Brasileira, as duas excelentes obras Patriarcas o Profetas e o Guia Prático da Saúde. Cada livro levava o nome do presidente gravado a ouro na capa, e estava coberto com um papel gelatinado transparente, dando-lhe belo aspecto. Na apresentação dos livros dissemos que "um era para a saúde espiritual e o outro para a saúde física de Vossa Excelência." O presidente Getulio Vargas agradeceu a oferta.

Também foram entregues uns informes em português, e em espanhol e em inglês juntamente com uma coleção de fotografias das atividades adventistas nos campos missionários como em Goyaz, Amazonas e no Colégio Adventista, em Santo Amaro. E na despedida ainda entregamos um memorial dando a conhecer a ação adventista, e uma breve sinopse da crença adventista, sobre os pontos já mencionados na conferencia. Após exprimirmos os nossos sinceros votos para um governo próspero e feliz,

⁶⁷² Sem autor. *A Acção dos Adventistas em Pról da Catechização do Selvícola Brasileiro*. In: Diário de São Paulo, 14 de julho de 1931.

tanto agora como na entrada do governo constitucional, afastamos-nos do luxuoso salão de recepção e do Catete, dando graças a Deus pela oportunidade de mais uma vez testemunhar da verdade perante altos governantes da terra, e pelo privilegio de entregar mais de duas mil paginas de literatura, cheias de luz e esperança nas mãos que saberão apreciar o seu verdadeiro valor e utilizar alguns princípios tanto na vida particular como na pública.⁶⁷³

Charles Rentfro mencionou as diversas ocasiões em que foi possível publicar textos em jornais paulistanos.⁶⁷⁴ Em relação ao Araguaia, além do que já vinha sendo feito em São Paulo nos jornais, Rentfro mencionou que, ao deixar o Araguaia e passar pela capital de Goiás, ficou sabendo de um jornal que publicara uma matéria que criticava a missão adventista de Allen. Rentfro, então, preparou um texto amplo sobre a filantropia adventista, mencionando os trabalhos de destaque, como os do Peru. O editor prometeu a publicação, e semanas depois enviou uma cópia ao autor.⁶⁷⁵

Quanto a Alvin Nathan Allen, deixou o Brasil em 1938, depois de trabalhar no Araguaia e no interior de Goiás. Seria enriquecedor ter acesso a outros escritos pessoais do missionário, sobretudo registros sobre seus sentimentos ao deixar o Brasil. Quando deixou o país, uma nota apareceu na *Revista Adventista*, em setembro de 1938, com um tom de trabalho cumprido:

Quase doze anos se passaram desde que, pela primeira vez, chegamos ao Brasil. Aprendemos a amar o país e seu povo. Vimos-lhes as necessidades e confiamos em que, durante esses anos, fizemos alguma coisa para levar a luz aos que estavam em trevas. Se novamente nos tornássemos jovens, com alegria passaríamos no Brasil outra existência, levando a luz da vida a muitas outras almas.

Mas como estamos um tanto avançados em idade, e nossa saúde não é a melhor, retiramo-nos para um tempo de repouso. Se for da vontade de Deus e recobramos suficientemente nossas forças, voltaremos. Se isso não nos for permitido, esperamos então encontrar, num futuro próximo, os que aprendemos a amar e por quem trabalhamos aqui. Está muito perto o fim, e a obra quase terminada. Permita Deus que nenhum de nós deixe de encontrar-se no “país de eterna luz”! Assim, não dizemos adeus, mas só “até à vista”.⁶⁷⁶

⁶⁷³ BROWN, J. L. *Visita a Getúlio Vargas*. In: RA, fevereiro de 1932.

⁶⁷⁴ Por exemplo. *A Obra Philantrophica Mundial dos Adventistas do Sétimo Dia*: O que tem sido esforço desenvolvido por essa instituição religiosa e humanitária – As Instituições Adventistas no Brasil – Outros Dados Eloqüentes. In: Folha da Noite 16 de Julho de 1934 Anno XIV N°4160.

⁶⁷⁵ RENTFRO, Charles. *Newspaper Publicity in Brazil*. In: RH July 2, 1936.

⁶⁷⁶ ALLEN, Alvin Nathan. *Até à Vista*. In: RA, setembro de 1938, p. 12.

Allen nunca mais voltou ao Brasil. Depois de alguns anos nos Estados Unidos, faleceu em 1945, com 65 anos. Seu diário, escrito entre 1927 e 1930, foi datilografado e enviado à sede mundial da IASD, constituindo valioso material, que revela os detalhes das informações que apareciam nas revistas da igreja.

6.3. O malogro da catequese adventista.

O objetivo deste item é discutir as diferentes estratégias que os Karajá utilizavam no contato com a sociedade envolvente e, neste caso, com os missionários adventistas. Essa forma de relacionamento evidencia as dificuldades dos missionários para introduzir mudanças religiosas nos Karajá. Nesse sentido, os índios não devem ser vistos como atores impotentes diante da ação missionária, mas como atores de fato que observaram, interpretaram e formularam estratégias de sobrevivência física e cultural.

Em primeiro lugar, pode-se destacar as observações de um viajante que visitou a missão de Allen no segundo semestre de 1932: o paulista Hermano Ribeiro da Silva. “*Entre as regiões mais bárbaras do Brasil está o vale do Araguaia...*”⁶⁷⁷ Com estas palavras, Hermano iniciou seu livro “Nos Sertões do Araguaia”, sobre uma viagem iniciada em Leopoldina em 1º de julho de 1932.

Hermano viajou com mais três pessoas: Francisco Brasileiro, Cássio de Campos (filho do ex-presidente do Estado de São Paulo, Carlos de Campos) e Oscar de Campos Viana. Os quatro paulistas tinham todos menos de 25 anos, e planejaram a viagem com um espírito de aventura. Pretendiam viajar até Conceição do Araguaia. Segundo Durval Rosa Borges, os jovens eram motivados pela lenda dos bandeirantes paulistas, a curiosidade jornalística, a fuga do cotidiano urbano em busca da selva e, sobretudo, a mocidade.⁶⁷⁸ Hermano era jornalista, e possuía uma erudição que tornou o relato de sua viagem um dos mais conhecidos sobre o Araguaia.⁶⁷⁹

⁶⁷⁷ SILVA, Hermando Ribeiro. op. cit., p. 22

⁶⁷⁸ BORGES, Durval Rosa. *Rio Araguaia, corpo e alma*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987. p. 124. Um resumo da viagem de Hermano Ribeiro da Silva pode ser encontrado nas páginas 121 a 137.

⁶⁷⁹ Hermano Ribeiro da Silva é a representação do ideal paulista de desbravar os *sertões* do Brasil, como uma espécie de bandeirismo do século XX. A leitura dos relatos desses viajantes paulistas no período é revelador deste sentimento. Textos para os jornais paulistanos e livros com relatos de viagem eram publicados, exaltando a idéia de heroísmo dos paulistanos que se aventuravam a avançar nas *fronteiras da civilização*. Um interessante estudo pode ser feito a respeito destes relatos, que se ajustam às tentativas paulistas de

Em seu livro, Hermano descreveu os diferentes grupos sociais que habitavam o Araguaia, incluindo os “colonizadores” vindos do Nordeste, para ocupar terras às margens do rio. Escreveu também sobre os missionários e outros viajantes que se aventuravam pelo Araguaia, como o grupo de ingleses que organizou uma expedição, o que pode ser estudado com mais detalhes na obra de Peter Fleming.⁶⁸⁰

Segundo Carlos Mendoza, a “*sedução pela selva*” desconhecida e a “*ânsia da aventura*” foi o que, em muitos casos, criou uma forte atração entre um novo grupo de jovens que, após a década de 1920, começou a sentir um especial fascínio pelas práticas sertanistas. Embora a literatura não tenha sido o único meio que encaminhou esses jovens ao sertanismo, foi um ativo motor, que de forma sistemática, (re)alimentou as representações sobre o “sertanismo”, multiplicando os imaginários sociais que cresceram em torno dessa prática.⁶⁸¹

O capítulo 10 do livro de Hermano intitula-se “No Convívio dos Adventistas”, e contém informações sobre os dias em que os viajantes estiveram na missão em Piedade. Em Leopoldina, Hermano escreveu ter encontrado o pastor Allen, que o recomendou a Ernesto Bergold, que estava na missão. Foram, dessa maneira, bem recebidos pelos missionários,

proeminência nacional. Outro exemplo desse ideal bandeirante foi a chamada *Bandeira Anhanguera*, que saiu de São Paulo no dia 25 de julho de 1937. A Assembléia Legislativa do Estado, o jornal “O Estado de São Paulo”, a “Sociedade Bandeirante de Radiodifusão” e entidades científicas e sociais patrocinaram a expedição com cerca de trinta homens, que fizeram questão de se utilizar de símbolos que remetiam aos bandeirantes do período colonial. Entre os viajantes, estava Darcy Bandeira de Mello, conhecedor do Araguaia, pois havia trabalhado no posto do SPI da aldeia de Santa Isabel com seu pai. Segundo Darcy, “*O plano dessa ‘Bandeira’ era penetrar nos sertões de Goiás e Mato Grosso, com fins científicos, além de desvendar os mistérios sobre os índios Chavante que ainda se conservaram em estado primitivo. A Expedição prosseguiria até atingir o rio Xingu, objetivando descê-lo.*” BANDEIRA DE MELLO, Darcy Silvino. op. cit., p. 204. Ocorreram muitos problemas nessa viagem, pois poucos eram os homens experientes para uma viagem dessa natureza em condições difíceis do interior. O maior desastre da expedição, no entanto, foi a morte de Hermano Ribeiro da Silva, que ficou doente, em novembro de 1937. Seu corpo foi enterrado no cemitério de Leopoldina, hoje Aruanã. Essa expedição é a prova de que o interior de Goiás e do Mato Grosso, sobretudo a região do Araguaia, povoavam o imaginário paulista do período.

⁶⁸⁰ FLEMING, Peter. *Uma aventura no Brasil*. São Paulo: Marco Zero, 1996. O interessante relato de Fleming, publicado na Inglaterra em 1933, demonstra como o Brasil Central era divulgado e despertava curiosidade. O autor era jornalista, e diz que a expedição foi organizada principalmente para acabar com as dúvidas sobre o destino do Coronel inglês Fawcett, de seu filho e mais um rapaz, que nunca mais foram vistos desde 1925, quando saíram numa viagem em direção ao interior do Mato Grosso, em áreas consideradas selvagens. Segundo Fleming: “*Em 1927, o destino do Coronel Fawcett oferecia campo fascinante para especulações. Estaria vivo? Teria sido capturado por tribos indígenas? Teria sido transformado num deus? Teria, espontaneamente, renunciado à civilização em troca da selva? Essas e outras possibilidades eram debatidas com veemência.*” p. 17. A viagem não encontrou nada sobre Fawcett, e o autor concluiu que tudo indica que o viajante e sua comitiva foram mortos por índios selvagens. p. 197.

⁶⁸¹ MENDOZA, Carlos Alberto Casas. *Nos Olhos do Outro: Nacionalismo, Agências Indigenistas, Educação e Desenvolvimento, Brasil-México (1940-1970)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – IFCH, Unicamp, 2005, p. 54.

que ofereceram local para repouso e farta alimentação. Segundo Hermano, a missão tinha “*uma fisionomia de trabalho raríssimamente encontrada no Araguaia.*”⁶⁸²

As demais reflexões revelam de fato as dificuldades que os missionários tinham, e como os Karajá não correspondiam às expectativas de permanecerem na missão. Embora longo, o trecho é importante:

No momento somente estão aqui poucos Carajás. Explica-se o fato da ausência dos selvícolas por causa da época do estio, em que se tornam andejes das praias, onde acampam, a realizar pescarias, a ajuntar ovos de tracajás e tartarugas, a caçar estes últimos anfíbios, a por fogo na vegetação, infantilmente. De tal forma o período das aulas compreende os meses de outubro a junho, submetendo-se eles então ao sedentarismo mais por força das chuvas e do flagelo dos mosquitos que por amor à nossa civilização, coisa que não lhes importa, aliás com algumas carradas de razão. Também aprendem a agricultura e certos ofícios, porém tudo rudimentarmente, embora a paciência incomensurável dos mestres. Estas coisas de método, disciplina, vestuário, jamais são encaradas seriamente pelos índios, que preferem ser livres e pródiga. A princípio, conta-me Ernesto – eles recebiam roupas, gêneros e ferramentas grátis. Não queriam pois outro sistema de vida, negavam-se a executar qualquer serviço. Resolveu-se daí estabelecer o pagamento, em mercadorias, pelas tarefas efetuadas, resultando disso um menor apego ao ócio e à vagabundagem imperturbável das descansadas criaturas.

Os adventistas do sétimo dia, conforme os seus preceitos religiosos, não admitem o fumo, o álcool, o café, carnes gordurosas, peixes de couro. Confesso os meus poucos entendimentos do assunto, mas creio que a imposição deriva da exegese bíblica do Velho Testamento, procurando-se de tal arte manter a sanidade do corpo a fim de favorecer os atos espirituais. Entretanto, essas normas constroem seguramente os hábitos dos selvagens. E é necessária farta resignação dos catequistas, que se obrigam a fazer muitas concessões ao rebanho impenitente e anarquizado.

Digo a Ernesto que sou católico, apesar de mau católico, assim como acontece com meus amigos. Todavia ele possui elevada compreensão religiosa e tem refinamento de educação. Continua com a camaradagem leal e franca e nos cumula de gentilezas. Felizmente nesta mansão subsiste escrúpulo pelas crenças alheias. Todos mantêm o respeito decente, de maneira que a hospedagem decorre agradabilíssima.⁶⁸³

Hermano diz que havia poucos Karajá na missão. Eles estavam dispersos nas praias, conforme sua prática tradicional. Quando permaneciam na missão, isso se devia mais por razões de suas próprias condições de vida do que pelo interesse pelo modo de vida dos “civilizados”. O que aprendiam na missão era de forma rudimentar, pois realmente faltava a eles o interesse por essas atividades, que envolviam “disciplina”. Para Hermano, os Karajá

⁶⁸² SILVA, Hermano Ribeiro. op. cit., p. 68.

⁶⁸³ ibid., p. 69 e 70.

preferiam a liberdade de viver segundo seu estilo tradicional, sem estarem de acordo com a rigidez que as normas da missão impunham a sua vida. O modelo puritano de vida, típico do adventismo e da experiência de vida dos missionários, era incompatível com as formas como os Karajá estavam acostumados a viver. Assim, o fracasso da missão em conseguir atrair efetivamente aos Karajá se devia talvez nem tanto às condições da missão, mas às próprias escolhas dos Karajá, que faziam suas opções, e aceitavam dos missionários apenas aquilo que lhes era conveniente.

No começo, adquiriam roupas e outros presentes gratuitamente, e isso bastava. No entanto, o incentivo dos missionários era que os índios se dedicassem ao trabalho, por isso os presentes seriam dados apenas em troca de atividades na missão. Era uma tentativa de mudar o ritmo de vida dos Karajá, e integrá-los a formas capitalistas de trabalho.

Por fim, Hermano destacou as regras alimentares dos adventistas, que também eram incompatíveis com o contexto dos Karajá. Essa era uma das maiores barreiras para os missionários. A dificuldade para disciplinar os índios certamente decepcionava os missionários, sobretudo Alvin Allen, que conhecia toda repercussão do adventismo entre índios do Peru e da Guiana.

No que foi dito até aqui, já é possível verificar como os Karajá respondiam à presença dos missionários. Desde a primeira viagem de Allen ao Araguaia, havia expectativas de conversões e do interesse dos índios pela presença adventista. No entanto, Allen registrou ainda mais detalhes sobre os Karajá, muitos dos quais não foram compreendidos pelos missionários. Principalmente a parte final do diário contém registros específicos sobre o cotidiano da missão e a viagem de Allen em 1930. São detalhes que não apareceram nos textos publicados nas revistas da igreja.

Por exemplo, em diversas ocasiões, os índios teriam feito promessas de que iriam morar na missão. Tanto próximo a Piedade, como na Ilha do Bananal, o discurso seria o mesmo. “Enviaremos nossas crianças”... “Visitaremos a missão”. Porém, para decepção do missionário, essa procura realmente não acontecia.

Um dos problemas que Allen enfrentou boa parte do tempo foram as doenças que os índios contraíam. O missionário atendia, na medida do possível, a muitos. Mas havia ocasiões em que a situação das pessoas era tão grave que o atendimento ficava muito difícil. Em um trecho de seu diário, Allen escreveu que desde 1918 nunca vira tantos

doentes, se referindo à gripe espanhola, que assolou muitos países. Nessa ocasião, havia 23 Karajá doentes na missão. No entanto, tão logo eles se curavam, deixavam a missão. “*Several of the sick were sufficiently improved that they left the church and returned to the praya.*”⁶⁸⁴ A expectativa dos missionários era que, com o atendimento médico, os Karajá aceitassem mais facilmente permanecer na missão, o que, no entanto, não ocorreu. O Karajá recorria à missão quando estava doente, como estratégia de sobrevivência, pois não havia nenhuma outra forma de receber tratamento para epidemias que invadiam o Araguaia.

Em algumas situações, os índios diferenciavam “doença dos Karajá” de “doença dos cristãos”. Certa vez, ao encontrar uma menina doente, com muita febre, Allen disse que ela precisava ser tratada, mas os Karajá se recusaram a permitir, pois disseram que aquela não era “doença de cristão”. De qualquer maneira, depois da insistência do missionário, a menina foi tratada.⁶⁸⁵ Isso demonstra que os Karajá procuravam os missionários apenas quando realmente sentiam necessidade, principalmente quando se tratavam de doenças vindas a partir do contato com a sociedade nacional.

Outro aspecto que vale ressaltar é o interesse que aparecia em alguns momentos nas supostas falas dos Karajá sobre trabalhar para conseguir dinheiro na missão. O contato com os regionais tornava a necessidade do dinheiro cada vez mais presente entre os Karajá. Em algumas viagens que Allen fez, prometeu oferecer trabalho para os índios na missão. Era uma estratégia de atração, mas revela que o interesse dos índios não estava propriamente na mensagem que Allen dizia ter. Em nenhum momento os relatos tratam de um índio sequer que tenha ido à missão interessado na pregação do missionário. Eles sempre buscavam outras coisas, de acordo com as necessidades que o contato colocava.

Em poucos momentos Allen escreveu sobre o número de índios que participavam de cultos aos sábados. Geralmente, ao que parece, eram poucos. Em setembro de 1929, ele escreveu que havia 23 índios, e outros nove presentes, talvez se referindo aos regionais. Essa seria a melhor reunião que tiveram até aquela época, o que revela a dificuldade que Allen tinha para reunir índios para assistirem os cultos de sábado.⁶⁸⁶

No dia 19 de outubro de 1929, Allen registrou informações sobre um culto na missão:

⁶⁸⁴ Diário do Allen, p. 206

⁶⁸⁵ *ibid.*, p. 217.

⁶⁸⁶ *ibid.*, p. 203.

We made three classes, one of Caraja men under Antonio, one of the Caraja women and children under Esther, and a class of Brasilians under Ernesto. Then all came together for after service. With the Indians understanding so little portuguese and nothing of the Bible, it is hard to know what to tell them. Today I told them of the one Father, and how we are all just one family, brothers and sisters. One man said then we could not sell things to each other any more, if we are all one family. Then I told them how they could talk to God in prayer.⁶⁸⁷

Em primeiro lugar, separavam-se homens, mulheres e os regionais nos estudos. Porém, Allen fez um desabafo: “Como ensinar algo a pessoas que sabem pouco português e nada da Bíblia?” Não havia referenciais entre o pensamento Karajá e os ensinamentos que os missionários pretendiam trazer. No entanto, mais revelador, foi o que um índio que teria dito a Allen. Depois do missionário dizer que todos são filhos do mesmo Pai, Deus, um dos índios questionou a prática da missão dos regionais e da própria missão de vender um ao outro. A própria missão passou a vender materiais aos índios, em troca de trabalho ou mesmo dinheiro que adquiriam. Nessas circunstâncias, os missionários preferiam associar essa crítica aos regionais e demais “cristãos”, e não a si mesmos.

Allen confessa que todos os seus esforços eram nulos para conseguir ensinar os Karajá:

Today thirty-eight were present at meeting, twenty-three being Indians. We try very hard to get some ideas across to them. In the Testimonies we are told that thru lessons from nature we can reach the heathen easier than thru any other method, but I confess that in all my labors, I have never been so tried to know what to tell the Indians. Surely only God can touch their hearts.⁶⁸⁸

Esse desabafo é revelador. Nos escritos para as revistas da igreja esse tipo de sentimento não apareceu em nenhum momento, afinal de contas, deveria parecer a todos que as coisas caminhavam bem. Allen recorreu até a um dos fundamentos do adventismo, os “Testemunhos” (uma das formas como os escritos de Ellen White são chamados), que dizem ser mais produtivo falar aos “pagãos” a partir de “lições da natureza”. Mas mesmo isso foi insuficiente para que os índios entendessem a mensagem. Nunca Allen havia passado por uma situação semelhante. Certamente ele refletia nessa situação a partir das experiências que ouvia sobre o Peru e a Guiana.

⁶⁸⁷ *ibid.*, p. 214.

⁶⁸⁸ *ibid.*, p. 215

A própria idéia de tempo era diferente para os Karajá, o que também representava uma barreira para a missão. Por exemplo, um Karajá teria dito que desejava estar na missão, para poder guardar o sábado. Mas havia um problema: *“He says when he is away on the river he forgets the days.”*⁶⁸⁹ Quando estava na missão, ela tinha acesso ao tempo controlado pelos missionários, que indicavam o momento certo do sábado. Mas quando estava no rio, fora da missão, ele dizia perder a noção dos dias, não podendo assim saber quando era sábado.

O mesmo se refere à escola. A falta de conhecimento da língua Karajá impedia um plano de alfabetização adequado. Não havia referências culturais Karajá no ensino que se tentava ministrar na escola da missão. Mesmo uma jovem formada para lecionar, Esther Allen, não tinha condições para desenvolver um trabalho com eficácia.

Independente da presença missionária, os Karajá mantinham suas práticas rituais, mesmo no espaço da missão. Por exemplo, no final de 1929, Allen escreveu que na missão havia quatro pessoas enterradas, sendo três delas Karajá. Por mais estranho que pudesse parecer aos missionários, os Karajá levavam comida na sepultura das pessoas que morriam.⁶⁹⁰ Allen não teve condições de mudar nenhuma dessas práticas, substituindo pelo ensinamento adventista do estado inconsciente dos mortos.

Quando Allen esteve entre os Javaé, no início de 1930, relatou alguns aspectos que demonstram a dificuldade de comunicação. Por exemplo, ao estar com os primeiros Javaé que encontraram, os missionários começaram a cantar hinos cristãos. Em contrapartida, Allen escreveu que eles começaram a cantar suas músicas. *“We asked Aricano (o guia Karajá) what they sang about, and he explained they were in praise of their ‘ bicho ’ as they call god”*.⁶⁹¹

Ainda entre os Javaé, Allen perguntou para o líder de uma aldeia se ele aceitaria Ernesto entre eles por um tempo. A resposta surpreendeu a Allen:

Then I asked them if they would like to have Ernesto stay with them or later come back. The young captain said “não”. They feel very much under restraint in our presence, however such of this wore off from day to day. Their past experience with whites has not led them to desire very close relationship with them. This is the reason they remain so far hidden in the

⁶⁸⁹ *ibid.*, p. 210.

⁶⁹⁰ *ibid.*, p. 207

⁶⁹¹ *ibid.*, p. 232.

jungles. And of course they can not know yet that we are different from other whites they have known.⁶⁹²

Imediatamente o líder da aldeia teria dito que não queria o missionário entre eles. Apesar da calorosa recepção entre os índios, a negativa deixa bem claro que os Javaé queriam evitar um contato permanente. Para Allen, essa resistência existia em razão das atitudes dos outros “brancos”, que levaram os Javaé a viverem escondidos. Sempre o missionário atribuía as resistências que encontrava a outros, e não a si mesmo, pois em sua concepção, ele estava levando um grande benefício aos índios.

Quando esteve entre os Tapirapé, Allen também pôde verificar uma atitude que parecia revelar a inconstância dos índios. No momento de ir embora, um rapaz insistiu que queria ir junto com os missionários. Para isso, precisou fugir de seu povo, pois estes não queriam deixá-lo ir. Depois de conversar com o líder da aldeia, com o pai e com outras pessoas, finalmente Allen conseguiu a autorização para o rapaz viajar, possivelmente para depois ser enviado ao CAB. Mas os planos do rapaz parecem ter mudado. *“Cerca das onze horas o rapaz nos acenou para que nos aproximássemos da terra. Quando o fizemos, apanhou o arco e as flechas e desapareceu na mata. As saudades o haviam levado a voltar para casa.”*⁶⁹³

Os documentos mostram pelo menos um Karajá que esteve alguns meses no CAB. Não há detalhes no diário de Allen, mas é certo que o rapaz esteve no começo de 1928 no Colégio. Não há informações sobre como ele chegou a São Paulo, e ele não parece ter ido na ocasião do retorno de Allen em sua primeira viagem ao Araguaia. No entanto, a despeito do período exato e das condições de sua viagem, as informações que existem sobre esse rapaz são suficientes para ilustrar a forma como os Karajá respondiam aos apelos dos missionários. Ele foi chamado em alguns documentos de Alfredo.

Segundo um texto curto, escrito por N. P. Nielsen, os adventistas receberam o jovem no Colégio com o objetivo de torná-lo um importante elo entre a missão e os índios no Araguaia. Este texto não foi publicado, mas possivelmente servisse para leitura nas igrejas de São Paulo, ou como fonte para preparar outros textos que seriam divulgados nas revistas da Igreja:

⁶⁹² *ibid.*, p. 235

⁶⁹³ ALLEN, Alvin Nathan. *Ticantó! Ticantó!* In: RA, dezembro de 1931, p. 24.

Há algum tempo chegou a São Paulo um jovem da tribo dos Carajás. Ele é um moço grande e forte. Sua casa é nas margens do rio Araguaia e não distante da foz do Rio das Mortes. Ele é um dos que ajudaram ao irmão Allen nas suas viagens de canoa descendo o rio. Fala muito pouco português, contudo já nos foi possível falar com ele. Queria ver se as coisas que o homem branco falou eram verídicas. Tem um círculo tatuado em casa face. Não posso dizer que ele está convertido, mas deseja aprender. Parece ser bastante sério, embora ria das singularidades que vê. Tudo aqui lhe parece tão estranho. Trouxemo-lo ao nosso colégio para que aprenda mais sobre a verdade.

Sendo o primeiro desta tribo que veio a nós, quem sabe se o Senhor não vai usá-lo não somente como intérprete, mas mesmo como missionário entre os seus. Pode ser que o senhor no-lo enviou para este propósito. Os índios Carajás também devem ouvir a mensagem, e dentre eles alguns estarão no reino de Deus.⁶⁹⁴

Neilsen escreveu que o rapaz ainda não era convertido, mas o objetivo dos adventistas era que ele fosse batizado, que aprendesse mais “sobre a verdade”. Em relatos de outras missões entre índios na América do Sul, falava-se de índios que se tornavam missionários entre seu próprio povo, depois de terem recebido alguma influência da igreja. Esperava-se que o mesmo ocorresse com esse rapaz Karajá.

Em um texto da mesma natureza, escrito por Allen, havia mais informações sobre Alfredo, que tinha aproximadamente 20 anos de idade. Allen destacou o processo de mudança em Alfredo, que estaria adotando os hábitos “civilizados”. Naturalmente, esperava-se que ele adotasse também o adventismo::

Não faz muito tempo que começou a usar roupas, e nunca antes tinha usado faca, garfo e colher. Mas agora vai à sala de jantar e faz justamente como os outros jovens fazem. Logo que ele veio tinha saudades e queria voltar, mas agora está alegre. Está procurando diligentemente aprender a ler e escrever. Como os Carajás não tem dinheiro, nós teremos de ajudar a pagar as suas despesas, mas ele também está trabalhando tanto quanto pode na fazenda do colégio.⁶⁹⁵

Na *Revista Mensal*, em março de 1928, apareceram algumas fotos em um texto que falava sobre a viagem de Allen ao Araguaia e os projetos de missão. Uma das fotos mostra um rapaz Karajá vestindo terno e gravata, sentado em posição ereta. Segundo a legenda, tratava-se de Alfredo.⁶⁹⁶ O Dr. Ruy Carlos de Camargo Vieira, em pesquisa sobre a história

⁶⁹⁴ NEILSEN, N. P. *Um Jovem de Goias*. Texto datilografado, fevereiro de 1928.

⁶⁹⁵ ALLEN, Alvin Nathan. Carta Aberta, sem data, mas, ao que tudo indica, escrita no início de 1928.

⁶⁹⁶ id., *A Missão dos Índios do Araguaia*. In: RM, março de 1928, p. 7.

do adventismo no Brasil, encontrou algumas fotografias do Araguaia, tiradas por Alvin Allen. Esse material revela a preocupação em apresentar imagens que pudessem ser usadas como ilustração do trabalho missionário. Uma outra fotografia apresentou Alfredo em pé, usando terno e gravata, mas cercado de peles de animais e portando arco e flecha.

Nessas fotografias, os índios eram apresentados como exemplos concretos das possibilidades de mudança social através de um trabalho sistemático dos missionários. Essa é uma deliberada construção da imagem do índio. O objetivo das fotografias era angariar fundos e mostrar os progressos da causa missionária. Elas ajudavam a formar o imaginário dos adventistas sobre o interior e sobre os povos indígenas, e reafirmavam o ideal de conversão aos valores cristãos – entendidos, portanto, como os valores de uma sociedade “civilizada”. O mesmo fez a Comissão Rondon, em suas várias viagens, inclusive a realizada ao Posto Redenção Indígena, no Araguaia.⁶⁹⁷

Em resposta a uma carta escrita pelo historiador Floyd Greenleaf, em que se perguntava sobre a existência de algum converso entre os Karajá no período de Allen, Charles Rentfro, em 1984, respondeu o seguinte: “*You ask if there were any baptisms among Carajás Indians after 1927 pioneering days. I had known of but one: ALFREDO. Alfredo is pictured flexing a bow, with a backstage of animal skins.*”⁶⁹⁸ No entanto, em nenhum momento do diário de Allen, ou dos demais documentos dos missionários, há comprovação para o batismo de Alfredo.

Sobre a forma como os Karajá se relacionavam com a missão, o último depoimento que pôde ser obtido foi de Alma Bergold, esposa do Ernesto, missionário que trabalhou ao lado de Allen. Em 2002, ela estava num ancionato em Jaraguá do Sul (SC), com mais de 90 anos, e foi entrevistada pelo historiador Elder Hosokawa, em março do mesmo ano.⁶⁹⁹ Quando foi feita uma pergunta sobre o batismo de algum índio nos tempos do pastor Allen, ela disse que não houve nenhum, mas mencionou Alfredo, que teria permanecido cerca de cinco meses conhecendo São Paulo. Tornou-se amigo dos adventistas, mas nunca se

⁶⁹⁷ Um interessante estudo sobre o uso de imagens dos povos indígenas pela Comissão Rondon é: TACCA, Fernando de. op. cit. As observações do autor sobre a Comissão Rondon podem ser usadas para a análise das imagens produzidas por missionários, tanto católicos como protestantes.

⁶⁹⁸ Carta: Charles Rentfro para Floyd Greenleaf, 15 de fevereiro de 1984, cedida gentilmente a mim por Greenleaf.

⁶⁹⁹ O objetivo da entrevista de Elder Hosokawa era obter maiores informações sobre o Colégio Adventista Brasileiro e sobre a Fábrica Adventista de Produtos Alimentícios *Superbom*. Na ocasião, o entrevistador aproveitou para fazer algumas perguntas sobre os Karajá. A gravação da entrevista foi gentilmente cedida para uso nesta pesquisa.

decidiu pelo batismo. Quando voltou ao Araguaia, decidiu retornar para sua aldeia, e nunca mais se teve notícias suas. Segundo Alma, ao voltar ao Araguaia, Alfredo *“levou a vida de índio outra vez, e pouco se sabia e ouvia dele, e voltou para aquilo que ele achava que era vida.”*

A entrevista com Alma Bergold revelou pouco além daquilo que os documentos já trataram, principalmente no que se refere às dificuldades para introduzir o cristianismo entre os Karajá e ensinar as crianças na escola da missão. Segundo ela, ninguém aprendeu a ler na escola da missão, pois havia grandes dificuldades, sobretudo em relação ao desconhecimento da língua Karajá. Alma falou também da presença cada vez maior de fazendeiros e criadores de gado na região do Araguaia, que ocupavam gradualmente territórios indígenas. Dessa forma, as maiores concentrações Karajá estavam mesmo na Ilha do Bananal. Um outro detalhe que Alma esclareceu foi em relação aos contatos amistosos que os adventistas tinham com missionários católicos, como os padres João Batista Fulchs e Pedro Sacilotti, mortos em tentativa de pacificar os Xavante, em novembro de 1934. Embora não lembrasse exatamente do nome dos padres, Alma soube descrever o fato. Por fim, Alma falou sobre a religião dos Karajá: *“Eu acho que Karajá não tem religião nenhuma não... eu nunca vi nada deles assim, nada.”* Havia, portanto, um total desconhecimento sobre as práticas tradicionais dos índios.

Ainda em relação a Alfredo, além de dizer que ele voltara totalmente à “vida de índio”, Alma afirmou que ele aprendera “maus hábitos dos civilizados”, pois ao voltar se uniu a duas mulheres, ao invés de apenas uma. *“Ele arranhou duas mulheres, por que tinha aprendido muita coisa entre os civilizados que não devia ter aprendido, então foi assim e ele nunca se mostrou interessado em alguma coisa.”* Sem entrar muito em detalhes, para Alma Bergold, Alfredo recebeu má influência em São Paulo, e nunca mais esteve interessado na missão.

O único momento em que Alvin Allen escreveu sobre Alfredo em seu diário foi entre os dias 27 e 29 de maio de 1929, quando o jovem Karajá foi até a missão em busca de remédio, pois estava com febre. Ele teria dito a Allen que gostaria de ficar na missão para aprender a ler. Allen registrou no dia seguinte que dedicou duas horas para ensinar números

a Alfredo, mas este tinha muita dificuldade. “*It is hard to imagine a mind so devoid of numbers.*”, escreveu Allen, diante da dificuldade de ensinar Alfredo.⁷⁰⁰

No diário não se falou mais sobre Alfredo. Diante das informações, o jovem Karajá realmente decidiu se afastar da missão, rejeitando assim o proselitismo dos missionários. Ele ilustra a resistência dos Karajá para mudanças que os missionários pretendiam introduzir entre eles.

Na parte final de seu diário, escrita em 1930, Allen reconheceu a dificuldade para introduzir novos valores nos índios. Para ele, os povos do Araguaia são considerados entre os mais resistentes à influência da civilização.

They have been perfectly satisfied with their own ways. But now they say they are finding us different from the other whites they have known, and are feeling the great urge which is so manifest among all the tribes of Indians wherever they are found. They are restless, they feel the need of something in their lives with they do not have, but do not know what it is they lack. Such is the heart os all humanity who know not God and their Savior.⁷⁰¹

Depois de alguns anos entre os Karajá, Allen admitiu que eles estavam perfeitamente satisfeitos com a vida que levavam. Não houve entre os Karajá a “busca ansiosa” pela mensagem adventista como teria acontecido no Peru e na Guiana. Naturalmente, isso era uma decepção para Allen, que desde sua saída do Peru desejava trabalhar entre povos indígenas. A falta de interesse dos Karajá se explicava, para Allen, pela falta de conhecimento, pois eles sentiriam a necessidade de algo que eles não teriam e não conheciam. Assim seria o coração de todo ser humano que não conhece a Deus.

Herbert Baldus fez importantes considerações sobre as tentativas de conversão Karajá, que esclarecem a decepção adventista:

Muitos religiosos e leigos ocuparam-se com os Karajá. Mas até a segunda metade do século passado, foram passageiros os contatos. Só em 1871, o General Couto de Magalhães fundou um colégio Perto de Leopoldina que, durante a sua existência, de cerca de vinte anos, foi freqüentado por numerosos jovens Karajá. Há mais de trinta e cinco anos, os dominicanos catequizam no Araguaia, e ultimamente lá aportaram também missionários batistas, adventistas e salesianos. Todos eles entraram em concorrência para salvar a alma do pobre Karajá; e o pobre Karajá nem sequer se perturbava com esse concurso, por ele aproveitado apenas no sentido de obter para si a maior quantidade possível de objetos úteis. Estas missões

⁷⁰⁰ Diário de Allen, p. 190.

⁷⁰¹ *ibid.*, p. 245.

contribuíram, antes de tudo, para fazer dos Karajá negociantes ainda mais refinados do que já o eram.⁷⁰²

Baldus, num tom até de ironia, argumenta que a concorrência dos diferentes missionários para salvar a alma do “pobre Karajá” não o perturbava. A visão que os Karajá tinham das missões ou como se utilizam dela taticamente era muito diferente do desejo dos missionários e não correspondia ao investimento pessoal e financeiro feito. Foi o que ocorreu com a missão adventista no Araguaia.

Além dos aspectos já apontados, vale ressaltar a falta de analogias entre as cosmologias adventista e Karajá. Em termos religiosos, conforme os estudos antropológicos sobre a cosmologia Karajá apontaram, esse grupo é bastante tradicional em suas práticas 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. Mesmo que algum batismo de Karajá tenha acontecido no período de Allen, ele parece não ter alcançado um significado relevante para o índio.

Outro ponto refere-se ao assistencialismo dos adventistas, que no contexto do Araguaia se mostrou muito frágil diante das demandas. A necessidade de saídas dos missionários, a demora para organizar as instalações da missão, entre outros itens, contribuíam para essa situação.

Com a saída de Allen do Araguaia, em 1933, gradualmente o projeto missionário adventista declinou. Ernesto Bergold continuou em Piedade, mas muitos Karajá haviam se mudado para regiões com maior concentração populacional, na Ilha do Bananal. Assim, Fontoura se tornou a principal aldeia que interessava aos adventistas, pois ali formaram nova missão, que passou a ser coordenada por Antônio Pereira.

Ernesto Bergold escreveu um texto que foi publicado apenas na *Review and Herald*, em dezembro de 1934, sobre a missão em Piedade. Ao que parece, tinha como objetivo pedir apoio financeiro para os trabalhos no Araguaia. São pouco mais de duas páginas, onde escreveu sobre as características da população que vive nas margens do rio, sobretudo os Karajá.

⁷⁰² BALDUS, Herbert. *Ensaio de etnologia brasileira*, São Paulo, Editora Nacional, Biblioteca Pedagógica Brasileira, 1937, p. 309.

No texto, Ernesto registrou que havia uma escola na missão com intuito de preparar jovens Karajá para serem missionários entre seu próprio povo. Quanto a Fontoura, o autor ressaltou que havia muitas mortes, e pessoas estavam morrendo ignorantes sem a esperança de uma outra vida. Pelo relato, havia fortes ataques epidêmicos na região, e a missão estava impotente para impedir os prejuízos dessa situação para os índios.⁷⁰³

Em uma foto, aparecem dois Karajá, e a respeito de um deles, foi diz: “*This Caraja is one of the two baptized.*” Nenhuma informação adicional foi apresentada. De qualquer forma, mesmo se algum Karajá tiver sido batizado, não se tornou algo relevante para os trabalhos da missão.

Ernesto ainda mencionou uma viagem realizada por alguns dos principais líderes da IASD no Brasil ao Araguaia, para visitar os Karajá e os Tapirapé, em maio de 1933. Estiveram nessa viagem E. H. Wilcox e C. L. Bauer, respectivamente presidente e tesoureiro da União Sul Brasileira, Ennis Moore, presidente da Associação Paulista, Ernesto Bergold e mais dois brasileiros.

Wilcox, em seu livro autobiográfico, já mencionado no terceiro capítulo desta pesquisa, dedicou dois capítulos e algumas fotos para apresentar um relato sobre a viagem ao Araguaia. Escreveu que o objetivo da viagem era visitar as estações missionárias de Piedade e Fontoura, além de estudar as possibilidades de abrir uma escola entre os Tapirapé.⁷⁰⁴ Um texto de Bauer foi publicado no *South American Bulletin*, e trouxe mais detalhes sobre a viagem.⁷⁰⁵

Wilcox tratou de diversos assuntos: do empenho de Ernesto Bergold e Antonio Pereira, dos “costumes” dos Karajá, das belezas do Araguaia, entre outros temas. Ele tentou descrever, por exemplo, a Festa de Aruanã e da Casa Grande. “*Mothers tell their children that these are gods from another world, and indeed this seems to be the only god they know until they learn better from a missionary.*” – Escreveu Wilcox ao tentar entender os complexos cerimoniais Karajá.⁷⁰⁶

Bauer descreveu com mais detalhes a missão em Fontoura, onde tratou da intensa vida ritual do grupo, a despeito da presença de Antonio Pereira. Para fazerem uma reunião

⁷⁰³ BERGOLD, Ernesto. *Out of the Heart of Brazilian Jungles*. In: RH, December 20, 1934, p. 14.

⁷⁰⁴ WILCOX, E. H. *In Perils Oft*. Nashville: Southern Publishing Association, 1962, p. 217.

⁷⁰⁵ BAUER, C. L. *Itinerating in the Heart of Brazil*. In: SAB, November, 1933, p. 2-5, December, 1933, 2-4.

⁷⁰⁶ WILCOX, E. H. op. cit., p. 227

com os Karajá, ele escreveu que precisou pedir autorização do chefe da aldeia. Cantaram músicas religiosas e falaram com a ajuda de um garoto, que atuou como um tradutor. Na ocasião, Bauer ressaltou que apenas alguns estavam realmente interessados. “*We noticed a fair interest on the part of some, but others were merely amused by the talks.*”⁷⁰⁷ Bauer reconheceu que havia enorme dificuldade para fazer os Karajá abandonarem seus “*hábitos pagãos*”, mas acreditava que a pequena escola em Fontoura traria resultados futuros, mesmo que lentamente.

A comitiva ainda viajou até uma aldeia Tapirapé. Segundo Wilcox, a grande dificuldade do encontro foi a barreira lingüística. Os missionários foram bem recepcionados pelos índios, e ficaram surpreendidos com o estado “*selvagem*” em que viviam. Os missionários trataram um homem com febre, e depois de uma noite com os Tapirapé, decidiram partir, pois não havia nada mais o que fazer, diante da dificuldade de comunicação. Apesar disso, Wilcox escreveu que antes de partirem eles leram trechos da Bíblia e oraram com os índios. “*We used portuguese language, which they could neither understand nor speak, but God must have translate for us, because something touched their hearts.*”⁷⁰⁸

No final do capítulo sobre os Tapirapé, Wilcox lamentou que, cerca de trinta anos depois, enquanto escrevia sua biografia, nenhuma missão havia sido ainda formada entre aqueles índios. Ele conclui: “*They are still waiting. Who will hear the call?*”⁷⁰⁹

Apesar do aparente incentivo que Ernesto Bergold e sua esposa imprimiam à missão em Piedade, conforme os textos adventistas, no final de 1934, Ernesto voltou a São Paulo para continuar seus estudos. Ele teria enfrentado muitas doenças, e não tinha mais resistência para o trabalho. A comissão da União Sul Brasileira concordou em mandar Alfredo Straube e família para cuidar da missão em Piedade. Pode-se dizer que este era o fim da missão neste local. Nunca mais os adventistas desenvolveram um projeto dessa natureza para esta região, no Alto Araguaia. Apenas Fontoura, que se localizava no Médio Araguaia, continuava com a missão.⁷¹⁰

⁷⁰⁷ BAUER, C. L. *Itinerating in the Heart of Brazil*. In: SAB, November, 1933, p. 5.

⁷⁰⁸ WILCOX, E. H. op. cit., p. 250.

⁷⁰⁹ *ibid.*, p. 251

⁷¹⁰ WILCOX, E. H. *Reorganização dos trabalhos no Araguaia*. In: RA, fevereiro de 1935, p. 10 e 11.

Alfredo Straube apareceu em alguns relatos adventistas a respeito dos primórdios da igreja no Estado do Mato Grosso. No Araguaia, o nome de Straube foi registrado por alguns viajantes, pois os auxiliava como guia. Em 1939, foi publicado na França um relato de viagem, em que Straube foi o guia, sendo mencionada a missão em Piedade, e as dificuldades para se manter uma alimentação segundo as regras adventistas naquela região.⁷¹¹ Outro relato, de uma viagem realizada em 1945, escrito por Leolídio di Ramos Caiado, mencionou Alfredo Straube e sua família. Nessa ocasião, Piedade foi descrita como uma “fazenda”, de propriedade de Straube.⁷¹²

Depois de ser enviado para Piedade, Straube decidiu permanecer no local, que posteriormente a ele foi vendido pela Igreja. “*Media mais ou menos 600 alqueires goianos e foram vendidos por 15 contos a Straube.*”⁷¹³ Nesse tipo de negociação, em que o Estado concede permissão para ocupação de terras ou a vende, como no caso de Piedade, a consequência era a ocupação gradual de espaços tradicionais dos povos indígenas. Como se vê, Piedade se tornou uma propriedade privada, sem nenhuma ligação com a IASD.

Em 1936, a União Sul Brasileira criou a Missão Goiano-Mineira, que passou a coordenar o trabalho adventista em todo o Estado de Goiás e Triângulo Mineiro. Com isso a Missão do Araguaia perdia o *status* de Missão, passando a ser uma espécie de distrito do novo campo.⁷¹⁴ Essa ação demonstrava que o projeto para o Araguaia perdera sua importância e destaque anterior.

Os relatórios da União Sul Brasileira recebiam informações sobre as tentativas de se manter algum ensino escolar no Araguaia. Dados de julho de 1932 diziam que a missão em Piedade tinha 36 alunos. A missão em Fontoura teria começado com 26 alunos, e em 1934 passou a ter 36 alunos. Gradualmente o número de alunos diminuiu. Em 1936, o relatório indicava apenas 5 alunos, e o professor era Juvêncio Decól, que havia estudado no CAB. O fato é que a missão estava em rápida decadência.⁷¹⁵

Arthur Leitzke também foi enviado a Fontoura, juntamente com sua esposa, Frieda Leitzke, que publicou em 1999 uma autobiografia nos Estados Unidos, em língua

⁷¹¹ FALLAISE, Rayliane de la. *Karajá...Kou!: Trois ans chez les indiens du Brésil*. Paris: PLON, 1938.

⁷¹² CAIADO, Leolídio di Ramos. *Expedição Sertaneja Araguaia-Xingú (1945)*. São Paulo: Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais LTDA, 1952, p. 30.

⁷¹³ PINHEIRO, Paulo. *Missão Carajás*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1994, p. 62.

⁷¹⁴ *ibid.*, p. 58

⁷¹⁵ Relatórios da União Sul Brasileira. 1932 a 1936.

portuguesa. Ambos eram de origem germânica. O livro segue o estilo biográfico das publicações missionárias, relatando de forma linear a trajetória do casal. Destaca o fato de terem se conhecido no CAB, e a primeira experiência missionária: trabalhar entre os Karajá de Fontoura. Assim como os relatos do período de Alvin Allen, o texto de Frieda registrou as dificuldades para “educar” os índios, ensinando os valores “civilizados”. Na ocasião em que foram ao Araguaia, a jovem tinha cerca de 20 anos.

As trinta páginas dedicadas a relatar a experiência do casal no Araguaia apresentam características da aldeia de Fontoura, as dificuldades da missão, algumas fotos e tentativas para explicar a religiosidade Karajá. De qualquer maneira, as manifestações indígenas eram consideradas formas de “paganismo”, que deveria ser deixado. O casal permaneceu em Fontoura por três anos, até o começo de 1938, mas sem terem conseguido batizar nenhum Karajá.⁷¹⁶

Os adventistas ligados a Fontoura a partir de então eram conversos do Centro-Oeste, que apareceram em relatos de viajantes e antropólogos, geralmente como guias para aqueles que precisavam percorrer o Araguaia. Em 1938 e 1939, o antropólogo Willian Lipkind realizou trabalho de campo, e contou com Antonio Pereira como guia da viagem pelo rio. Valentim, outro converso ao adventismo, tornou-se guia do antropólogo Charles Wagley em suas viagens aos Tapirapé. Segundo Wagley, Valentim “*era preto e tinha um metro e oitenta de altura ... e aos sábados rezava o dia todo*”. O mesmo adventista foi depois contratado como agente do novo posto do SPI, devido à sua experiência com os Tapirapé. Sua atuação no posto teria garantido certa proteção dos índios contra os sertanejos, apesar dos limitados recursos que o Posto dispunha. Ele também enviou ao Rio de Janeiro um esboço de mapa delineando uma vasta área que reivindicava como território Tapirapé, que deveria ser protegido.⁷¹⁷

Herbert Baldus, em sua viagem pelo Araguaia, em 1947, registrou algumas observações que revelaram a decadência do projeto missionário adventista para os Karajá:

Em Piedade, onde aportamos no dia seguinte, não há mais Karajá. Em 1935 encontrei alguns deles trabalhando nessa então missão adventista.

⁷¹⁶ LEITZKE, Frieda Mückenberger. *Nas Mãos de Deus*. Washington, DC: Signature Books, 1999.

⁷¹⁷ WAGLEY, Charles. *Lágrimas de boas vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1988, p. 30, 34, 42, 59, 62 e 65.

Em 12 de julho passei pela missão adventista de Fontoura. Quando eu a visitei em 1935, acabava de ser fundada. Agora está quase abandonada, restando só o sr. Antonio Gomes com sua família, para tomar conta. Já naquele tempo muitos Karajá da aldeia pegada morreram de malária, especialmente as crianças. Havia, em abril de 1935, 123 índios nesse lugar. Segundo me informou o sr. Antonio Gomes, este número diminuiu para 80 em 1939 e para cerca de 45 em 1947. Dos 9 alunos da escola da missão que, em 1939 tinham 10 a 12 anos, só um está vivo ainda. Em julho de 1947 os Karajá se tinham estabelecido numa ilha de areia em frente da missão situada à margem direita. Na época das águas vão morar à margem oposta.⁷¹⁸

Antonio Gomes adoentou-se, e morreu em 1950. O projeto missionário para o Araguaia havia acabado. Como se vê pelo relato de Baldus, a situação de Fontoura era precária. A missão não ofereceu uma solução para a grande mortandade, sobretudo pela malária e tuberculose.⁷¹⁹

Dessa maneira, o que na década de 20 representava o início de um grande movimento de conversão, tornou-se um fracassado programa de evangelismo. Os projetos de Alvin Nathan Allen não haviam se concretizado, e todas as expectativas em relação a conversões no Araguaia não corresponderam à realidade da missão.

6.4. Desdobramentos da missão adventista no Araguaia.

Como ficou demonstrado, os relatos sobre a missão no Araguaia alcançaram muitas igrejas, e despertaram o interesse pelos Karajá. Nenhum adventista, porém, tentou teorizar um pouco mais a situação do indígena brasileiro, com exceção de Guilherme Stein Júnior, um dos mais importantes autores adventistas brasileiros nas primeiras décadas da Igreja no país. A pesquisa de Ruy Carlos de Camargo Vieira, sobre a vida e a obra de Guilherme Stein, sugere a possibilidade de alguns encontros entre Allen e Stein, diante do interesse deste em obter mais informações sobre os índios do país.⁷²⁰

Guilherme Stein era filho de imigrantes germânicos, e foi o primeiro a ser batizado em território brasileiro, em Piracicaba, no ano 1895. A partir de então, envolveu-se

⁷¹⁸ BALDUS, Herbert. op. cit., 1948, p. 151.

⁷¹⁹ Ver TORAL, André Amaral de. op. cit., 2002, p. 14

⁷²⁰ VIEIRA, Ruy Carlos de Camargo. *Vida e obra de Guilherme Stein Jr. Raízes da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1995. Ver também do mesmo autor: *Um Tronco Comum para os Idiomas? Visão Geral das Obras de Guilherme Stein Júnior sobre a Origem Comum das Línguas e das Religiões*. Brasília, Sociedade Criacionista Brasileira, 1998.

ativamente no desenvolvimento da igreja no país, como diretor da primeira escola adventista, em Curitiba, e um dos mais profícuos redatores da editora adventista. 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.

Segundo Ruy Vieira, Fernando de Fernandes Filho, neto de Guilherme Stein, afirmou em entrevista que seu avô esteve no Araguaia, conhecendo os Karajá. Não se sabe ao certo se essa viagem teria sido na época de Alvin Allen ou alguns anos antes. O fato é que algumas fotografias do Araguaia, tiradas por Alvin Allen, estavam na casa do neto de Stein, sugerindo a aproximação com o missionário estadunidense. Além disso, Stein teria se encontrado com o Marechal Rondon, buscando mais informações sobre os índios e autorização para sua viagem.

No verso da folha de rosto da obra “O Tupi”, Stein escreveu que *“grande parte do produto desta publicação se destina a auxiliar o serviço de instrução aos índios”*. Neste livro, o autor desenvolve a tese de que houve uma involução e não uma evolução na história dos povos indígenas.

Muitos desses povos americanos, a que chamamos de selvagens, experimentaram, sem dúvida, uma segunda decadência do seu estado primitivo, um segundo transvio de sua nobre consciência. Quanto este modo de ver destoa do daqueles que pensam encontrar-se ainda o selvagem no primeiro estágio de uma idade infantil!(...) Cada dia que passei na convivência desses selvagens robusteceu em meu espírito a convicção de que foram outrora totalmente diferentes, e que, no transcurso dos séculos, foram atingidos por grandes catástrofes que, pouco a pouco, os reduziram a essa condição de desfibramento e degenerescência. O índio americano não é um selvagem de origem, e sim um degradado que se asselvajou.⁷²¹

Guilherme Stein esclareceu que sua metodologia era a comparação cuidadosa das línguas e tradições dos povos, procurando evidências para a defesa de sua tese monogenista, ou seja, a origem comum das línguas. Seu intuito era mostrar a origem do ser humano a partir de uma matriz única, criada por Deus. Para isso estudou diferentes línguas, entre elas a de muitas etnias da América do Sul. A obra não teve alcance entre os

⁷²¹ STEIN JR., Guilherme. O TUPI, citado em VIEIRA, Ruy Carlos de Camargo. op. cit., 1998, p. 26.

adventistas, mas foi publicada novamente, juntamente com alguns de seus originais inéditos, na década de 1990.

Depois de mencionar a obra de Guilherme Stein, nesta parte final sobre a Missão do Araguaia decidi apresentar algumas informações adicionais, que fogem da periodização proposta, mas que fornecem elementos para pesquisas que possam se aprofundar no estudo da presença da IASD nas aldeias Karajá nas décadas posteriores. Não há intenção nenhuma aqui de esgotar o assunto ou se aprofundar a ponto de responder todas as questões que se apresentam. Tal estudo demandaria um trabalho de campo, com instrumental antropológico, nas principais aldeias Karajá, sobretudo Fontoura e Santa Isabel. Uma abordagem acadêmica, que pode servir de suporte para um trabalho como esse, pode ser encontrada nas obras de André Toral.⁷²²

Embora a missão tivesse acabado, o Araguaia ainda representava para líderes da IASD uma região a ser alcançada. As histórias dos primeiros missionários não foram esquecidas, e nos anos 50 vários relatos sobre o rio e as aldeias Karajá foram produzidos. São descrições que demonstram o interesse de alguns líderes adventistas no retorno da missão.

O primeiro artigo interessante nesses anos foi escrito por Carlos Trezza, redator da editora adventista em São Paulo, a chamada Casa Publicadora Brasileira. O título era "*No país dos Carajás*". Logo no início ele explicita os objetivos:

O objetivo desta viagem ao Araguaia, era estudar de perto o nosso problema, digo, o problema de nossa escola entre os índios Carajás, solucionando-o de vez. Para isso, a comissão encarregada deveria percorrer cerca de dois mil quilômetros a partir de Goiânia, indo de caminhonete até a vila de Leopoldina, na barranca do rio abaixo até Fontoura, onde está localizada nossa escola indígena.⁷²³

Os relatos de Carlos Trezza foram divididos em treze capítulos, distribuídos na *Revista Adventista* entre os meses de dezembro de 1949 a junho de 1950. Contém descrições e as impressões do autor sobre o Araguaia. Outros adventistas publicaram relatos de viagem, como Moisés Nigri e Arnold Rutz.

O pastor Rutz, em 1951, era presidente da Missão Goiano-Mineira. Rutz acabou convencendo a liderança da Divisão Sul Americana a promover uma campanha para

⁷²² TORAL, André Amaral de. op. cit., 1992 e 2002.

⁷²³ TREZZA, Carlos. *No país dos Carajás*. In: RM, julho de 1949.

aquisição de uma lancha médica. Assim, em 1953, foi adquirida a primeira lancha missionária da União Sul Brasileira, e o enfermeiro Lahyr Martins Montebello foi chamado para pilotar a “Pioneira”. No período, o Araguaia recebeu alguns visitantes adventistas, como o pastor Pedro Camacho.⁷²⁴

Segundo informações da *Revista Adventista*, o barco deveria atender a população do Araguaia num grande trajeto, que percorria toda a Ilha do Bananal, no seu braço esquerdo. A família do enfermeiro passou a residir em Araguacema.⁷²⁵ Em 30 de outubro de 1956 foi inaugurada outra lancha, para substituir a primeira, já desgastada. Era a “Pioneira II”. A partir de Aruanã, uma comitiva de seis adventistas, incluindo os pastores Moisés Nigri e Arnold Rutz, viajou até Araguacema, durante dezesseis dias.

A partir de 1956, decidiu-se pelo envio de um casal missionário para Fontoura: Isaac e Joaquina Fonseca. Eles chegaram com a autorização do cacique Pereira, liderança importante em Fontoura, que se tornou simpático aos adventistas, mas nunca aceitou ser batizado. Segundo Paulo Pinheiro, “... *quando perguntavam ao Pereira: ‘O senhor não quer ser cristão?’*, ele respondia: *‘Estou pensando, estou pensando.’*”⁷²⁶

O cacique Pereira foi levado pelos adventistas a São Paulo, e depois de muita publicidade da igreja e da imprensa paulista, ele teve um encontro com o governador Carvalho Pinto. Nessa ocasião, ele pediu recursos para Fontoura, e os planos da IASD puderam ser divulgados pela imprensa, o que daria maior projeção ao trabalho assistencial desenvolvido em diferentes regiões do país.⁷²⁷

A antropóloga Maria Heloisa Fénelon Costa realizou pesquisas em Santa Isabel e Fontoura nos anos 50 e 60, e fez alguns comentários sobre a relação dos Karajá com os *torí* (brancos), destacando o caso dos missionários adventistas:

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

⁷²⁴ CAMACHO, Pedro. *A Trip Down Brazil's Araguaia River*. [1954] James White Library, Andrews University, Box Chilson.

⁷²⁵ PINHEIRO, Paulo. op. cit., p. 60.

⁷²⁶ *ibid.*, p. 28

⁷²⁷ AZEVEDO, Roberto. *Missionary Work Among the Caraja Indians*. In: SAB, April/June 1960, p. 4-5.

Em Fontoura pudemos observar também o trabalho dos missionários protestantes adventistas, lá fixados, que além de ensinarem leitura e escrita aos mais novo, dão-lhes educação religiosa e estimulam-nos a assistir aos ofícios protestantes. O desejo de que a mocidade da aldeia adquira os conhecimentos civilizados, levou o “capitão-de-cristão” Pereira a aceitar o estabelecimento de uma escola pelos missionários, com a inevitável catequese que devia acompanhá-lo. Entretanto, Pereira (o mais chegado aos missionários, entre os Karajá de Fontoura) – apesar de ter comparecido a um congresso de adventistas realizado em S. Paulo – disse-nos não ser ainda um adventista, embora apreciasse os seus costumes e não excluísse a possibilidade futura de tornar-se um deles.

Observamos em 1959 que, embora assistissem os mais jovens de Fontoura aos ofícios protestantes, ao mesmo tempo participavam ativamente dos cerimoniais do Aruanã, aos quais o pastor não ousava se opor abertamente: preferia de modo indireto, nas pregações, mostrar a inferioridade deles se comparados aos rituais e crenças dos cristãos.⁷²⁸

No começo dos anos 60, a lancha “Pioneira II” foi praticamente abandonada. O enfermeiro Lahyr já não estava mais no Araguaia. Assim, a União Sul Brasileira e a Missão Brasil-Central (antiga Goiano-Mineira) compraram a “Pioneira III”, e chamaram o casal de enfermeiros Alvino e Maria Xavier para serem seus comandantes.⁷²⁹

A Pioneira III tornou-se a nova morada do casal Alvino e Maria José. A embarcação possuía dois andares. Na parte de cima, dependências para consultório odontológico e exames médicos, a cabina, dois banheiros com chuveiro e uma sala coberta de 15 m, que servia tanto para dormir como para a realização dos cultos. Abaixavam as cortinas e ficava um salão privativo.

Na parte de baixo havia dois dormitórios, a cozinha e a sala de máquina. Nas viagens pelo Araguaia e afluentes, ele parava a lancha em determinada aldeia ou povoado e com um alto-falante anunciava a chegada. Durante o dia, estudantes de medicina e odontologia ou profissionais da área, em convênios, prestavam atendimento às populações ribeirinhas. À noite Alvino e esposa projetavam na tela filmes educativos e religiosos.⁷³⁰

A lancha tornou-se bastante conhecida no meio adventista, divulgando as atividades da Assistência Social. Várias aldeias eram visitadas, num trabalho médico-dentário. Esses trabalhos foram também destacados pela imprensa secular, como a Folha de São Paulo.

O trabalho de Alvino ficou conhecido pelos militares da Base Aérea de Santa Isabel do Morro (desativada nos anos 90), localizada a cerca de 40 km de Fontoura. Durante o governo pós 1964, a região do Araguaia recebeu atenção especial do governo militar.

⁷²⁸ COSTA, Maria Heloisa Fénelon. *A arte e o artista na sociedade Karajá*. Brasília: Funai, 1978, p. 94.

⁷²⁹ PINHEIRO, Paulo. op. cit., p. 64.

⁷³⁰ *ibid.*, p. 67 e 68.

Exemplo disso foi a visita do presidente Marechal Artur da Costa e Silva à Base Aérea. Vale destacar que, na ocasião, os militares pediram a Alvino que levasse o presidente na Pioneira III.

Alvino esteve um dia inteiro com o presidente em julho de 1969. O Marechal prometeu ajuda para manutenção do trabalho na lancha, até o fim daquele ano. Quando o presidente voltou a Brasília, Alvino recebeu um considerável valor em dinheiro, que usou na compra de combustível e peças para a lancha. O donativo veio por meio da Legião Brasileira de Assistência (LBA). Esses eventos surpreenderam os líderes da igreja na época. O livro do pastor Paulo Pinheiro contém um relato completo sobre o encontro de Alvino com o presidente. Alvino e sua esposa permaneceram na lancha entre 1962 e 1970.

É importante destacar também a atuação do então relações públicas da Divisão Sul Americana, pastor Roberto Azevedo. O trabalho no Araguaia tornou-se conhecido, em parte, pela divulgação que ele fez, na imprensa denominacional e secular, permitindo também a arrecadação de fundos para continuidade do trabalho na lancha.

O casal Calebe e Abigail Pinho chegou a Fontoura em 1970, substituindo Isaac e Joaquina Fonseca. Moravam agora em Fontoura, e seis dos seus sete filhos tiveram que ir para um internato. Ficaram apenas com o mais novo. Havia trabalhado no Hospital Adventista do Pênfigo, no Mato Grosso do Sul, e num serviço de lancha no Rio São Francisco. Conforme eles mesmos relataram, não foi uma decisão fácil aceitar a proposta de continuar o trabalho no Araguaia. Uma família grande, como a deles, tornava difícil permanecer na missão.⁷³¹

Permaneceram em Fontoura até 1977. Por mais de seis anos, os Karajá receberam a visita de vários adventistas. Abigail fez um curso de especialização em tuberculose e malária, problemas tão presentes entre os Karajá. Havia uma escola para as crianças, para que aprendessem a escrever em português, uma farmácia e um armazém, além de um trator, doação do empresário adventista Milton Afonso.

O pastor Calebe começou a realizar cultos diários, pela manhã. Depois de mais de quatro anos em Fontoura, o interesse de alguns índios pela igreja cresceu, e foi realizado o primeiro batismo. Entre os primeiros a serem batizados, estava Paulo Kuaji, que fazia as traduções das palestras na língua Karajá. Durante o período em que esteve na missão, o

⁷³¹ Entrevista realizada com Abigail Pinho, em julho de 2002.

pastor Calebe batizou mais de 70 índios. No período inicial de batismos, destaca-se o relato de Antônio Tewahura. Segundo Abigail Pinho, este Karajá tornou-se um forte apoio para a missão. Aprendia um estudo com o casal missionário e imediatamente o transmitia aos demais índios. Como sua família era da aldeia de Santa Isabel, começou a viajar para levar o adventismo à sua aldeia natal. Às vezes fazia o trajeto com uma bicicleta ou mesmo a pé.

A ação dos adventistas motivou algumas denúncias, muitas delas apresentadas em jornais, que diziam, entre outras críticas, que a missão “*desestimula a prática do ritual indígena Aruanã, o qual, segundo os antropólogos, é a base da estrutura social e política daqueles silvícolas*”.⁷³² Acusações de racismo e desnutrição entre os índios, geradas pelas regras alimentares adventistas, também foram levantadas.

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. A partir de então, o exército monitorava detalhadamente a ação de agências externas no Araguaia, em todo seu curso. De acordo com André Toral: “*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.*”⁷³³

Uma equipe da Funai concluiu um relatório acusando a missão de racismo e desrespeito à cultura Karajá. Em maio de 1977, lideranças Karajá apoiadas pela Funai expulsaram o casal Calebe Pinho da aldeia.⁷³⁴ Eles foram cuidar de algumas igrejas em Goiás, ainda às margens do Araguaia, mas sem contato com os Karajá. De acordo com Abigail, uma família Karajá pediu insistentemente que os missionários educassem sua criança. Apesar de já terem muitos filhos, Calebe e Abigail a registraram como sua filha. Assim, além dos sete filhos que já possuíam, tinham agora mais uma filha, que os acompanhou a partir de então.⁷³⁵

A partir dos anos 60, a missão adventista procurou enviar alguns jovens de Fontoura para internatos em São Paulo, sobretudo o IASP (Instituto Adventista de São Paulo, em Hortolândia), região de Campinas. Por exemplo, Daniel Koxini, importante líder em

⁷³² “*Funai constata que missão religiosa trata os Carajás com discriminação racial*”. In: Jornal do Brasil, de 24 de abril de 1976.

⁷³³ TORAL, André Amaral de. op. cit., 2002, p. 17.

⁷³⁴ *ibid.*, Toral, p. 17.

⁷³⁵ Entrevista realizada com Abigail Pinho, em julho de 2002.

Fontoura na atualidade, estudou por um tempo em São Paulo. Alguns jovens não conseguiram se adaptar, e voltaram para sua família. Praticamente nenhum dos que foram estudar em São Paulo se tornou adventista.

Quando a missão saiu, a igreja de Fontoura ficou sob a responsabilidade de Antonio Tewahura, que fez um curso para obreiro bíblico, uma espécie de curso intensivo das doutrinas adventistas. Até os dias atuais, este homem mantém constante relação com os adventistas, inclusive fazendo visitas a São Paulo.

Outro Karajá que estabeleceu fortes relações com a IASD foi João Weheriá, nascido em Fontoura. Um resumo da história de sua vida pode ser encontrado no livro de Paulo Pinheiro. Em 1975, João foi batizado, e depois de algum tempo, foi estudar no IASP.

Após concluir o segundo grau, João foi para o IAE (Instituto Adventista de Ensino, nome do antigo CAB, em São Paulo) para estudar Teologia, curso equivalente em duração ao Ensino Superior. Foi o único índio matriculado neste curso. Apesar de todas as dificuldades para concluir as matérias, João se formou com 35 anos de idade, em 1984.

João começou a trabalhar para a Funai. Trabalhou como chefe de posto de Fontoura e depois de Santa Isabel. Posteriormente foi trabalhar em Goiânia, em atividades ligadas à Funai. O novo presidente da Missão Brasil-Central, o pastor Homero Reis, propôs a Weheriá que fosse missionário.

O pastor Homero Reis procurou restabelecer os contatos com a Funai, e apresentou um plano em que João Weheriá ficaria numa lancha realizando um trabalho assistencial no Rio Araguaia. A administração da Funai concordou com o plano, e João voltou para trabalhar com seu povo, pouco mais de três anos após ter concluído o curso de Teologia.

Em seu primeiro ano como missionário, foram batizados 25 índios. Em julho de 1993, João Weheriá foi ordenado pastor adventista. Foi o único caso na IASD brasileira. Até 2004, João e sua esposa Lenimar moravam na aldeia de São Domingos, e seus dois filhos, Ioló e Narúbia, estudavam em internatos adventistas.

É importante ainda destacar 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, e depois se tornou a primeira Karajá a concluir o curso de pedagogia em uma instituição adventista. Natural da aldeia de Santa Isabel, Waxiaki foi batizada na IASD, e

durante seu período de estudos em São Paulo, participou regularmente das atividades do coral e da igreja no colégio.

Apesar dos grandes investimentos da IASD nas aldeias Karajá, os resultados em termos de batismo são extremamente incipientes. Na época do pastor Calebe Pinho, chegou-se a registrar mais de 150 batismos em Fontoura. No entanto, com a saída da missão, muitos “conversos” deixaram de participar dos cultos, mesmo que conduzidos por representantes Karajá, como é o caso de Tewuahura. Toral 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.⁷³⁶

Situação semelhante ocorre em Santa Isabel: nos últimos trinta anos, cerca de 200 pessoas foram batizadas, mas atualmente é reduzido o número dos que freqüentam a igreja.⁷³⁷

Como pôde 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 ainda se mantém ligada aos seus valores tradicionais. Por exemplo, a Missão Batista e o *Summer Institute of Linguistics* (SIL) trabalharam em Macaúba por um bom tempo, mas não conseguiram formar uma igreja indígena nessa aldeia. No caso do SIL, houve um trabalho de tradução da Bíblia, realizado pelo lingüista missionário David Fortune, que é respeitado nos estudos da língua Karajá.

Ruben César Fernandes, 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 que reduzem ao

⁷³⁶ TORAL, André Amaral de. op. cit., 2002, p. 50

⁷³⁷ Verifiquei essa situação em viagem realizada em 2003. No entanto, não me arrisco a sugerir números, pois mais de três anos se passaram. Uma pesquisa de campo poderá acrescentar informações sobre a realidade atual. De qualquer maneira, o pastor adventista Matson Santana informou recentemente que novos projetos estão em andamento, como a tradução do Antigo Testamento para a língua Karajá. O Novo Testamento já foi traduzido.

mínimo o índice de multiplicação. Esse é o caso das tentativas de missionamento entre os Karajá.⁷³⁸

Apesar da falta de analogias entre as cosmologias cristã e Karajá, Toral registrou que os Karajá de São Domingos e Fontoura referem-se a Kanysiwe como sendo “Satanás”, e Ijanaotu como sendo “Jesus Cristo”. O nome Ijanaotu designa uma série de seres mitológicos, que defendem valores tidos como corretos. Segundo 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 1977.⁷³⁹

Em todos os casos analisados ao longo desta tese, livros contando relatos sobre as missões foram publicados pelas editoras adventistas. No caso brasileiro, em 1994 a Casa Publicadora Brasileira lançou o livro de um jornalista da editora, Paulo Pinheiro, já citado ao longo deste trabalho. A primeira edição foi de sete mil exemplares, com 120 páginas, e foi preparada com base em viagens que o autor fez ao Araguaia, o que permitiu a entrevista com alguns dos moradores de Santa Isabel e Fontoura. Pinheiro também entrevistou missionários que atuaram nas aldeias.⁷⁴⁰

O autor não utilizou estudos antropológicos, mesmo por que a finalidade foi um panorama da missão, em consonância com as versões oficiais da igreja. A narrativa segue as linhas de livros que tratam de missões, mostrando diálogos entre os personagens, para estimular a leitura de um público jovem.

Com seis capítulos, o livro não seguiu uma seqüência cronológica, mas começou com relatos sobre Alvino Xavier, e a tentativa da Igreja de dar projeção ao trabalho com a lancha Pioneira. Além dos relatos em torno dos missionários, principalmente Alvino, o autor realizou entrevistas com Antonio Tewuahura e a João Weheria, constituindo interessante introdução para se aprofundar no tema do adventismo nas aldeias Karajá.

Apesar dos objetivos apologéticos, uma leitura atenta mostra certas contradições do trabalho entre os índios. Por exemplo, Pinheiro esclarece que, no período de Calebe, houve

⁷³⁸ FERNANDES, Ruben Cesar. *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.

⁷³⁹ TORAL, André Amaral de. op. cit, 1992, p. 206.

⁷⁴⁰ PINHEIRO, Paulo. op. cit.

grandes investimentos da Igreja, além de um proselitismo mais intenso. Isso contribuiu para a realização dos diversos batismos já mencionados. Contudo, após a expulsão dos missionários, os Karajá deixaram de se declarar adventistas.

Nova edição do livro foi lançada em 2002, depois de uma viagem de aproximadamente 400 líderes de clubes de desbravadores à maioria das aldeias Karajá da Ilha do Bananal, em julho de 2001. Estes clubes são departamentos da IASD, que reúnem pessoas de todas as idades, mas são direcionados principalmente a adolescentes de 10 a 15 anos. É um tipo de escotismo, ligado à igreja. Pelo acesso a jovens e adolescentes que esses líderes possuem, novamente a curiosidade foi despertada para o Araguaia e os Karajá, o que motivou a nova edição.

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. 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 lideranças 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.⁷⁴¹ Além disso, a Adra forneceu equipamento e sementes para o incentivo à agricultura, em todas as aldeias, somando-se a isso o estímulo à criação de abelhas e galinhas. Em parceria com a Funasa, foram construídos 170 banheiros com caixas d'água. As aldeias onde estes 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.

Por fim, faz-se necessário mencionar o intercâmbio de índios no exterior, patrocinado pela Adra, em parceria com a Agência Canadense de Desenvolvimento Internacional e a Funai. A finalidade foi conhecer diferentes modelos de desenvolvimento indígena no Canadá. Quatro índios participaram: Iwraro Karajá, João Weheriá, Antônio

⁷⁴¹ Os Centros de Desenvolvimento formaram importante infra-estrutura nas aldeias, mas servem principalmente para realização de reuniões e hospedagem de visitantes. Os objetivos iniciais, de realização de cursos para os Karajá, não foi colocado em prática.

Tewahura (os três são adventistas) e Marcos Karajá. Também viajaram Georthon Lima, atual diretor da Funai para a região de São Félix, o pastor Daniel Pereira e seu assistente Paulo de Tarso. A viagem aconteceu em abril de 2003, e no roteiro estava Toronto, Oshawa, Ottawa, Vancouver, Victoria e outras cidades.

Dessa maneira, a presença adventista entre os Karajá não se limitou à primeira metade do século XX, mas até hoje novos projetos e novas *representações* se articulam ao passado da missão. Por esse motivo, um trabalho antropológico especificamente voltado a esse tema, amparado pelas pesquisas que já foram realizadas, certamente trará nova luz ao estudo da história do adventismo e dos Karajá.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo inicial que motivou esta pesquisa foi a análise de diferentes textos produzidos por missionários da IASD, sobre povos indígenas da América do Sul. Foram utilizados documentos variados, como cartas, livros de memórias, biografias, artigos em revistas denominacionais, imagens, entre outros. Quando possível, foram analisados outros documentos não eclesiásticos que pudessem elucidar o tema.

A aspecto mais importante que pode ser ressaltado nos documentos adventistas que trataram de missões é a *representação* homogênea dos povos indígenas, que 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 os povos indígenas à dinâmica econômica nacional.

A lógica *civilizatória* significa que a IASD mantinha um discurso e uma prática de incorporar os povos indígenas àquilo que consideravam ser uma vida “*civilizada*”, em oposição à vida “*selvagem*”. Suas missões procuravam integrar os povos indígenas às noções ocidentais de trabalho, família, propriedade, entre outras. Enfim, as missões patrocinavam o ambiente considerado propício à pregação da mensagem adventista. Esse ambiente seria aquele articulado às grandes redes de integração nacional, nos países onde atuavam.

A IASD surgiu nos Estados Unidos, e possui suas raízes no movimento milerita, que anunciou o segundo advento de Cristo no período entre 1843 e 1844. Por fim, definiu-se a data de 22 de outubro de 1844. A crise que surgiu com o não cumprimento da profecia, da maneira como havia sido exposta, levou à formação de diferentes grupos, com destaque para os adventistas sabatistas, que mantiveram princípios básicos do milerismo, reelaborando a doutrina para formação de um novo movimento religioso. Em 1863, os adventistas sabatistas formalmente organizaram a IASD.

O sistema doutrinário adventista foi concebido pelos membros da igreja como um “*conjunto de verdades para o tempo do fim*”, ou seja, destinado a ser pregado a todos os povos para preparar um povo para a iminência do segundo advento de Cristo. Assim, sua

mensagem diferenciada deveria ser anunciada a todas as religiões, mesmo aos protestantes, que, no pensamento adventista, ainda não teriam alcançado um conhecimento completo das *verdades* divinas. Nesse sentido, a dinâmica interna da IASD a impulsionou a uma lógica *expansionista* de sua mensagem, tornando-se a razão de sua existência.

Entre as doutrinas distintivas do adventismo, destacam-se: a segunda vinda de Cristo, de forma pessoal, visível e pré-milenária; o julgamento dos justos a partir de 22 de outubro de 1844, como base em registros encontrados no céu; a imortalidade condicional da alma e a destruição final dos ímpios; a perpetuidade dos Dez Mandamentos, incluindo a guarda do sábado; e a manifestação moderna do dom profético na pessoa e escritos de Ellen Gould White

A mensagem escatológica da IASD prescrevia aos conversos um estilo de vida diferenciado. Isso incluía um estímulo à educação em escolas mantidas pela igreja e um discurso de preservação da saúde, com destaque para a alimentação. As normas de comportamento seguidas pelos adventistas serviam como fator diferenciador em relação a outros cristãos, fazendo parte, portanto, de sua identidade como igreja.

Seu ímpeto de alcançar todo o mundo, sobretudo a partir do final do século XIX, levou à formação dos primeiros grupos adventistas na América do Sul, incluindo o Brasil, onde comunidades de imigrantes alemães se tornaram o primeiro alvo do proselitismo. Os trabalhos evangelísticos iniciais aconteceram principalmente com colportores, que vendiam publicações adventistas preparadas nos Estados Unidos e Europa.

As tradições adventistas se construíram a partir de um conjunto de *representações* sobre a forma como os membros da igreja viam a si mesmos e seu papel diante do mundo. Essas tradições foram reverberadas e fortalecidas pela *memória* coletiva vivenciada pelas gerações. Tal dinâmica propiciou um ambiente de pensamento que criou imagens sobre o que se encontravam nas diversas sociedades com as quais os missionários mantinham contato.

Assim, havia uma demanda por parte da igreja para a elaboração de *representações* que fornecessem suprimentos de informações com vistas a atender os interesses do grupo. Os missionários, portanto, independentemente dos diferentes espaços nos quais transitavam, mantinham estreita relação com o pensamento construído coletivamente pela tradição da igreja.

As diferentes sociedades indígenas que os missionários procuravam converter eram muitas vezes representadas a partir de uma *tradução* da diferença, com vistas a torná-las significativas socialmente ao grupo. Assim, esse processo fornecia ao grupo elementos que serviam de critério norteador para tudo o que lhes era apresentado como novo. Tudo que era novo, portanto, já tinha lugar adequado dentro das *representações* missionárias.

Povos indígenas recebiam, nas publicações adventistas, diversas classificações. Classificar é incluir um objeto dentro de uma categoria, orientada a partir da tradição do grupo. No caso do tema desta pesquisa, para os adventistas, os índios eram os *selvagens*, que precisam da “*luz do progresso e do evangelho*”. Às vezes eram representados como possuidores de virtudes superiores aos do homem branco, precisando apenas de mudanças em direção à *verdade divina*. Assim, ou os índios serviam como suportes de uma crítica aos valores do homem branco, ou serviam para reafirmação desses mesmos valores.

Em alguns casos analisados nesta pesquisa, a *representação* que se fazia tanto de missionários como índios servia para estimular nos membros da igreja maior engajamento com o projeto missionário. Isso por que o missionário era apresentado como exemplo de coragem a ser seguido, pois estaria enfrentando renúncias e perigos em prol da pregação da mensagem. Por outro lado, o índio, apesar de ser apresentado como “*selvagem*” ou culturalmente inferior, servia também como exemplo aos membros da igreja, pois, mesmo diante das dificuldades dos ambientes considerados hostis, aceitava o evangelho e se envolvia em sua pregação. Por isso eram valorizados os relatos de índios que se convertiam e se dedicavam ao proselitismo.

Eram divulgadas nas publicações adventistas histórias épicas da vida dos missionários. Os relatos biográficos eram lineares e destituídos de contradições, com a finalidade de estimular novas *vocações* para outras missões, perpetuando assim o sentido da existência da Igreja. A *memória* das realizações missionárias tinha como objetivo a legitimação de práticas no presente.

Os projetos da IASD na primeira metade do século reservaram espaço para alcançar povos indígenas em diferentes regiões. A visibilidade dada a essas missões no período servia para reforçar a imagem de que a igreja destinava sua mensagem a todos os povos. Além disso, a igreja mostrava, por meio de seu trabalho, que seria capaz de contribuir para *civilização* de sociedades consideradas “*atrasadas*”. Essa também era uma estratégia para

alcançar simpatia de setores urbanos que acreditavam ser um benefício social a incorporação do índio à sociedade nacional. A forma como cada caso foi analisado nesta pesquisa dependeu da disponibilidade das fontes e de outras pesquisas que elucidassem aspectos das sociedades estudadas.

Os documentos relacionados às missões estudadas revelam a participação indígena e suas estratégias no contato com os missionários. Assim como não se pode pensar nos adventistas como um grupo homogêneo, o mesmo não pode acontecer com as diferenças entre os povos indígenas, mesmo entre um mesmo grupo étnico. Dessa maneira, o que era considerado pelos adventistas um *sucesso* ou *fracasso* de uma missão não dependia apenas de organização e planejamento, como aparece nos relatos missionários, mas dos interesses de cada grupo indígena em incorporar ou rejeitar a mensagem adventista e/ou o que era oferecido, como educação, assistência à saúde e diferentes bens. Assim, um olhar antropológico sobre os textos missionários revela os índios como sujeitos da História das missões.

O primeiro caso de missão entre povos indígenas a repercutir nas publicações adventistas foi entre os Aymara, dos Andes. Os Aymara formam parte dos chamados povos andinos da América do Sul e são, junto com os Quéchuas e Guaranis, um dos três maiores povos indígenas do continente. A maior concentração pode ser encontrada às margens do Lago Titicaca, no Peru e Bolívia. Desde meados do século XVI os Aymara estão em contato com o cristianismo, realizando-se assim uma cristianização do mundo Aymara.

Várias escolas adventistas foram formadas entre grupos Aymara, além do número de batismos ser elevado. As publicações denominacionais descreviam a expansão do adventismo entre os índios, que eram apresentados como se estivessem “*pedindo ansiosamente*” pela presença de mais missionários.

As pesquisas sobre a conversão Aymara concordam que o adventismo oferecia respostas aos interesses das comunidades indígenas. Numa época de extrema opressão rural, os índios aspiravam cada vez mais uma educação escolar, pois com isso estariam preparados para defender suas terras. Além da escrita, os missionários ofereciam habilidades e capacidades como a agricultura e cuidados com a saúde. Além disso, no contexto de opressão que existia nos Andes, os missionários respeitavam aos índios muito mais que os outros *brancos*.

As respostas dos Aymara à mensagem adventista, associadas a relatos que davam um sentido miraculoso às conversões e eventos em torno dos missionários, estimularam doações e o preparo de outros jovens para se dedicarem ao proselitismo entre os índios. A tradição adventista era reforçada pelos relatos de Fernando Stahl, considerado um moderno *apóstolo dos índios*.

O modelo de missão desenvolvido por Fernando Stahl no Peru, entre os Aymara e Quéchuas, produziu uma série de expectativas a respeito de missões em outras regiões e entre diferentes etnias. Todas as demais missões da igreja entre povos indígenas utilizavam o caso do Peru como referência para medir o sucesso ou fracasso de qualquer empreendimento dessa natureza. Isso não quer dizer que as razões dos fracassos fossem discutidas nas publicações denominacionais.

Em 1921, Stahl iniciou outro projeto missionário, agora entre os Ashaninka, da Amazônia peruana. Eles entraram em contato com os europeus desde o final do século XVI. A partir de então, missionários de diferentes denominações tentaram convertê-los. Segundo pesquisas sobre o grupo, a mensagem que surge com mais insistência entre os Ashaninka é que virá um novo mundo. Eles antecipam um tempo em que *Pawa* destruirá o mundo, ou melhor, o transformará em um novo mundo. Inaugurar-se-á um período em que não haverá mais mortes ou sofrimento.

Os resultados de batismos entre os Ashaninka foram bem menores do que os Aymara. No entanto, em 1928, houve um rápido surto messiânico, quando a mensagem fundamental do adventismo sobre a volta de Jesus teve repercussão. Ela fez sentido para a cosmologia indígena e o contexto de exploração em que viviam. Por alguns meses, cerca de mil Ashaninka estiveram reunidos em torno de Fernando Stahl, pois acreditava-se que este era *Pawa*, que traria uma nova ordem, em que todos estariam afastados do mal. O entusiasmo, no entanto, durou pouco tempo.

Outro caso missionário que teve grande repercussão nas publicações adventistas ocorreu na região da chamada *Gran Sabana*, fronteira entre Venezuela, Guiana e Brasil. Para os adventistas, tudo começou quando o pastor Ovid Elbert Davis iniciou uma viagem para encontrar índios Pemom (auto designação dos Arekuna, Kamarakoto, Taurepang e Macuxi) supostamente interessados no cristianismo, na região do Monte Roraima. A morte

de Davis em terras indígenas serviu como *representação* de um missionário que teria se martirizado pelo ideal de pregação da mensagem adventista.

Os esforços para retornar à região só ocorreram novamente com o casal Alfred e Betty Cott, a partir de 1927. Na mesma época, missões adventistas entre índios tinham grande visibilidade nas publicações da igreja, principalmente no Peru. É o período também em que se idealizaram projetos para o Centro-Oeste do Brasil.

Os *Davis Indians*, como ficaram conhecidos entre os adventistas os grupos Pemom que aceitavam a presença dos missionários, apareceram amplamente nas publicações da igreja. As histórias sobre Davis e os Cott foram publicadas em biografias que reforçavam o “fervor missionário” e o “desprendimento pela pregação” entre os índios. Assim como no caso do Peru, além das histórias sobre os missionários, eram valorizados os casos de índios que se tornavam uma espécie de pregadores da mensagem adventista.

As histórias dos *Davis Indians*, tal como apareceram nos relatos adventistas, não levaram em consideração a existência de movimentos proféticos na *Gran Sabana*, partindo de uma reelaboração de elementos do cristianismo a partir da cosmologia nativa, desde o século XIX. Na literatura antropológica, esses movimentos ficaram conhecidos como *Aleluia*.

Nos relatos sobre os *Davis Indians*, além da *representação* que se fazia sobre os índios como *selvagens*, que precisavam da “civilização”, e das formas como os índios recebiam a presença missionária, a partir de seu contexto simbólico, é importante destacar a releitura que os missionários fizeram de elementos culturais indígenas. O momento em que Betty Cott se defrontou com um fenômeno que os índios associavam à idéia de *Kanaima* é bem representativa disso. Até então, ela procurava negar a existência de *Kanaima*, afirmando que tudo não passava de uma superstição. Mas ela relatou uma situação, que aos seus olhos parecia a objetivação da idéia de *Kanaima*, que assumiu forma física, deixou de ser só uma crença supersticiosa. A partir disso ela tentou lidar de outra forma com essa idéia, assimilando-a a partir de sua cosmologia, quando associou *Kanaima* a *Satanás*. Isso mostra um aspecto importante da dinâmica do encontro cultural: não só os índios davam novo sentido aos elementos culturais dos missionários, mas o inverso também acontecia.

Entre os adventistas, a recepção favorável entre os índios foi interpretada como indício de que Deus, em sua providência, estava guiando o povo para que saísse de sua

“*escuridão espiritual*”. As histórias de sonhos, visões e profetas entre os índios faziam bastante 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 outros 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*. 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 que um projeto missionário entre índios do Brasil poderia trazer.

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 os estudos antropológicos sobre a cosmologia Karajá apontaram, esse grupo é bastante tradicional em suas práticas 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. Mesmo que algum batismo de Karajá tenha acontecido no período de Allen, ele parece não ter alcançado um significado relevante para o índio.

Outro ponto refere-se ao assistencialismo dos adventistas, que no contexto do Araguaia se mostrou muito frágil diante das demandas. A necessidade de saídas dos missionários, a demora para organização de um espaço próprio para a missão, entre outros itens, contribuía para essa situação.

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 seus objetivos de colaboração com os interesses da sociedade.

A missão conduzida por Allen no Araguaia, entre 1928 e 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 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 50, com os primeiros batismos nos anos 70, na aldeia Karajá de Fontoura. Neste período, cerca de 70 Karajá foram batizados pelo pastor adventista Calebe Pinho, segundo dados contidos nas publicações da igreja. Esse é um contexto que merece estudos adicionais.

A análise específica de cada caso de missão aqui apresentado demonstra aspectos comuns nos 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. No entanto, principalmente com a depressão econômica a partir dos anos 30, a liderança da igreja buscou estimular projetos missionários em grandes cidades, para alcançar maior número de pessoas, que poderiam desenvolver uma prática de auto-sustento missionário. Era uma forma de diminuir a dependência das igrejas na América do Sul de sua matriz nos Estados Unidos.

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 permanecem muitos anos entre índios, os adventistas geralmente dedicavam pouco tempo a essa atividade, gerando uma alta rotatividade nos 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, reverberam até 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*”.

FONTES**Cartas do Arquivo da Conferência Geral da IASD, em Silver Spring, Maryland:****1) Fernando Stahl (Remetente):**

1909

Para W. A. Spicer, em 30.06.1909 (Procedência da carta: La Paz/Bolívia)

Para W. A. Spicer, em 12.07.1909 (La Paz)

Para W. A. Spicer, em 23.09.1909 (La Paz)

1910

Para W. A. Spicer, em 17.02.1910 (La Paz)

Para W. A. Spicer, em 12.05.1910 (La Paz)

Para W. A. Spicer, em 05.07.1910 (La Paz)

Para W. A. Spicer, em 06.07.1910 (La Paz)

Para W. A. Spicer, em 28.07.1910 (La Paz)

Para W. A. Spicer, em 02.09.1910 (La Paz)

Para W. A. Spicer, em 23.10.1910 (La Paz)

1911

Para W. A. Spicer, em 12.05.1911 (La Paz)

Para W. A. Spicer, em 18.07.1911 (La Paz)

Para W. A. Spicer, em 25.06.1911 (La Paz)

Para W. A. Spicer, em 21.09.1911 (La Paz)

Para W. A. Spicer, em 27.09.1911 (La Paz)

1913

Para T. E. Bowen, em 02.01.1913 (La Paz)

Para W. A. Spicer, em 03.01.1913 (La Paz)

Para W. A. Spicer, em 09.02.1913 (La Paz)

Para W. A. Spicer, em 21.04.1913 (La Paz)

Para W. A. Spicer, em 06.07.1913 (La Paz)

Para W. A. Spicer, em 28.08.1913 (La Paz)

Para W. A. Spicer, em 27.09.1913 (La Paz)

Para T. E. Bowen, em 12.12.1913 (La Paz)

1914

Para W. A. Spicer, em 20.01.1914 (Puno, Peru)

Para W. A. Spicer, em 12.03.1914 (La Paz)

Para W. A. Spicer, em 14.10.1914 (Puno)

Para W. A. Spicer, em 05.11.1914 (Puno)

1915

Para T. E. Bowen, em 26.02.1915 (Puno)

Para T. E. Bowen, em 23.06.1915 (Puno)

Para T. E. Bowen, em 09.09.1915 (Puno)

Para T. E. Bowen, em 12.12.1915 (Puno)

Para J. W. Westphal, em 13.12.1915 (Puno)

Para T. E. Bowen, em 26.09.1915 (Puno)

Para W. A. Spicer, em 30.12.1915 (Puno)

1916

Para W. A. Spicer, em 28.04.1916 (Puno)

Para W. A. Spicer, em 22.06.1916 (Puno)

Para J. H. Peters (Espírito Santo, Brasil), em 23.06.1916 (Puno)

W. A. Spicer para F. Stahl, em 17.07.1916

Para W. A. Spicer, em 08.08.1916 (Puno)

W.A. Spicer para F. Stahl, em 19.09.1916

W.A. Spicer para Frena Stahl, em 20.09.1916

Para T.E. Bowen, em 26.09.1916 (Puno)

T.E. Bowen para F.Stahl, em 01.10.1916

Para T. E. Bowen, em 19.11.1916 (Puno)

Para E. D. Maxwell, em 17.11.1916 (Puno)

T.E. Bowen para F. Stahl, em 15.12.1916
Para T. E. Bowen, em 21.11.1916 (Puno)
W.A. Spicer para F. Stahl, em 01.12.1916
T. E. Bowen para F. Stahl, em 06.12.1916

1917

T. E. Bowen para F. Stahl, em 01.02.1917
W. A. Spicer para F. Stahl, em 22.02.1917
W. A. Spicer para Frena Stahl, em 22.02.1917
T. E. Bowen para F. Stahl, em 24.02.1917
Para W. A. Spicer, em 18.03.1917 (Puno)
W. A. Spicer para S. Stahl, em 30.03. 1917
W. A. Spicer para F. Stahl, em 09.04.1917
Para J. L. Shaw, em 04.05.1917 (Puno)
W. A. Spicer para F. Stahl, em 04.06.1917
Frena Stahl para W. A. Spicer, em 15.07.1917 (Puno)
Frena Stahl para J. L. Shaw, em 16.07.1917 (Puno)
W. A. Spicer para F. Stahl, em 17.07.1917
W. A. Spicer para F. Stahl, em 19.09.1917
W. A. Spicer para F. Stahl, em 08.10.1917
T. E. Bowen para F. Stahl, em 08.11. 1917
T. E. Bowen para F. Stahl, em 04.12.1917
W. A. Spicer para F. Stahl, em 23.12.1917

1918

J. L. Shaw para F. Sthal, em 07.05.1918
J. L. Shaw para F. Sthal, em 28.05.1918
J. L. Shaw para F. Sthal, em 21.07.1918
T. E. Bowen para F. Stahl, em 01.10.1918
T. E. Bowen para F. Stahl, em 17.10.1918
Para T. E. Bowen, em 24.10.1918 (San Francisco, Califórnia)

Para J. L. Shaw, em 24.10.1918 (San Francisco)

J. L. Shaw para F. Stahl, em 17.11.1918

Para T.E. Bowen, em 29.12.1918 (Puno)

1919

T. E. Bowen para F. Stahl, em 17.01.1919

T. E. Bowen para F. Stahl, em 27.01.1919

J. L. Shaw para F. Stahl, em 15.04.1919

T. E. Bowen para F. Stahl, em 30.03.1919

Para J. L. Shaw, em 01.08.1919 (Puno)

T. E. Bowen para F. Stahl, em 07.07.1919

T. E. Bowen para F. Stahl, em 28.07.1919

T. E. Bowen para F. Stahl, em 14.12.1919

1920

Para T. E. Bowen, em 13.01.1920 (Puno)

T. E. Bowen para F. Stahl, em 09.02.1920

Para líderes da Conferência Geral, em 22.01.1920 (Puno)

W. A. Spicer para F. Stahl, em 08.03.1920

Para W. T. Knox, em 06.03.1920 (Puno)

Para T. E. Bowen, em 06.06.1920 (Puno)

Para T. E. Bowen, em 08.09.1920 (Puno)

T. E. Bowen para F. Stahl, em 06.10.1920

Para W. A. Spicer, em 25.10.1920 (Lima, Peru)

J. L. Shaw para F. Stahl, em 19.11.1920

Para T. E. Bowen, em 25.10.1920 (Lima)

1924

Para T. E. Bowen, em 26.02.1924 (Lima)

T. E. Bowen para F. Stahl, em 18.03.1924

T. E. Bowen para F. Stahl, em 10.05.1924

Para T. E. Bowen, em 12.08.1924 (Lima)

T. E. Bowen para F. Stahl, em 13.08.1924

Para E. T. Bowen, em 03.10.1924 (Lima)

T.E. Bowen para F. Stahl, em 29.10.1924

2) Jose W. Westphal:

1908

Para W. A. Spicer, em 26.03.1908 (Rosário, Uruguai)

Para W. A. Spicer, em 02.06.1908 (Rio de Janeiro, Brasil)

Para W. A. Spicer, em 29.05.1908 (Rio de Janeiro)

Para W. A. Spicer, em 09.07.1908 (Diamante, Argentina)

1911

Relatório para os líderes da Conferência Geral da IASD, em 31.05.1911 (La Paz)

Para L.R. Conradi, em 08.03.1911 (Santiago, Chile)

Para W. A. Spicer, em 31.03.1911 (Buenos Aires, Argentina)

Para W. A. Spicer, em 02.05.1911 (Juancaya, Peru)

Para W. A. Spicer, em 11.05.1911 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 11.06.1911

Para W. A. Spicer, em 26.06.1911 (Buenos Aires)

Relatório para os líderes da Conferência Geral da IASD, em 27.06.1911 (Buenos Aires)

Para W. A. Spicer, em 07.07.1911 (Buenos Aires)

Para W. A. Spicer, em 24.07.1911 (Buenos Aires)

Para W. A. Spicer, em 24.09.1911 (Buenos Aires)

Para N. Z. Town, em 06.10.1911 (Buenos Aires)

Para W. C. White, em 24.03.1911 (Buenos Aires)

3) Alvin Nathan Allen:

1909

Para W. A. Spicer, em 15.01.1909 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 25.01.1909 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 19.04.1909 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 10.05.1909 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 10.07.1909 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 11.08.1909 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 28.08.1909 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 20.10.1909 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 01.12.1909 (Lima)

1910

Para W. A. Spicer, em 14.01.1910 (Huacho, Peru)

Para W. A. Spicer, em 12.05.1910 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 12.09.1910 (Mollendo, Peru)

Para W. A. Spicer, em 14.10.1910 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 14.11.1910 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 01.12.1910 (Lima)

1911

Para W. A. Spicer, em 24.01.1911 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 07.05.1911 (Lima)

Para J. W. Westphal, em 07.05.1911 (Lima)

Para T. E. Bowen, em 16.07.1911 (Lima)

Para T. E. Bowen, em 30.08.1911 (Huancayo, Peru)

Para W. A. Spicer, em 25.11.1911 (Lima)

Para T. E. Bowen, em 15.11.1911 (Lima)

1912

Para T. E. Bowen, em 01.02.1912 (Lima)

Para T. E. Bowen, em 17.03.1912 (Lima)

Para T. E. Bowen, em 07.04.1912 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 07.08.1912 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 25.08.1912 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 31.10.1912 (Lima)

Para W.A. Spicer, em 26.12.1912 (Lima)

1913

Para W. A. Spicer, em 12.02.1913 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 29.01.1913 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 16.03.1913 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 27.03.1913 (Lima)

Para W. A. Spicer, em 01.05.1913 (Lima)

Para W. A.Spicer, em 11.07.1913 (Lima)

Para W.A.Spicer, em 26.09.1913 (Riversadele, Jamaica)

Para W.A.Spicer, em 06.10.1913 (Havana, Cuba)

Para W. A. Spicer, em 10.10.1913 (Havana)

Para W. A. Spicer, em 14.10.1913 (Havana)

Para W. A. Spicer, em 17.10.1913 (Havana)

Para W.A. Spicer, em 10.11.1913 (Santa Clara, Cuba)

Para W. A. Spicer, em 16.11.1913 (Santa Clara)

Para T. E. Bowen, em 25.11.1913 (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, em 04.12.1913 (Santa Clara)

Para T. E. Bowen, em 10.12.1913 (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, em 22.12.1913 (Santa Clara)

1914

Para T. E. Bowen, em 01.01.1914 (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, em 11.01.1914 (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, em 25.02.1914 (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, em 02.03.1914 (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, em 06.03.1914 (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, em 13.03.1914 (Santa Clara)

Para T. E. Bowen, em 05.04.1914 (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, em 13.04.1914 (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, sem data (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, em 19.04.1914 (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, em 16.06.1914 (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, em 18.06.1914 (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, em 25.06.1914 (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, em 07.07.1914 (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, em 10.07.1914 (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, em 17.08.1914 (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, em 30.08.1914 (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, em 22.11.1914 (Santa Clara)

Para W. A. Spicer, em 17.12.1914 (Santa Clara)

1917

T. E. Bowen para Allen, em 02.09.1917

Para W. A. Spicer, em 20.07.1917 (Columbia, South Carolina)

W. A. Spicer para Allen, em 24.07.1917

Para W. A. Spicer, em 31.08.1917 (Columbia)

W. A. Spicer para Allen, em 09.09.1917

W. A. Spicer para Allen, em 08.10.1917

W. A. Spicer para Allen, em 27.12.1917

W. A. Spicer para Allen, em 10.01.1917

1918

W. A. Spicer para Allen, em 10.03.1918

J. L. Shaw para Allen, em 18.08.1918

Para J. L. Shaw, em 22.08.1918 (Nashville, Tennessee)

Para W. A. Spicer, em 12.10.1918 (Nashville)

J. L. Shaw para Allen, em 23.10.1918

1919

Para A. G. Daniells, em 26.03.1919 (Nashville)

Secretário de Daniells para Allen, em 02.04.1919

Para J. L. Shaw, em 16.04.1919 (Nashville)

Para J. L. Shaw, em 23.04.1919 (Nashville)

Para W. A. Spicer, em 13.05.1919 (Nashville)

Conferência Geral para Allen, em 07.10.1919

Para J. L. Shaw, em 10.09.1919 (Nashville)

Para W. A. Spicer, em 26.10.1919 (Nashville)

J. L. Shaw para Allen, em 06.11.1919

W. A. Spicer para Allen, em 11.11.1919

1920

Para W. A. Spicer, em 04.01.1920 (Nashville)

W. A. Spicer para Allen, em 12.03.1920

Para W. A. Spicer, em 08.02.1920 (Nashville)

Para W. A. Spicer, em 15.04.1920 (Nashville)

W. A. Spicer para Allen, em 09.04.1920

Para W. A. Spicer, em 19.04.1920 (Nashville)

T. E. Bowen para Allen, em 21.04.1920

W. A. Spicer para Allen, em 26.04.1920

Para W. A. Spicer, em 29.04.1920 (Nashville)

W. A. Spicer para Allen, em 11.03.1920

Para W. A. Spicer, em 13.05.1920 (Nashville)

W. A. Spicer para Allen, em 17.05.1920

W. A. Spicer para Allen, em 28.05.1920

Para W. A. Spicer, em 24.05.1920 (Nashville)

W. A. Spicer para Allen, em 13.06.1920

Para W. A. Spicer, em 21.06.1920 (Nashville)

Para W. A. Spicer, em 18.07.1920 (Nashville)

Para W. A. Spicer, em 25.08.1920 (Nashville)

Para W. A. Spicer, em 08.09.1920 (Guadalajara, México)

1921

Para W. A. Spicer, em 04.01.1921 (Tehuantepec, México)

Para J. L. Shaw, em 31.01.1921 (Tehuantepec)

J. L. Shaw para Allen, em 15.02.1921

Para J. L. Shaw, em 29.05.1921 (Tacubaya, México)

J. L. Shaw para Allen, em 09.01.1921

Para J. L. Shaw, em 29.05.1921 (Tacubaya)

J. L. Shaw para Allen, em 09.06.1921

Para J. L. Shaw, em 19.06.1921 (Tacubaya)

Para J. L. Shaw, em 26.06.1921 (Tacubaya)

Para J. L. Shaw, em 03.08.1921 (Tacubaya)

Para J. L. Shaw, em 11.08.1921 (Tacubaya)

T E. Bowen para Allen, em 16.08.1921

Para J. L. Shaw, em 04.09.1921 (Tacubaya)

J. L. Shaw para Allen, em 16.09.1921

Para T.E. Bowen, em 09.11.1921 (Tacubaya)

J. L. Shaw para Allen, em 17.11.1921

Para J. L. Shaw, em 29.11.1921 (Tacubaya)

J. L. Shaw para Allen, em 22.12.1921

4) Ovid Elbert Davis

1909

Para T.E. Bowen, em 10.02.1909 (Georgetown, British Guiana)

“Statement of facts and conditions” (Georgetown)

Para “Mission Board”, em 30.08.1909 (Georgetown)

Para W. A. Spicer, em 19.10.1909 (Georgetown)

Para W. A. Spicer, em 28.12.1909 (Georgetown)

5) E. C. Boger:

1911

Para W. A. Spicer, em 05.09.1911 (Georgetown)

Para W. A. Spicer, em 18.09.1911 (Georgetown)

Para W. A. Spicer, em 03.10.1911 (Georgetown)

Para W. A. Spicer, em 18.10.1911 (Georgetown)

Para W. A. Spicer, em 15.12.1921 (Georgetown)

1912

Para T. E. Bowen, em 15.01.1912 (Georgetown)

Para T. E. Bowen, em 25.01.1912 (Georgetown)

Para T. E. Bowen, em 19.03.1912 (Georgetown)

Para T. E. Bowen, em 26.03.1912 (Georgetown)

Para T. E. Bowen, em 11.04.1912 (Georgetown)

Para T. E. Bowen, em 10.07.1912 (Georgetown)

1913

Para T. E. Bowen, em 04.01.1913 (Georgetown)

Para T. E. Bowen, em 12.02.1913 (Georgetown)

Para T. E. Bowen, em 26.02.1913 (Georgetown)

Para T. E. Bowen, em 03.08.1913 (Georgetown)

Para W. A. Spicer, em 06.10.1913 (Georgetown)

Para W. A. Spicer, em 22.10.1913 (Georgetown)

6) Carlyle B. Haynes:

1929

Para B. E. Beddoe, em 13.01.1929 (Buenos Aires)

Para A. W. Spicer, em 13.01.1929 (Buenos Aires)

Para A. W. Spicer, em 13.03.1929 (Lima)

7) O. Montgmorey:

1927

Para W. A. Spicer, em 03.02.1927 (Santo Amaro, Brasil)

Para W. A. Spicer, em 08.05.1927 (Lima)

8) N. P. Neilsen:

1927

Para W. A. Spicer, em 18.02.1927 (Sao Paulo, Brasil)

1928

Para W. A. Spicer, em 10.01.1929 (São Paulo)

Para W. A. Spicer, em 15.01.1929 (São Paulo)

“South Brazil News Notes”

Para W. A. Spicer, em 05.05.1929 (Sao Paulo)

1931

Para C. H. Watson, em 23.12.1930 (São Paulo)

C. H. Watson para Neilsen, em 07.01.1931

Para C. H. Watson, em 04.02.1931 (Buenos Aires)

Para C. H. Watson, em 01.03.1931 (Arica, Chile)

C. H. Watson para Neilsen, em 25.03.1931

C. H. Watson para Neilsen, em 31.03. 1931

Para C. H. Watson, em 21.04.1931 (São Paulo)

C. H. Watson para Neilsen, em 04.06.1931

Para C. H. Watson, em 18.05.1931 (Buenos Aires)

Para C. H. Watson, em 31.07.1931 (Buenos Aires)

Para C. H. Watson, em 13.11.1931 (Buenos Aires)

1932

Para C. H. Watson, em 03.02.1932 (Buenos Aires)

C. H. Watson para Neilsen, em 13.04.1932

Para W. E. Howell, em 29.01.1932 (Buenos Aires)

Para C. H. Watson, em 29.01.1932 (Buenos Aires)

C. H. Watson para Neilsen, em 17.04.1932

Para C. H. Watson, em 10.05.1932 (Buenos Aires)

W. E. Howell para Neilsen, em 24.05.1932
 Para C. H. Watson, em 28.04.1932 (Buenos Aires)
 Para C. H. Watson, em 26.05.1932 (Buenos Aires)
 Para a Conferência Geral, em 28.06.1932 (Buenos Aires)
 Para C. H. Watson, em 11.07.1932 (Buenos Aires)
 C. H. Watson para Neilsen, em 14.07.1932
 Para C. H. Watson, em 10.06.1932 (Buenos Aires)

Diários e Memoriais:

- Diário do missionário Ovid Elbert Davis sobre sua viagem ao Monte Roraima: março a junho de 1911. (15 páginas datilografadas) – Arquivo da Conferência Geral da IASD, Silver Spring, Maryland.
- Diário de Oliver Montgomery e W. H. Willians sobre uma viagem ao Mato Grosso e Amazonas em 1920, publicado na *Adventist Review and Sabbath Herald*, em março de 1961.
- Diário do missionário Alvin Nathan Allen sobre a Missão Indígena do Araguaia: março de 1927 a maio de 1930. (250 páginas datilografadas) - Arquivo da Conferência Geral da IASD, Silver Spring, Maryland.
- Diário de Niels Neilsen sobre sua viagem no Amazonas: junho a agosto de 1939. (60 páginas datilografadas). – Arquivo do *Adventist Heritage Center, Andrews University*, Berrien Springs, Michigan.
- Autobiografia não publicada de Hans Mayr (*Vamos al Amazonas*, 1960), fornecida gentilmente por Floyd Greenleaf.
- RENTFRO, Charles A. *Memórias do Colégio Adventista/Instituto Adventista de Ensino - 1927/1935*. Avon Park, Flórida, EUA: 1997. Mimeografado.

Publicações sobre as atividades adventistas no Peru:

- AMUNDSEN, Wesley. *In the Land of the Incas*. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1944.
- BULLON, Alejandro. *Él nos Amaba: la aventura misionera de Stahl entre los Campas*. Lima, Peru: Seminario Adventista Unión, 1976,
- FORD, Orley. *In the High Andes*. Nashville: Southern Publishing Association, 1932.

- HAYDEN, R. A. *From Football Field to Mission Field*. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1951.
- KALBERMATTER, Pedro. *Veinte Años como Misionero entre los Índios Del Peru*. Paraná: Editorial Nueva Impresora, 1950.
- LANTRY, Eileen. *Mamma Stahl and the Butterfly Girl*. Mountain View, California: Pacific Press Publishing Association, 1980.
- LARSEN, Bent Axel. *The Schoolhouse Burned Twice*. Mountain View, California, Pacific Press Publishing Association, 1968.
- _____. *Anna and Bent*. Mountain View, California, Pacific Press Publishing Association, 1979.
- _____. *Tough Times and Tender Hearts*. Boise, ID: Pacific Press Publishing Association, 1985.
- RIZZO, Kay D. *Determined to Love: The story of Ferdinand and Ana Stahl*. Boise, ID: Pacific Press Publishing Association, 1988.
- STAHL, Fernando A. *In the land of the Incas*. Mountain View, California: Pacific Press Publishing Association, 1920.
- _____. *In the Amazon Jungles*. Mountain View, California: Pacific Press Publishing Association, 1932.
- WESTPHAL, Bárbara. *A Bride on the Amazon*. Washington D. C. : Review and Herald Publishing Association, 1948.
- _____. *These Fords Still Run*. Mountain View, California: Pacific Press Publishing Association, 1968.
- _____. *Aventuras nos Andes e Amazonas*. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1978.
- _____. *Un hombre llamado Pedro: aventuras misioneras de um pionero*. Buenos Aires, Argentina, Asociación Casa Editora Sudamericana, 2004.
- WILCOX, E. H. *In Perils Oft*. Nashville: Southern Publishing Association, 1962.

Publicações sobre as atividades adventistas na região do Monte Roraima:

- COTT, Betty. *Trailing the Davis Indians*. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1936.

_____. *Destination - Green Hell*. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1972.

_____. *Jewels from Green Hell: Stories of the Davis Indians of British Guiana*. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1969.

- LANTRY, Eileen. *Jungle Adventurer*. Boise, ID: Pacific Press Publishing Association, 1987.

- PIERSON, Robert H. *Paddles over the Kamarang: the story of the Davis Indians*. Mountain View, California: Pacific Press Publishing Association, 1953.

Publicações sobre missionários adventistas na Amazônia:

- DAY, Dan. *Burning Hope: Hans Mayr*. Boise, ID: Pacific Press Publishing Association, 1987.

- HALLIWELL, Léo. *Light Bear to the Amazon*. Nashville: Southern Publishing Association, 1945.

_____. *Light in the Jungle*. Mountain View, California: Pacific Press Publishing Association, 1959.

- ODOM, Martha Montgomery. *The Making of a Missionary: Oliver Montgomery*. Washington D. C. : Review and Herald Publishing Association, 1968.

- OLIVER, Katie Tonn. *Lightbearer to the Amazon*. Boise, ID: Pacific Press Publishing Association, 1987.

- STREITHORST, Olga. *Leo Halliwell na Amazônia*. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1979.

- STREITHORST, Walter. *Minha vida na Amazônia*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1993.

- WESTPHAL, Bárbara. *John, the Intrepid: Missionary on three Continents*. Washington D. C. : Review and Herald Publishing Association, 1968.

Publicações com dados sobre a missão adventista no Araguaia:

- GREENLEAF, Floyd. *A different Kind of Bandeirante*. In: SECOLAS Annals, Volume XVIII, March 1987, History Department, Georgia Southern College, Statesboro, Georgia.

- LEITZKE, Frieda Mückenberger. *Nas Mãos de Deus*. Washington, DC: Signature Books, 1999.
- PINHEIRO, Paulo. *Missão Carajás*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1994.
- WILCOX, E. H. *In Perils Oft*. Nashville: Southern Publishing Association, 1962.

Relatórios:

- MELLO, Manuel Silvino Bandeira de. Relatórios e comunicações do encarregado do Posto Redenção Indígena (atual Santa Isabel) ao Tenente-Coronel Alencarliense Fernandes da Costa, encarregado do Serviço de Proteção aos Índios no Estado de Goyás (Microfilmes). Rio de Janeiro. Centro de Documentação Etnológica do Museu do Índio (FUNAI). 1927-1931.
- STATISTICAL REPORT (relatórios dos gastos anuais da Igreja), nas décadas de 20 e 30.
- TORAL, André Amaral de. RELATÓRIO de Identificação e Delimitação da TI Cacique Fontoura. Portaria FUNAI nº 594 de 18/07/2001 e nº 670 de 14/08/2001 destinada ao grupo indígena Karajá. 2002.

Artigos em Jornais:

- Artigo no jornal Diário Nacional, de 11/02/1928.
- Artigo no Jornal O Democrata, de 23/03/1929.
- Artigo no Jornal O Democrata, de 12/04/1930.
- Artigo no Jornal O Democrata, de 24/05/1930.
- Artigo no Jornal O Democrata, de 31/05/1930.
- Artigo do Jornal Informação Goiana, de 06/1930.
- Artigo no jornal Diário de São Paulo, de 14/07/1931.
- Artigo no jornal *Washington Post*, de 06/09/1911.

Periódicos adventistas:

- *Adventist Review and Sabbath Herald (Review and Herald)*. 1850-1982
- *Home Missionary*. 1889-1897
- *South American Bulletin*. 1925-1965
- Revista Trimensal. 1906-1907.
- Revista Mensal. 1908-1929

- Revista Adventista. 1930-2006
- Informativo Mundial das Missões. 1928.

Diversos:

- AMUNDSEN, Wesley. *The Advent Message in Inter-America*. Takoma Park, Md.: Review and Herald Publishing Association, 1947.
- AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Anuario histórico, geographico e descriptivo do estado de Goyaz para 1910*. Brasília, SPHAN/8ª DR, 1987.
- BALDUS, Herbert. *Ensaio de etnologia brasileira*, São Paulo, Editora Nacional, Biblioteca Pedagógica Brasileira, 1937.
- _____. *Mitologia Karajá e Tereno*. In: *Ensaio de etnologia brasileira*. 2ª. ed. São Paulo : Ed. Nacional ; Brasília : INL, 1979. p. 108-59. (Brasiliana, 101)
- _____. *A mudança de cultura entre os índios do Brasil*. In: *Ensaio de etnologia brasileira*. 2ª. ed. São Paulo : Ed. Nacional ; Brasília : INL, 1979. p. 160-86. (Brasiliana, 101)
- _____. *Tribos da bacia do Araguaia e o Serviço de Proteção aos índios*. In: *Revista do Museu Paulista*, São Paulo: Museu Paulista, v. 2, n.s., p. 137-68, 1948.
- BANDEIRA DE MELLO, Darcy Silvino. *Entre índios e revoluções*. São Paulo: Editora Soma, 1980.
- COOK, William Azel. *Through the Wildernesses of Brazil by Horse, Canoe and Float*. New York, American Tract Society, 1909.
- COMMITTEE ON COOPERATION IN LATIN AMERICA (ed.). *Christian Work in South America; official report of the Congress on Christian work in South America at Montevideo, Uruguay, April 1925*. New York: Fleming H. Revell, 1925.
- CRAMPTON, Henry E. *Kaieteur and Roraima: The Great Falls and the Great Mountain of the Guianas*. In: *The National Geographic Magazine*. Washington, DC, 1920, p. 227-244.
- EHRENREICH, Paul. *Contribuições para a etnologia do Brasil*. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo: Museu Paulista, v. 2, n.s., p. 7-135, 1948.
- FALLAISE, Rayliane de la. *Karajá...Kou!: Trois ans chez les indiens du Brezil*. Paris: PLON, 1938.

- KOCH-GRUNBERG, Theodor. *Del Roraima ao Orinoco*. 3 vols. Caracas: Ediciones Del Banco Central de Venezuela. (1917-1928) 1979-1982.
- MACINTYRE, Archie. *Descendo o Araguaia*. (Tradução de Thomas Macintyre), Contagem: AME Menor, 2000.
- MAGALHÃES, Couto de. *Viagem ao Araguaia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.
- _____. *Diário Íntimo (1880-81)*. org. Maria Helena P. T. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MANUAL DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2002.
- NEUFELD, Don F. (Ed.) *Seventh-day Adventist Encyclopedia*. Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, v.10 e v.11, 1996.
- RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Índios do Brasil: Cabeceiras do Xingu, Rio Araguaia e Oiapoque*. Vol. II. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/CNPI, 1953.
- SILVA, Hermano Ribeiro. *Nos sertões do Araguaia*. São Paulo: Saraiva, 1948.
- SPICER, W. A. *The Hand that Intervenes*. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1918.
- TATE, G. H. H. *Through Brazil to the Summit of Mount Roraima*. In: The National Geographic Magazine. Washington, DC, 1930, p. 585-605
- TOURNIER, O. P. *Lá Longe, no Araguaia*. Prelazia Dominicana de Conceição do Araguaia, 1942.
- WESTPHAL, Francisco H. *Pionero en Sudamerica*. Entre Rios, Argentina: Universidade Adventista del Plata, 1997.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Stela Azevedo de. *Aleluia: o banco de luz*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - IFCH, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1995.
- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.) *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ALBÓ, Xavier (org.). *Raíces de América: El Mundo Aymara*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- _____. *Experiência Religiosa Aymara*. In: MARZAL, Manuel. (org.) *O Rosto Índio de Deus*. São Paulo: Vozes, 1989.
- ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo Tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial, 2005.
- ALMEIDA, Ronaldo Romulo Machado. *Traduções do Fundamentalismo Evangélico*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo: 2002.
- _____. *Traduções do Fundamentalismo Evangélico*. In: WRIGHT, Robin Michel (org.). *Transformando os Deuses (Volume II): Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.
- ALOMIA, Merling. *Breve Historia de la Educacion Adventista en El Peru (1898-1996)*. Lima, Peru: Editorial Imprenta Unión de la Unviersidad Peruana Unión, 1996.
- ALVES, Ronaldo Cardoso. *Representações Sociais e a Construção da Consciência Histórica*. Dissertação (Mestrado em Educação) – FE, Universidade de São Paulo, 2006.
- ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Editora Ática, 1982.
- AMORIN, Nadia Fernanda Maia de. *Os Mórmons em Alagoas: Religião e Relações Raciais*. São Paulo: FFLCH/USP, CER, 1986.
- AMOROSO, Marta Rosa. *Catequese e Evasão: Etnografia do Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, 1998.
- ANDERSON, Godfrey Tryggve. *Spicer: leader with the common touch*. Hagerstown Maryland: Review and Herald Publishing Association, 1983.

_____. *Sectarianism and Organization, 1846-1864*. In: LAND, Gary. (Ed.) *Adventism in America*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986.

- ANDRELLLO, Geraldo. *Os Taurepáng: migrações e profetismo no século XX*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - IFCH, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

_____. *Profetas e Pregadores: a conversão Taurepáng à religião do Sétimo Dia*. In: WRIGHT, Robin Michel (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

- ARAÚJO, Melvina Afra Mendes de. *Do Corpo à Alma: Missionários da Consolata e Índios Macuxi em Roraima*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, 2003.

- ARIZA, Juan Fonseca. *Misioneros y Civilizadores: Protestantismo y Modernización en el Perú (1915-1930)*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2002.

- ARMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus: o Fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- ARTHUR, David T. *Joshua V. Himes and the Cause of Adventism*. In: BUTLER, Jonathan M. NUMBERS, Ronald L. *The Disappointed: Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1993.

- AUDRIN, José M. *Entre Sertanejos e Índios do Norte*. Rio de Janeiro: Livraria Agil Editora, 1947.

- AURELLI, Willy. *Expedição à Serra do Roncador*. São Paulo: Editora Universitária, 3ª ed., 1943.

_____. *Biu Marrandu: os donos das chuvas*. São Paulo: Edições Leia, 1963.

- AZEVEDO, Roberto César. *Voz da Profecia e Conversão no Estado de São Paulo*. Dissertação (Comunicação) – ECA, Universidade de São Paulo, 1977.

- BESSONE, T. M. T.; QUEIROZ, T. A. (orgs.) *América Latina: Imagens, Imaginação e Imaginário*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1997.

- BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina, volume IV: de 1870 a 1930*. São Paulo: EDUSP, 2001.

- BAERG, John. *Brazil: where the action is*. USA, Review and Herald Publishing Association, 1969.

- BAKER, Delbert W. (ed). *Make us One*. Boise, Idaho: Pacific Press Publishing Association, 1995.
- BARBOSA, Wellington Vedovello. *A Obra Assistencial Adventista no Brasil: Breve História*. Monografia (Graduação em Teologia) – Centro Universitário Adventista de São Paulo, SP, Engenheiro Coelho, 2004.
- BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y Modernidad Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- BELLOTTI, Karina Kosicki. *A Mídia Presbiteriana no Brasil: Luz para o Caminho e Editora Cultura Cristã (1976-2001)*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2005.
- BENCOSTTA, Marcus Levy Albino – *Ide por todo o mundo: a província de São Paulo como campo de missão presbiteriana 1869 – 1892*. Campinas: Área de publicações CMU/UNICAMP, 1996.
- BERG, Hans van den. *La Tierra no da así no más: los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Amsterdam, Paies Bajos: CEDLA, 1989.
- BETHELL, Leslie (org.) *História da América Latina: de 1870 a 1920*. v. IV. São Paulo: EDUSP; Imprensa Oficial do Estado; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2001.
- BIGIO, Elias dos Santos. *Cândido Rondon: A Integração Nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- BLANCO, Manuel Jesús Romero. *Catequese Indígena e Integración Nacional en el Araguaia*. Dissertação (Mestrado em Teologia Dogmática) - Departamento de História da Igreja, Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 1998.
- BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- BODLEY, John H. *A Transformative Movement among the Campa of Eastern Peru*. *Anthropos* 67, Friburgo, 1972, p. 220-228.
- BONILLA JACOBS, L. O. *Reproduzindo-se no Mundo dos Brancos: Estrutura Karajá em Porto Txuiri*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.
- BORGES, Durval Rosa. *Rio Araguaia, corpo e alma*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- BORGES, Michelson. *A chegada do adventismo ao Brasil*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica*. In: FERREIRA, M e AMADO, J. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 185.
- BOURRICAUD, François. *Changements a Puno*. Paris: Institut des Hautes Études de L'Amérique Latine, 1962.
- BOYER, Paul. *When Time Shall Be no More: Prophecy Belief in Modern American Culture*. (Cambridge, Mass., e Londres, 1992).
- BRAND, Leonard; MCMAHON, Don S. *The Prophet and Her Critics: a striking new analysis refutes the charges that Ellen G. White "borrowed" the health message*. Nampa, Idaho: Pacific Press Publishing Association, 2005.
- BRANSON, Roy. *Adventism's Rainbow Coalition*. In: BAKER, Delbert W. (ed). *Make us One*. Boise, Idaho: Pacific Press Publishing Association, 1995.
- BRUINSMA, Reinder. *Seventh-day Adventist attitudes toward Roman Catholicism 1944-1965*. Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1994.
- BUENO, Marielys Siqueira. *Macaúba: uma aldeia Karajá em contato com a civilização*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1975.
- _____. *A Mulher Karajá de Macaúba*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987.
- BUTLER, Jonathan M. NUMBERS, Ronald L. *The Disappointed: Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1993.
- BUTT COLSON, A. *The Birth of a Religion*. *Journal of the Royal Anthropological Insitute*, 90 (1): 66-106. 1960.
- _____. *Routes of Knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of Guiana Highlands: Kapon and Pemom*. *Antropologica*, 29-62: 73-124, 1985.
- CAIADO, Leolídio di Ramos. *Expedição Sertaneja Araguaia-Xingú (1945)*. São Paulo: Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais LTDA, 1952.
- CAMARGO, Cândido Procópio F. de. *Católicos, Protestante, Espíritas*. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.

- CAPIBERIBE, Artionka Manuela Góes. *Os Palikur e o Cristianismo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – IFCH, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- _____. *Os Palikur e o Cristianismo: A Construção de uma Religiosidade*. In: WRIGHT, Robin Michel (org.). *Transformando os Deuses (Volume II): Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (org.). *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- _____. *O mundo como representação*. Estudos Avançados, 11 (5), São Paulo, 1991.
- CHAUL, Nars Fayad. *A construção de Goiânia e a transferência da capital*. Dissertação (Mestrado em História) - ICHL, Universidade Federal de Goiás, 1984.
- _____. *Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade*. Goiânia: Ed. UFG, 2002.
- CHAUL, Nars Fayad; RIBEIRO, Paulo R. (orgs). *Goiás: Identidade, Paisagem, Tradição*. Goiânia: Ed. UCG, 2001.
- COLBACCHINI, Antonio. *À Luz do Cruzeiro do Sul*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1939.
- CONTRERAS, Carlos. CUETO, Marcos. *Historia del Perú Contemporáneo: desde las luchas por la Independencia hasta el presente*. Lima: IEP, 2004.
- CORDEIRO, Enio. *Política Indigenista Brasileira e a Promoção Internacional dos Direitos das Populações Indígenas*. Brasília: Instituto Rio Branco; Fundação Alexandre Gusmão; Centro de Estudos Estratégicos, 1999.
- COSTA, Maria Heloisa Fénelon. *A arte e o artista na sociedade Karajá*. Brasília: Funai, 1978.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução*. Mana 4(1) 7-22, 1998.

- DAHER, Andréa. *A conversão do gentio ou a educação como constância*. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia (orgs.). *Brasil 500 anos: Tópicos em História da Educação*. São Paulo: Edusp, 2001.
- DAMSTEEGT, P.G. *Foundations of the Seventh-day Adventist message and mission*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1977.
- DICK, Everett. *William Miller and the Advent Crisis, 1831-1844*. Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1994.
- _____. *The Millerite Movement, 1830-1845*. In: LAND, Gary. (Ed.) *Adventism in America*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986.
- DOAN, Ruth Alden. *Millerism and Evangelical Culture*. In: BUTLER, Jonathan M. NUMBERS, Ronald L. *The Disappointed: Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1993.
- DOLES, Dalísia Elisabeth Martins. *As Comunicações Fluviais pelo Tocantins e Araguaia no século XIX*. Tese (Doutorado em História) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1972.
- DOSSE, François. *A História*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- _____. *A História em Migalhas: Dos Annales à Nova História*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- _____. *História e Ciências Sociais*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1966
- DOUGLASS, Herbert. *Mensageira do Senhor: o Ministério Profético de Ellen G. White*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2001.
- DYBDAHL, Jon L.(Ed.) *Adventist Mission in the 21st century - the joys and challenges of presenting Jesus to a diverse world*. Hagerstown, Maryland: Review and Herald Publishing Association, 1999.
- FERNANDES, Ruben Cesar. *Um exército de anjos: as razões da Missão Novas Tribos*. In *Religião e Sociedade*, n. 6, Tempo e Presença, Rio de Janeiro, 1980.
- FERNANDÉZ, Eduardo. BROWN, Michael F. *Guerra de Sombras: La Lucha por la Utopía en la Amazonia Peruana*. Buenos Aires, Argentina: CAEA-CONICET, 2001.
- FLEMING, Peter. *Uma aventura no Brasil*. São Paulo: Marco Zero, 1996.
- FRANK, Erwin H. *A construção do espaço étnico roraimense, ou: os Taurepang existem mesmo?* *Rev. Antropologia*, 2002, vol. 45, n. 2, p. 287-310.

- FREITAS, Lena Castello Branco Ferreira de (orga.). *Saúde e Doenças em Goiás: a medicina possível: uma contribuição para a História da Medicina em Goiás*. Goiânia: Ed. Da UFG, 1999.
- GAGLIARDI, José Mauro. *O indígena e a República*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- GALLAIS, Estevão M. *Uma Catequese entre os Índios do Araguaia*. Salvador: Progresso Editora, 1954.
- GALLOIS, Dominique; GRUPIONI, Luis Donisete. *O Índio na Missão Novas Tribos*. In: WRIGHT, Robin Michel (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.
- GALETTI, Lylia da Silva Guedes. *Nos confins da civilização: sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato Grosso*. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- GAMBINI, Roberto. *Espelho Índio: a formação da alma brasileira*. São Paulo: Axis Mundi: Terceiro Nome, 2000.
- GARCIA, Ledonias Franco. *Goyaz: uma Província do Sertão: entre o signo da unidade nacional e a força do isolamento*. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara., 1989.
- GNUTZMANN, João. *Missão África & Amazônia*. Rio de Janeiro: Golden Star Publicadora Ltda, 1975.
- GONDIM, Neide. *A Invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.
- GRAYBILL, Ronald. D. *The Abolitionist-Millerite Connection*. In: BUTLER, Jonathan M. NUMBERS, Ronald L. *The Disappointed: Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1993.
- GREENLEAF, Floyd. *The Seventh-Day Church in Latin America and the Caribbean. Let the earth hear his voice*. V. 1 Berrien Springs Michigan: Andrews University Press, 1992.
- _____. *The Seventh-Day Church in Latin America and the Caribbean. Bear the news to every land*. V. 2. Berrien Springs Michigan: Andrews University Press, 1992.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

- HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a Representação do Outro*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1999.
- HEFNER, R. W. *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological perspectives on a great transformation*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- HOSOKAWA, Elder. *Da Colina, Rumo ao Mar - Colégio Adventista Brasileiro em Santo Amaro - 1915-1947*. Dissertação (Mestrado em História Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, 2001.
- HOWARD, Catherine V. *A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai*. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.) *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- JODELET, Denise. *As Representações Sociais*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- JOFRÉ, Rosa Del Carmem. *La Mision Metodista y La Educacion en Peru, 1889-1930*. *America Indígena*, n. 3, Vol. XLI, 1981.
- JOHNSON, Paul. *Bebida e abstinência na América no século XIX: comentários sobre a literatura recente*. In: FERNANDES, Rubem César. e DAMATTA, Roberto. *Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- JOSA, Canon F. P. Luigi. *British Guiana or Demerara*. In: *Protestant Missions in South America*. New York, Student Volunteer Movement for Foreign Mission, 1907.
- JUDD, Wayne R. *William Miller: Disappointed Prophet*. In: BUTLER, Jonathan M. NUMBERS, Ronald L. *The Disappointed: Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1993.
- JULIA, Dominique. *A Religião: História Religiosa*. In: Le Goff, Jacques; Nora, Pierre. *História: Novas Abordagens*. 3ª edição, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988.
- KAPFHAMMER, Wolfgang. *De “Sateré Puro” (Sateré Sese) ao “Novo Sateré” (Sateré Pakup): Mitopraxis no Movimento Evangélico entre os Sateré-Mawé*. In: WRIGHT, Robin Michel (org.). *Transformando os Deuses (Volume II): Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

- KNIGHT, George R. *Millennial Fever and the End of the World*. Boise Idaho: Pacific Press Publishing Association, 1993.
- _____. *Breve História dos adventistas do Sétimo Dia*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000.
- _____. *Organizing to beat the devil: the development of Adventist Church structure*. Hagerstown Maryland: Review and Herald Publishing Association, 2001.
- _____. *A Dinâmica da Expansão Educacional – Uma Lição da História Adventista*. In: TIMM, Alberto R. (org.) *A Educação Adventista no Brasil*. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2004.
- _____. *Em Busca da Identidade*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.
- KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- LAND, Gary. (Ed.) *Adventism in America*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986.
- _____. *Teaching History: a Seventh-Day Adventist Approach*. Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 2000.
- _____. *Shaping the Modern Church, 1906-1930*. In: LAND, Gary. (Ed.) *Adventism in America*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: Conceito Antropológico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2002.
- _____. *As Religiões Indígenas: o caso tupi-guarani*. In: In: Revista USP, São Paulo, n. 67, setembro/novembro, 2005.
- LARAIA, Roque de Barros; MATTA, Roberto da. *Índios e Castanheiros: a empresa extrativa e os índios do Médio Tocantins*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.
- LESSA, Rubens. *Casa Publicadora Brasileira 100 anos*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000.
- LIDÓRIO, Ronaldo. *Indígenas do Brasil: Avaliando a Missão da Igreja*. Viçosa, MG: Ultimato, 2005.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um Grande Cerco de Paz: Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

- _____. *O governo dos índios sob a gestão do SPI*. In: Carneiro da Cunha, Manuela (orga.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 155-174.
- LIMA, Delcio Monteiro de. *Os Demônios descem do Norte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1989.
 - LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *O Desencanto do Oeste*. Goiânia: Ed. da UCG, 2001.
 - LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *Hetohoky: um rito Karajá*. Goiânia: Ed. Da UCG, 1994.
 - LIMBERTI, Rita de Cássia Aparecida Pacheco. *A Imagem do Índio: Discursos e Representações*. Tese (Doutorado em Semiótica e Linguística Geral), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
 - LYNCH, John. *A Igreja Católica na América Latina: 1830-1930*. In: BETHELL, Leslie (org.) *História da América Latina: de 1870 a 1920*. v. IV. São Paulo: EDUSP; Imprensa Oficial do Estado; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2001.
 - MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. *A sensualidade como caminho: notas sobre diários e viagens*. In: Revista USP, São Paulo, 58: 134 a 147, junho/agosto 2003.
 - MACIEL, Laura Antunes. *A Nação por um Fio: caminhos, práticas e imagens da "Comissão Rondon"*. São Paulo: EDUC, 1998.
 - MAR, José Matos. (org.) *El Índio y el Poder em el Peru*. Lima, Peru, Francisco Moncloa Editores, 1970.
 - MARTINELLI, Mário. *Desenvolvimento da Colportagem com Efetivos no Brasil*. In: TIMM, Alberto R. (org.) *A Colportagem Adventista no Brasil: Uma Breve História*. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2000
 - MARTINS JÚNIOR, Carlos. *Apontamentos para uma leitura de Rondon e da Comissão de Linhas Telegráficas. Estratégias de Mato Grosso ao Amazonas*. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
 - MARZAL, Manuel. *A Religião Quéchua Sul-Americana Peruana*. In: MARZAL, Manuel. (org.) *O Rosto Índio de Deus*. São Paulo: Vozes, 1989.
 - MATOS, Jonas S. Arrais. *Memória e História do Trabalho Missionário Adventista no Brasil*. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1993.

- MATTOS, Izabel Missagia de. *Civilização e Revolta: os Botocudos e a Catequese na Província de Minas*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- MAZOLENI, Gilberto. *O Planeta Cultural: para uma Antropologia Histórica*. São Paulo: Edusp, 1992.
- MELO, Jonas Israel de Souza. *O Rio Araguaia: povoamento e mudanças na paisagem (1513-1967)*. Dissertação (Mestrado em História das Sociedades Agrárias), - ICHL, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2000.
- MENDONÇA, Antônio G. *O Celeste Porvir. A Inserção do Protestantismo no Brasil*. São Bernardo do Campo: Editora IMS, 1985.
- _____. *Ciências da Religião: de que mesmo estamos falando?* In: *Ciências da Religião: História e Sociedade*, ano 2, nº 2, São Paulo: Editora Mackenzie, 2004.
- _____. & VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.
- MENDOZA, Carlos Alberto Casas. *Nos Olhos do Outro: Nacionalismo, Agências Indigenistas, Educação e Desenvolvimento, Brasil-México (1940-1970)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – IFCH, Unicamp, 2005.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. (org.) *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros: acervo das capitais*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo/ FAPESP, 1994.
- _____. *Armas e Armadilhas*. In: NOVAES, Adauto. *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- _____. (org.) *Entre o Mito e a História: o V Centenário da Descoberta da América*. Vozes, Petrópolis, 1996.
- _____. *Religiões e Dilemas da Sociedade Brasileira*. In: MICELI, Sergio (org.). *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995): Antropologia*. 2. ed., São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999, p. 327-367.

- MORGAN, David. *Protestants and Pictures: Religion, Visual Culture, and the Age of American Mass Production*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999.
- MORGAN, Douglas. *Adventism and the American Republic: the public involvement of a major apocalyptic movement*. Knoxville, The University of Tennessee Press, 2001.
- MOSCOVICI, Serge. *Representações Sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- MOURA, Noemia dos S. Pereira. *UNIEDAS: o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1972-1993)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dourados, 2001.
- MUIR, Wellesley. *O homem que saltava das nuvens*. São Paulo, Tatuí, Casa Publicadora Brasileira, 2002.
- NEIVA, Antônio Theodoro da Silva. *Introdução à Antropologia Goiana*. Goiânia: Editora O Popular, 1986.
- NEPOMUCENO, Maria de Araújo. *A Informação Goyana: seus intelectuais, a história e a política em Goiás (1917 – 1935)*. Tese (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1998.
- NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. In: *Projeto História*. São Paulo: Brasil, 1993.
- NOVAES, Adauto. *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de Espelhos: Imagens da Representação de Si através dos Outros*. São Paulo: Edusp, 1993.
- _____. *A épica salvacionista e as artimanhas da resistência: as Missões Salesianas e os Bororo de Mato Grosso*. In: WRIGHT, Robin Michel (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.
- NUMBERS, Ronald L. *Prophetess of Health: Ellen G. White and the Origins of Seventh-day Adventist Health Reform*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1992.
- _____. *The Creationists*. New York, Alfred Knopf, 1992.
- NUNES, Luiz. *Crises na Igreja Apostólica e na Igreja Adventista do Sétimo Dia*. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 1999.

- OLIVEIRA, Haroldo Cândido de. *Índios e Sertanejos do Araguaia: Diário de Viagem*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1948.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Editora Marco Zero, 1987.
- OLIVEIRA FILHO, José Jeremias. *A obra e a mensagem: Representações simbólicas e organização burocrática na Igreja Adventista do Sétimo Dia*. Tese (Doutorado em Sociologia) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1972.
- _____. *Formação histórica do movimento adventista*. *Estud. Av.*, Dec. 2004, vol.18, no.52, p.157-179.
- OLIVEIRA, Lygia de. *Na Trilha dos Pioneiros*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1990.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. *A Linguagem e seu Funcionamento: as formas do discurso*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Terra à Vista – Discurso do Confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez, 1990.
- _____. *Discurso e Leitura*. 3. ed., São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1996. (Coleção Passando a Limpo).
- PACHECO, Sandra S. Q. de M. *Alimentação e religião: a influência da orientação religiosa na formação de hábitos alimentares de adventistas do Sétimo Dia*. 2001. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001.
- PALACÍN, Luís e MORAES, Maria Augusta de Sant’Anna. *História de Goiás*. Goiânia: Ed. Da UCG, 1994.
- PASSADOR, Luiz Henrique. *Herbert Baldus e a Antropologia no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – IFCH, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.
- PAULA, José Maria de. *Terras dos Índios*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura; Serviço de Proteção aos Índios, 1944.
- PEREIRA, Edegard Silva. *Governo Eclesiástico: a burocracia representativa da Igreja Adventista do Sétimo Dia*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1998.

- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- PEVERINI, Héctor J. *En las Huellas de la Providencia*. Buenos Aires: Casa Editora Sudamericana, 1988.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. *Sociologia da Religião – área impuramente acadêmica*. In: MICELI, Sergio (org.). *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995): Sociologia*. 2. ed., São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.
- PIETSCHMANN, Horst. *Vision del Indio e Historia Latinoamericana*. In: *La imagen del indio en la Europa moderna*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1990.
- POLLARD, Leslie N. (ed.) *Embracing Diversity: how to understand and reach people of all cultures*. Hagerstown, Review and Herald Publishing Association, 2000.
- POMPA, Cristina. *Religião como Tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.
- POSERN-ZIELINSKI, Aleksander. *Religious ferment among the Indians of British Guiana at the turn of the 19th century*. (s/d) – Texto fornecido por Trevor Delafiel, sem referências completas.
- POULAT, E. *Compreensão histórica da Igreja e compreensão eclesiástica da História*. Concilium, n. 67, p. 811-24, 1971.
- PRATT, Mary Louise. *Olhos do Império. Relatos de viagem e transculturação*. Bauru: São Paulo: EDUSC, 1999.
- PRESTES FILHO, Ubirajara de Farias. *A Imagem do Índio no Centro-Oeste: representações de missionários adventistas na década de 1920*. Revista Territórios e Fronteiras – Prog. de Pós-Grad. em História – UFMT – V.6 - N.1 – Jan./Jun. 2005.
- QUEIROZ, Renato da Silva. *A Caminho do Paraíso: o Surto Messiânico-Milenarista do Catulé*. São Paulo: FFLCH/USP, CER, 1995.
- QUEIROZ, Ruben Caixeta de. *A Saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai*. In: WRIGHT, Robin Michel (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização: A Representação do Índio, de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

- REA, Walter. *The White Lie*. Turlock, CA: M & R Publications, 1982.
- REID, George W. *A Sound of Trumpets: Americans, Adventists, and Health Reform*. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1982.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie. *História Kampa, Memória Ashaninca*. In: CUNHA, Manuela C. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002
- RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e Cultura Brasileira*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981.
- _____. *Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)*. São Paulo: O Semeador, 1991.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RIBEIRO, Myrtes A. D. *Ellen White e a saúde na Cosmovisão Adventista*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2006.
- RIVERA, Paulo Barrera. *Tradição, Transmissão e Emoção Religiosa: Sociologia do Protestantismo na América Latina*. São Paulo, Olho d'Água, 2001.
- _____. *Religião e Tradição a partir da Sociologia da Memória de Maurice Halbwachs*. In: Numen: revista de Estudos de Sociologia da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora, v. 3, n. 1 (1º sem. 2000), Juiz de Fora, Editora UFJF, 2000.
- _____. *A Reinvenção de uma tradição no Protestantismo Brasileiro: A Igreja Evangélica Brasileira entre a Bíblia e a Palavra de Deus*. In: Revista USP, São Paulo, n. 67, setembro/novembro, 2005.
- ROCHA, Leandro Mendes. *A Política Indigenista no Brasil: 1930-1967*. Goiânia: Ed. UFG, 2003.
- ROCHA, Wagner Neves. *O sábado e o tempo: análise de alguns aspectos simbólicos relativos à guarda do sábado na Igreja Adventista do Sétimo Dia.*, Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1972.
- RODOR, Amin A., TIMM, Alberto R., DORNELES, Vanderlei. (eds.) *O Futuro: A Visão Adventista dos Últimos Acontecimentos*. Artigos Teológicos apresentados no V Simpósio Bíblico-Teológico Sul-Americano em homenagem a Hans K. LaRondelle – Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2004.

- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *O povo do Meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da ilha do Bananal*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 1993.
- ROWE, David. L. *Millerites: A Shadow Portrait*. In: BUTLER, Jonathan M. NUMBERS, Ronald L. *The Disappointed: Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1993.
- SAÉZ, Oscar Calavia. *Os “Homens sem Deus” e o Cristianismo: para um estudo dos fracassos missionários*. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 20 (2), 1999.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- _____. *O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: Por que a cultura não é um objeto em via de extinção*. (Parte I e II). In: *Mana: Estudos de Antropologia Social*, vol. 3, n.1, abril e vol. 3, n. 2, outubro, 1997.
- _____. *Como pensam os “Nativos”: sobre o capitão Cook, por exemplo*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- SAID, Edward S. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SALCEDO, Juan Carlos La Serna. *Missiones adventistas como agentes de modernización y de articulación en la Selva Central Peruana. Un acercamiento al proyecto misional indígena del Perené (1920-1948)*. In: ORTMANN, Dorothea (compiladora). *Anuário de Ciências de la Religión: Las Religiones en el Perú de hoy*. Lima: UNMSM, Fondo Editorial, Concytec, 2004.
- SANTOS, Cesar Palma dos. *O Olhar de Padre Savino da Rimini – Entre os Selvagens do Araguaia*. Dissertação (Mestrado em Letras Modernas) - FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003
- SAVAGE-LANDOR, A. Henry. *Across Unknown South America*. New York: Hodder and Stoughton, 1913, Vol I.
- SCHANTZ, Borge. *The Development of Seventh-Day Adventist Missionary Thought: Contemporary Appraisal*. Tese (Doctor of Philosophy in Intercultural Studies) – Fuller Theological Seminary, 1983.

- SCHEROKI, Florival. *Uma análise da representação social do dízimo entre adventistas do sétimo dia: o sagrado e o profano na vida moderna*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Departamento de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- SCHIEL, Helena Moreira. *Etnicidade ou Lógica Cultural? Os Karajá de Buridina e a cidade de Aruanã*. Monografia (Graduação em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2002.
- _____. *O Vermelho, o Negro e o Branco: Modos de Classificação entre os Karajá do Brasil Central*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- SCHULTZ, Adilson. *Deus está presente, o Diabo está no meio: o Protestantismo e as Estruturas Teológicas do Imaginário Religioso Brasileiro*. Tese (Doutorado em Teologia) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, RS, 2005.
- SCHUNEMANN, Haller E. S. *A noção de providência em Adventistas do Sétimo Dia*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Departamento de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
- _____. *O Tempo do Fim: uma História Social da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil*. Doutorado (Ciências Sociais e Religião) – Universidade Metodista do Estado de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2001.
- _____. *Análise da formação de uma ideologia religiosa: o caso da Igreja Adventista do Sétimo Dia*. In: Estudos de Religião, Ano XVII, nº 25, São Bernardo, SP: Umesp, dezembro de 2003.
- _____. *Inserção e Expansão do Adventismo na América do Sul: um estudo comparativo da expansão no Brasil e no Peru*. São Paulo. XII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. [resumo], 2003.
- _____. *Alimentação e Salvação: o papel dos interditos alimentares na Igreja Adventista do Sétimo Dia*. In: Religião e Cultura, Vol IV, nº 7, PUC-SP, Jan/Jun 2005.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *História e Antropologia: embates em regiões de fronteira*. In: SCHWARCZ, Lilia K. Moritz; GOMES, Nilma Lino (orgs.) *Antropologia e História: debate em região de fronteira*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- SCHWARZ, Richard W. *Light bearers to the Remnant*. Boise, ID, Pacific Press, 1979.

_____. *The Perils of Growth, 1886-1905*. In: LAND, Gary. (Ed.) *Adventism in America*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986.

- SILVA, Ana Lúcia da. *A Revolução de 30 em Goiás*. Tese (Doutorado em História) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.

- SILVA, Eliane Moura. *O Espiritualismo no século XIX: reflexões teóricas e históricas sobre correntes culturais e religiosidade*. IFCH – Unicamp, 1999. (Coleção Textos Didáticos – nº 27).

_____. & KARNAL, Leandro. *O Ensino Religioso na Escola Pública do Estado de São Paulo*. São Paulo: Secretaria de Educação do Estado de São Paulo/Unicamp, 2002.

- SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra Pátria: Anglicanos e Batistas na Bahia*. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

- SILVA, Marcos. *Educação Adventista e Pós-Modernidade*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Metodista de Piracicaba, 2001.

- SILVA, Tereza Cruz e. *Igrejas Protestantes e consciência política no Sul de Moçambique: o caso da 'Missão Suíça' (1930-1974)*, Maputo, Promédia, 2001.

- SILVA, Wilton Carlos Lima da. *As terras inventadas: discurso e natureza em Jean de Léry, André João Antonil e Richard Francis Burton*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

- SOLER, Jean. *As razões da Bíblia: regras alimentares hebraicas*. In: FLANDRIN, Jean-Louis. MONTANARI, Massimo. (org.) *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

- SOUZA, Isaac Costa de. *De Todas as Tribos: a Missão da Igreja e a Questão Indígena*. Viçosa, MG: Ultimato, 2003.

- STOLL, David. "Con que derecho adoctrinan ustedes nuestros indígenas?": la polemica en torno al Instituto Linguístico de Verano. *America Indígena*, ano XLIV, núm. 1, Vol. XLIV, Enero-Marzo, 1984.

- STRÖBELE-GREGOR, Juliana. "¿Un estrecho sendero para una vida mejor?: sobre las causas y consecuencias del éxito misionero que tienen las comunidades religiosas fundamentalistas y evangélicas en Bolivia". *América Indígena* 52 (1/2): 119-151, 1992.

- TACCA, Fernando de. *A Imagética da Comissão Rondon*. Campinas, SP: Papyrus, 2001.

- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

- TEEL, Charles. Jr. *Las raíces radicales del adventismo en el Altiplano peruano*. In: Allpanchis Nro.33, Instituto de Pastoral Andina, Sicuani 1989.
- _____. *Fernando and Ana Stahl – Mediators of Personal and Social Transformation*. In: DYBDAHL, Jon L.(Ed.) *Adventist Mission in the 21st century - the joys and challenges of presenting Jesus to a diverse world*. Hagerstown Maryland: Review and Herald Publishing Association, 1999.
- TEIXEIRA, Vera Iten. *De negros a adventistas, em busca da salvação*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Blumenau, 1990.
- THOMAS, D. J. *Los Pemon*. In: *Aborígenes de Venezuela*. Vol. II, Ed. R. Lizarralde & H. Seijas. Caracas: Fundación La Salle, 1983.
- TIMM, Alberto R. *O Santuário e as Três Mensagens Angélicas: Fatores Integrativos no Desenvolvimento das Doutrinas Adventistas*. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 1999.
- _____. *História da Igreja Adventista do Sétimo Dia*. São Paulo: Seminário Latino Americano de Teologia – IAE, 1988. Mimeografado.
- _____. *Escatologia Adventista do Sétimo Dia, 1844-2004: Breve Panorama Histórico*. In: RODOR, Amin A., TIMM, Alberto R., DORNELES, Vanderlei. (eds.) *O Futuro: A Visão Adventista dos Últimos Acontecimentos*. Artigos Teológicos apresentados no V Simpósio Bíblico-Teológico Sul-Americano em homenagem a Hans K. LaRondelle – Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2004.
- _____. (org.) *A Colportagem Adventista no Brasil: Uma Breve História*. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2000.
- _____. (org.) *A Educação Adventista no Brasil*. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2004.
- TORAL, André Amaral de. *Cosmologia e sociedade Karajá*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.
- TSUPAL, Nancy Antunes. *Educação indígena bilingue, particularmente entre Karajá e Xavante: alguns aspectos pedagógicos, considerações e sugestões*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de Brasília, Brasília, 1979.

- VANDEVERE, Emmett K. *Years of Expansion, 1865-1885*. In: LAND, Gary. (Ed.) *Adventism in America*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986.
- VASCONCELOS, Cláudio Alves. *A questão indígena na Província de Mato Grosso: conflito, trama e continuidade*. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
- VASQUEZ, Manuel. *The Untold Story: 100 Years of Hispanic Adventism (North American Division)*. Pacific Press Publishing Association, 2000.
- VIEIRA, Ruy Carlos de Camargo. *Vida e obra de Guilherme Stein Jr. Raízes da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1995.
- _____. *Os Primeiros Observadores do Sábado no Brasil*. Brasília, Sociedade Criacionista Brasileira, 1995.
- _____. *Um Tronco Comum para os Idiomas? Visão Geral das Obras de Guilherme Stein Júnior sobre a Origem Comum das Línguas e das Religiões*. Brasília, Sociedade Criacionista Brasileira, 1998.
- VIERA, Juan Carlos. *Los Adventistas del Septimo Dia en America Latina: sus comienzos, su crecimiento, sus desafios*. Tese (Doctor of Missiology) – Fuller Theological Seminary, 1993.
- VIETTA, Katya. BRAND, Antonio. *Missões Evangélicas e Igrejas Neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul*. In: WRIGHT, Robin Michel (org.). *Transformando os Deuses (Volume II): Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.
- VILAÇA, Aparecida. *Cristãos sem Fé: alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova)*. In: WRIGHT, Robin Michel (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.
- WAGLEY, Charles. *Lágrimas de boas vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1988.

- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002.
- _____. *Metodologia das Ciências Sociais*. Campinas: Editora da Unicamp, parte 1, 1992.
- WEILER, A. *História Eclesiástica ou Autocompreensão da Igreja*. In: Concilium, n. 67, 1971.
- WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX*. São Paulo, Editora Ática, 1987.
- WHITE, Ellen G. *Fundamentos da Educação Cristã*. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1976.
- _____. *Testemunhos Seletos*, volume 3. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1985
- _____. *Conselhos aos Professores, Pais e Estudantes*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1994.
- _____. *A Ciência do Bom Viver*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1990.
- _____. *Educação*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1996.
- WILLAIME, Jean-Paul. *O pastor protestante como tipo específico de clérigo*. In: Estudos de Religião, Ano XVII, nº 25, São Bernardo, SP: Umesp, dezembro de 2003.
- WIRTH, Lauri Emilio. *A memória religiosa como fonte de investigação historiográfica*. In: Estudos de Religião, Ano XVII, nº 25, São Bernardo, SP: Umesp, dezembro de 2003.
- WRIGHT, Robin Michel (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.
- _____. (org.) *Transformando os Deuses (Volume II): Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.
- _____. *O Tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa*. In: WRIGHT, Robin Michel (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.
- _____. *As Tradições Proféticas e a Cosmologia “Cristãs” entre os Baniwa*. (org.) *Transformando os Deuses (Volume II): Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

Websites de referência:

<http://www.socioambiental.org> : possui o mais amplo banco de dados na internet sobre povos indígenas no Brasil.

<http://www.geocities.com/RainForest/Jungle/6885>: MELATTI, Julio César. Índios na América do Sul: Áreas etnográficas.

<http://ast.gc.adventist.org> : *website* da Conferência Geral da IASD, que reúne documentos fundamentais para o estudo do adventismo.

<http://www.whiteestate.org> : *website* oficial da IASD sobre a obra de Ellen G. White.