

OVELHAS QUE NÃO SÃO DESTE APRISCO: DA VISÃO ENCARNACIONAL PARA A PASTORAL DA CONVIVÊNCIA. PERSPECTIVAS ECUMÊNICAS DO TRABALHO MISSIONÁRIO DE SCILLA FRANCO NO MATO GROSSO DO SUL

SHEEP THAT ARE NOT OF THIS FOLD: THE INCARNATIONAL VISION FOR PASTORAL LIVING.
ECUMENICAL PROSPECTS OF MISSIONARY WORK SCILLA FRANCO IN MATO GROSSO DO SUL.

Fernanda Caroline Cassador Costa

Resumo

O artigo aborda o projeto de roça comunitária realizado pelo missionário Scilla Franco na década de 1970 na Missão Tapeporã como um trabalho de diaconia. Ele procura analisar os diferentes impactos que o projeto desencadeou em, pelo menos, duas perspectivas: a implementação de novas dinâmicas para o contato entre os povos indígenas e as missões metodistas, e a transformação das relações interétnicas da região – entre os Terena e Guarani. Esses processos serão percebidos à luz da crítica de correntes ecumênicas ao colonialismo, que teve seu ápice nas décadas de 1960 e 1970, e a seus efeitos em projetos locais de desenvolvimento. Examinaremos as visões que presidiram a concessão de financiamentos pela Igreja Unida do Canadá a projetos como o de Scilla Franco, que contou com financiamento canadense, e as diretrizes específicas do mesmo, visando a uma transformação da atuação missionária junto aqueles povos.

Palavras-chave: Diaconia. Missões Religiosas. Povos Indígenas.

Abstract

The article discusses the community garden project conducted by Scilla Franco missionary in the 1970s in Mission Tapeporã as a work of diakonia. It seeks to analyze the different impacts that the project triggered in at least two perspectives : the implementation of new dynamic for contact between indigenous peoples and Methodist missions , and the transformation of interethnic relations in the region - among the Terena and Guarani. These processes will be perceived in the light of the criticism made by some ecumenical trends to colonialism, which peaked in the 1960s and 1970s , and its effects on local development projects. We will examine the views which have governed the granting of loans by the United Church of Canada to projects such as those made by Scilla Franco, which received Canadian funding. We will also analyse the guidelines of the Scilla Franco's project aiming at a transformation of the missionaries' actions towards indigenous peoples.

Keywords: Diakonia. Religious Missions. Indigenous People.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O debate no campo antropológico sobre as missões religiosas nas últimas décadas tem se mostrado fecundo para a criação de modelos teóricos dinâmicos que deem conta da complexidade que o período pós-colonial tem abarcado. Longe de reproduzir uma visão simplificada das missões desenvolvidas no século XX como uma reedição do colonialismo, nossa proposta busca entendê-las enquanto um processo que engloba tensões, contradições e principalmente, uma multiplicidade de redes e atores locais e extra locais que apontam para uma realidade dinâmica e multifacetada.

É neste sentido que Hilde Nielssen, Inger Marie Okkenhaug e Karina Hestad Skeie¹elaboraram uma coletânea de trabalhos que versam sobre o carácter transnacional com o qual as redes missionárias têm operado nos últimos séculos, englobando uma série de atores sociais que ultrapassam as fronteiras nacionais e vão além de cumprirem uma lógica nacional ou local específica, atuando em processos múltiplos que carecem de um olhar analítico atento para mapear redes e conexões. O artigo de Ruth Compton Brouwer² nessa coletânea contribui no sentido de mapear essa dinâmica ao fazer um estudo de caso do processo que originou a *Canadian University Service Overseas (CUSO)*. Trata-se da primeira organização não governamental do Canadá a implementar projetos de desenvolvimento nos anos 1960 em contextos de descolonização. Brouwer mostra como a história da CUSO esteve interligada às transformações que ocorreram nos discursos e práticas da Igreja Unida do Canadá, que passou a realizar seus empreendimentos missionários sob a rubrica do *desenvolvimento*³. A autora descreve a transformação das missões históricas canadenses em "faith based organizations",⁴ nome pela qual elas passaram a ser nomeadas no universo do desenvolvimento, dentro de um fenômeno mais amplo ocorrido no Ocidente.

Brouwer indica ainda como a incorporação das missões religiosas ao aparato do desenvolvimento fez com que perspectivas surgidas dentro do universo religioso - como foi

¹ NIELSSEN, Hilde; OKKENHAUG, Inger Marie; SKEIE, Karina Hestad (Eds.). *Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries :Unto the Ends of the World*. Boston, Leiden: Brill, 2011.

² BROUWER, Ruth Compton. "When Missions Became Development: Ironies of "NGOisation" in Mainstream" . In NIELSSEN, Hilde; OKKENHAUG, Inger Marie; SKEIE, Karina Hestad (Eds.). *Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries :Unto the Ends of the World*. Boston, Leiden: Brill, 2011.

³ De acordo com Brouwer (2011), eram denominadas como "the missions-to-development" .

⁴ As chamadas organizações "baseadas na fé" são entidades religiosas protestantes que surgiram em diversos países do Ocidente nos anos 1960.

o caso daquelas relacionadas à Teologia da Libertação⁵ - influenciasses as redes de "ajuda para o desenvolvimento"⁶ e a realização de projetos em nível local. Um deles foi o "Plano Piloto" que analisaremos nesse artigo, que previa o financiamento para colonos mato-grossenses que não tinham recursos para realizarem o cultivo da terra. No ano de 1972, o projeto contou com a colaboração do missionário metodista Scilla Franco, que posteriormente estendeu o projeto para os grupos da Reserva Indígena de Dourados – Guarani e Terena – originando a chamada *Missão Tapeporã*, objeto do presente estudo. Portanto, nosso objetivo será o de analisar os processos que culminaram neste trabalho de *diaconia*, atentando-se para as transformações por ele engendradas, tanto no seio da própria Igreja, como nas relações interétnicas na região. Nisto, pretendemos mostrar com o caso da *Missão Tapeporã* é emblemático para pensarmos como os financiamentos internacionais afetam as relações entre atores governamentais e não governamentais locais, produzindo uma realidade altamente dinâmica e a necessidade de encontrar instrumentos teóricos capazes de captá-la.

MISSÃO TAPEPORÃ E A REFORMULAÇÃO DA IDENTIDADE METODISTA

É neste sentido que tomaremos as missões religiosas como espaços de “fronteira”, que privilegiam a formação e reelaboração de identidades. Este enquadre foi pensado à luz das noções de Fredrik Barth⁷, que propôs um olhar processualista sobre a formação dos grupos étnicos, em que a "cultura" é vista com um dos elementos que fazem parte da organização social das diferenças entre os grupos, e dos processos de ascrição e auto-ascrição entre eles. Dessa forma, os grupos étnicos seriam uma forma de mobilização política capaz de viabilizar o recrutamento de substratos culturais que são elencados mediante o contato com outros grupos. Essa forma organizacional não poderia ser pensada como uma entidade claramente delimitada por um passado, separada e homogênea. Pelo contrário, ela seria composta à luz da dinâmica da realidade social concreta e reformulada através de espaços de “fronteira”,

⁵ Movimento Ideológico iniciado nos anos 1950-1960 no seio da Igreja Católica que afirmava a necessidade de libertação dos povos oprimidos e em situação de pobreza.

⁶ De acordo com Brouwer, as missões levavam seus projetos com este emblema para designar seus interesses por contextos que estavam sofrendo processos de descolonização, como a África. Além disso, a autora mostra como esta nova designação acabava por facilitar a feitura de relações das igrejas com outros atores sociais, tais como o governo e entidades não governamentais, para garantirem recursos e apoio para seus projetos.

⁷ BARTH, Fredrik. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In LASK, Tomke (org.): *O guru e o iniciador e outras variações antropológicas*, pp.25-67. Rio de Janeiro: Contra capa,2000[1969].

que são identificados por trazerem à tona elementos diacríticos e contribuírem para a reformulação de identidades e portanto para a consciência da diferença. Dessa forma, a *Missão Tapeporã* será aqui entendida como um espaço privilegiado para apreendermos a reformulação da identidade religiosa de um grupo⁸ que, junto com outros atores, influenciou nas dinâmicas entre os grupos étnicos na Reserva Indígena de Dourados, buscando compreender que tipos de processos de construção de diferenças ela viabilizou. Tratar-se-á não apenas de entender como a missão forneceu elementos para os processos de constituição das fronteiras étnicas entre os Terena e os Guarani, mas também como ela própria foi influenciada pelo contato com os índios.

SCILLA FRANCO E A RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS

O Missionário metodista Scilla Franco, após receber a nomeação para o presbiterado⁹, recebeu a nomeação em 1972 para a Igreja Metodista em Dourados sob a incumbência de exercer pastoreio no Campo Missionário Regional em Mato Grosso. Neste período, Scilla Franco se deparou com duas situações peculiares: a primeira era protagonizada por colonos brancos e a segunda pelos índios Guarani (Kaiowá e Ñandeva) e Terena. Os índios estavam sofrendo um processo de expulsão de suas terras, que culminou a partir do declínio (em meados do século XX) da Companhia Matte Laranjeira que ocupou grandes extensões de terras na região entre 1880 e 1915. A companhia havia tido uma postura tolerante em relação à presença de indígenas nas terras que ocupou, impedindo que ficassem à disposição para a exploração de outros colonos brancos. Com o declínio da companhia e com a ascensão do chamado “milagre brasileiro”, impulsionado pelo regime desenvolvimentista dos anos 1970, assistiu-se à desocupação massiva de grandes extensões de terras utilizadas por ela, que para muitos que ali queriam explorar, passaram a ser consideradas “sem dono”. Assim, as populações indígenas que ali viviam foram expulsas e tiveram que recorrer à reserva mais próxima, a de Dourados¹⁰, somando-se aos inúmeros índios que ali já se encontravam. Muitos também disponibilizaram sua mão de obra para os fazendeiros que se apropriaram do território. Este processo intensificou-se na medida em

⁸ No caso aqui tratado, os metodistas.

⁹ Sua designação se deu no XIV Concílio regional da 5ª Região Eclesiástica. *Presbítero* na Igreja Metodista é a designação recebida a todo aquele que – cumprindo com as exigências doutrinárias – é vocacionado para o ministério pastoral.

¹⁰ Esta reserva foi criada em 1917 e denominada como “Reserva Francisco Horta Barbosa”, composta pelas aldeias de Jaguapiru e Bororó.

que se ampliava o projeto desenvolvimentista do governo, associado ao incentivo dado à ocupação de terras para fomento da monocultura e ainda ao interesse do órgão indigenista governamental –a FUNAI –de concentrar os índios em reservas.

Somando-se a este processo, a situação dos colonos brancos também tinha como pano de fundo a questão fundiária. Colonos da região e muitos advindos do Nordeste foram incentivados, através de um plano do governo Getúlio Vargas que previa a doação de pequenos lotes de terras, a migrarem para a região e desenvolverem atividades de plantio. Porém, o plano previa a doação de terras, mas não fornecia a escritura, nem qualquer tipo de subsídio para a exploração da mesma. A situação dos colonos era agravada pela falta de crédito nos bancos, ficando os mesmos à revelia de atravessadores ilegais que forneciam empréstimos com juros abusivos. A política de loteamento e parcelamento de terras, associada à falta de recursos para a exploração, configurou um fenômeno bem conhecido no setor agrário brasileiro: o arrendamento. Isto ocorreu porque com a falta de recursos para a exploração das terras e ao mesmo tempo com a “posse” delas, tanto os índios como pequenas famílias de colonos cediam suas terras para fazendeiros da região que obtinham recursos para realizar o plantio. Ou seja, de detentores das terras, os índios e os colonos brancos transformavam-se em paupérrimos trabalhadores que vendiam sua mão de obra para trabalharem em seus antigos lotes, vivendo uma situação de profunda miséria. Este fenômeno não ocorria apenas em algumas regiões de Dourados mas, como mostram Rubem T. de Almeida e Fabio Mura¹¹ se estendia por toda região, inclusive dentro do posto indígena: terras pertencentes à União estavam sendo arrendadas e exploradas por fazendeiros.

É este cenário que Scilla Franco encontra em 1972 ao assumir o pastoreio na Igreja Metodista em Dourados. Comovido com a situação de miséria e pobreza vivenciada pelos colonos brancos, o missionário envolveu-se no projeto “Plano Piloto” que previa a assistência para o cultivo de terras, financiado desde 1966 pela Igreja Unida do Canadá¹², com uma dotação de 100 mil dólares. Através dele, os colonos poderiam adquirir empréstimos a longo prazo e sem juros, o que lhes permitia obter bons resultados financeiros e desenvolverem o plantio em suas terras. O sucesso do “Plano Piloto” inspirou

¹¹ ALMEIDA, Rubem F. T. ; MURA, Fabio. Relatório à Procuradoria Geral da República de Dourados. Levantamento Situacional sobre o Posto Indígena Dourados - Mato Grosso do Sul. Rio de Janeiro, 2003.

¹² No trabalho de BROUWER, 2011, evidencia-se como a Igreja passou a financiar projetos sob a rubrica do “desenvolvimento”, como já bem ressaltamos na introdução deste trabalho.

Scilla Franco a produzir discursos dentro das instâncias da Igreja Metodista em favor dos pobres e contra a qualquer tipo de injustiça social. Assim, Scilla Franco começa a produzir em pleno período militar brasileiro, duros discursos contra a omissão da Igreja frente a um cenário de grandes injustiças sociais, inclusive no que diz respeito às problemáticas em torno da questão agrária. Esses discursos ficaram ainda mais inflamados quando o missionário decidiu implementar o “Plano Piloto” junto aos índios Terena que ali se encontravam na região¹³. Na Igreja Metodista o projeto ficou conhecido como “Plano de Promoção Social do Índio” e posteriormente, como *Missão Tapeporã*.

MISSÃO TAPEPORÃ: APONTAMENTOS PARA A FORMAÇÃO DA ESTRUTURA DE PODER EM DOURADOS

O projeto de roça comunitária empreendido por Scilla Franco seguia o mesmo modelo efetivado para os colonos brancos, porém, não contava apenas com o financiamento para o plantio. O missionário forneceu auxílio aos Terenas para lidarem com as máquinas e com as técnicas agrícolas¹⁴. O resultado do trabalho inicial foi o de cultivo de uma área de doze alqueires de terra, em que o lucro foi distribuído a trinta famílias Terenas.

O projeto foi viabilizado graças ao financiamento da Igreja Unida do Canadá ao “Plano Piloto”, além das inúmeras relações e esforços que o missionário gerou para mobilizar fundos ao projeto. Uma das principais fontes, foram seus inúmeros escritos de carácter sensibilizador na revista metodista “Expositor Cristão”¹⁵, destacando-se a oração “Minha Prece”,¹⁶ lida no Conselho Geral da Igreja Metodista.

Com o sucesso do projeto entre os Terena, Scilla Franco decidiu estendê-lo aos Kaiowá e, para isso, além de contar com o apoio do Conselho Geral da Igreja Metodista, em 1978 o então chefe do Posto Indígena de Dourados – Sr. Vandelino Bravim – e o Delegado Regional (9º DR/FUNAI) – Sr. Joel de Oliveira – emitiram autorização e apoio ao projeto através de documentos¹⁷ que previam o fornecimento de 40.000,00 cruzeiros para a compra

¹³ O plano iniciou-se com apenas dez famílias Terenas e em 1973 esse número foi elevado para 23 famílias.

¹⁴ O missionário era formado no Instituto Agronômico de Campinas e tinha experiência no ramo.

¹⁵ COSTA, Eber Borges da. Tapeporã – Caminho Bom: análise da prática missionária de Scilla Franco entre os índios Kaiowá e Terena no Mato Grosso do Sul – 1972 a 1979. Dissertação (Mestrado). São Bernardo do Campo: Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, 2011, p.127 – 163.

¹⁶ FRANCO, Scilla. Minha Prece – Coletânea de textos indígenas e missionários do Bispo Scilla Franco. São Bernardo do Campo: EDITEO, 1992.

¹⁷ COSTA, 2011, p.127-128.

de sementes, além de custear a alimentação através da “cantina”¹⁸ para 40 a 50 famílias indígenas no período de 4 a 5 meses de trabalho na lavoura, além do empréstimo de equipamentos. Através deste documento, Scilla Franco ficaria responsável por emitir um relatório mensal de atividades empreendidas pelo projeto à FUNAI, além de vincular o projeto ao Posto Indígena de Dourados. A partir da feitura dessas relações, Scilla Franco se reuniu com o “capitão” Ireno Isnardi da aldeia de Bororó no dia 4 de abril de 1978, cadastrando 45 famílias Kaiowá no projeto. Esta data é considerada para a Igreja Metodista como a fundação da *Missão Tapeporã* em Dourados.

ENTRAVES E DIFICULDADES ENCONTRADAS PELA MISSÃO TAPEPORÃ

A despeito da iniciativa do Missionário Scilla Franco para estender o projeto de roça comunitária aos Kaiowá, nota-se através do relatório¹⁹ entregue ao Delegado Regional da FUNAI, o surgimento de inúmeras dificuldades para a eficácia do projeto. A primeira demonstrada, diz respeito à desconfiança dos Kaiowá com relação ao projeto, sendo esta ainda fomentada por terceiros que procuraram desencorajá-los explorando o fato do projeto não distribuir dinheiro. Outra preocupação percebida, e que aqui é de vital importância para nós, foi acerca do sistema agrícola adequado a ser utilizado para o desenvolvimento do projeto. Neste sentido, Scilla Franco sugeriu o sistema de “destoca manual”²⁰ tendo em vista que a mecanização total do sistema de cultivo traria prejuízos para a cultura Guarani. Outra preocupação do missionário foi o crescente desmatamento da região, beneficiando grandes fazendeiros e empreiteiras. Além de incentivarem os Kaiowá a “fazerem lenha” para vender por preços mínimos a eles. Scilla Franco neste relato, lamenta que esta seja, a única fonte de renda do grupo.

Já no relatório enviado para o Diretor da ASPLAN²¹, Scilla Franco relatou os demais problemas. Um deles foi uma aversão aos projetos empreendidos pela Igreja associada à rejeição do grupo a missionários e antropólogos. Outro elemento importante que surge nesse relatório foi a percepção do missionário acerca da existência de certos “interesses inconfessáveis” que acabaram minando o projeto de roça comunitária entre os Kaiowá, por todos os lados, como ele mesmo afirma: “[...] desde suborno até o emprego de imbecis

¹⁸ Estas eram responsáveis pela venda de alimentos dentro da Reserva Indígena.

¹⁹ COSTA, 2011, p.129

²⁰ Técnica agrícola que diferente da destoca mecânica, pois não prevê a utilização de máquinas.

²¹ Assessoria de Planejamento da Fundação Nacional do Índio, Brasília – Rio de Janeiro.

úteis, promoção de intrigas e difamação do representante local da FUNAI[...] na verdade procuram a própria promoção ou a mão de obra quase escrava.”²²

Além disso, muitas dificuldades relatadas por Scilla Franco à Igreja Metodista e à FUNAI com relação a implementação da roça comunitária entre os Kaiowá, são atribuídas pelo próprio missionário a sua falta de conhecimento das tradições do grupo, e até mesmo, ao isolamento que enfrentava dentro da própria Igreja para tratar da questão indigenista²³

Essa ausência de apoio capaz de avaliar e auxiliar o projeto empreendido pelo missionário, acabou produzindo um efeito inesperado: a ineficácia de seu projeto entre os Kaiowá o que levou ao sucesso do projeto implementado entre os Terena²⁴. Apesar de seu trabalho inicial - denominado “Promoção Social do Índio”- ter sido com os Terena, Scilla Franco voltou-se para os Kaiowá. O que nos interessa neste breve artigo é clarear alguns motivos pelos quais os Kaiowá se encontravam em situação diferente, e até mesmo desprivilegiada com relação aos Terena, configurando um grande conflito interétnico na região.À luz dos problemas relatados por Scilla Franco neste relatório, somos levados a investigar uma gama de problemáticas que permeavam a estrutura sociopolítica de Dourados, e alguns eventos históricos que contribuíram para a mesma, que até já eram entrevistados pelo missionário – como podemos perceber através de suas falas - mas que ao mesmo tempo, continuavam nebulosos para o mesmo. Neste sentido, recorreremos ao relatório enviado pelos antropólogos Rubem Thomaz de Almeida e Fabio Mura à Procuradoria Geral da República de Dourados, em 2003, a fim de lançar luz sobre as dificuldades encontradas pelo missionário na reserva de Dourados para implementar o projeto de roça comunitária entre os Kaiowá.

MARCO DO CONFLITO: A ENTRADA DOS TERENA NA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS

Os Terena que atualmente ocupam a região do Mato Grosso do Sul sofreram inúmeros processos de migração em sua história. Oriundos do Chaco paraguaio, eles acabaram adentrando na região do Mato Grasso do Sul no decorrer do século XIX. Essa mobilidade territorial foi associada a uma peculiaridade que estruturou a cultura Terena: o costume às

²² COSTA,2011,p.133.

²³ Como ele mesmo afirmou: “[...] a falta de uma retaguarda, de um fórum de debates, no qual eu pudesse aclarar as idéias[...] gozar de fraternidade missionária, já que o missionário que realmente se envolve na luta concreta dos índios acaba não tendo amigos.”FRANCO apud COSTA,2011,p.77.

²⁴ É importante ressaltar que esta ausência de eficácia não pode ser atribuída a uma antipatia pessoal do scilla com os kaiowá e sim, a fatores que este artigo procurará demonstrar.

relações interétnicas. Tanto o trabalho de Costa²⁵ quanto o relatório de Almeida e Mura²⁶ mostram que a história dos índios Terena foi entremeada por intensos contatos com os brancos, desde o Chaco paraguaio até a empreitada para o oeste que se deu a partir de 1870 com a demarcação das fronteiras entre o Brasil e o Paraguai, quando a ocupação das mesmas tornou-se um problema latente para o governo brasileiro.

Neste último período, os índios tiveram que disputar o mesmo espaço pretendido pelas frentes agropecuárias que ansiavam por desenvolver atividades na região. O resultado foi a habilidade que os Terena desenvolveram para lidarem com os brancos, propondo alianças através de casamentos e de fornecimento de mão-de-obra para o trabalho na lavoura, entre outros. Além disso, muitos Terenas na década de 1910 se lançaram para trabalhar na ferrovia – a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil – além de contribuírem nos empreendimentos do General Rondon com as linhas telegráficas. Com esse tipo de experiência acumulada ao longo de sua história, os Terena acabaram por desenvolver formas específicas de organização sociopolítica: eram ordenados por relações hierárquicas e concebiam manter escravos em seus territórios, eram hábeis em lidar e negociar com o branco, além de se organizarem territorialmente através de “bairros” com um número populacional elevado e com lideranças, modelo este correspondente ao que a política governamental indigenista desejava. Atualmente, os Terena estão distribuídos em alguns territórios, inclusive no Jaguapiru (localizado dentro da Reserva Indígena de Dourados, que conta ainda com diversos núcleos de índios Kaiowá e Ñandeva)²⁷.

Já os Guarani – Kaiowá e Ñandeva – chegaram ao sul mato-grossense desde o século XVIII expulsos de seus territórios (nas províncias coloniais paraguaias do Itatin e Guairá) por bandeirantes paulistas e pelas empreitadas das missões jesuíticas. Os Guarani se organizavam através da ocupação de grandes dimensões de terra por famílias extensas²⁸, que formavam grupos macro familiares separados e autônomos uns dos outros, apenas se interligavam através de relações matrimoniais. Assim, diferentemente dos Terena que se organizavam em grandes aldeias sob uma cadeia hierárquica específica, os Guarani se concentravam em “[...]famílias extensas que se mantêm como unidade de produção,

²⁵ COSTA, 2011.

²⁶ ALMEIDA & MURA, 2003.

²⁷ Os Terena que nos interessam neste breve artigo, são os localizados dentro da reserva de Dourados (no córrego Saltinho ou Jaguapiru).

²⁸ Em guarani, as chamadas *te'yi*.

*distribuição e consumo*²⁹ – ou seja, os chamados *tekoha*³⁰. Com isso, desconheciam qualquer tipo de organização hierárquica e viam o mundo sob certa ótica de equidade entre as pessoas³¹, ao contrário dos Terena, em que o prestígio social era intimamente ligado às hierarquias estruturadas no passado por indivíduos que conseguiam estabelecer acordos econômicos e alianças com brancos ou com grupos étnicos que circunscreviam sua região. Já os Guarani, de acordo com Almeida e Mura:

[...] não aceitaram – e ainda não aceitam – a oferta de engajamento ao mundo dos *Karai*(brancos), mantendo-se distantes e arredios . Seguindo a lógica tradicional de suas “andanças” (oguata) procuraram manter a mobilidade que lhes permite fortalecer relações entre parentes de outros *tekoha*, sobretudo com aqueles não “aldeados” [...] colocando em evidência o fato de que seu ponto de referência para a organização territorial é o espaço mais amplo do *tekohaguasu* e não os Postos Indígenas do SPI/FUNAI.³²

A despeito de todas essas diferenças, Guarani e Terena, vão convergir em um mesmo território – a Reserva Indígena de Dourados - através de dois eventos em especial: quando a reserva foi instituída em 1917, sob a denominação de Francisco Horta Barbosa, o SPI tinha como objetivo recluser os guarani para “civilizá-los” e integrá-los na sociedade como trabalhadores nacionais. Para isso, acharam cabível trazer algumas famílias terenas hábeis na atividade agrícola para auxiliar no ensino de uma técnica de plantio para os Guarani – que eram considerados pelo governo como fadados ao sedentarismo e à preguiça. Outra forma de inserção dos Terena na reserva de Dourados se deu em 1923, quando um grupo de famílias terenas foi levado a Dourados pelo argentino Romualdo Rodrigues Ferreira³³ que, a fim de se apropriar das terras da reserva para a exploração da erva mate, resolveu ameaçar lideranças Kaiowá para que abandonassem o território. O conflito gerado por Romualdo foi tão intenso, que além de resultar em um conflito armado entre seu grupo e fazendeiros da região, também promoveu cisões entre os Kaiowá: de um lado, havia os que apoiavam o kaiowá João Fernandes, e de outro, os que apoiavam como “capitão”³⁴ o kaiowá Ireno

²⁹ ALMEIDA & MURA, 2003, p.15.

³⁰ De acordo com a tradução de ALMEIDA & MURA (2003), *tekoha* seriam os lugares onde os Guarani realizam seu modo de ser.

³¹ Em Guarani, isso pode ser expresso em *tekojoja*.

³² ALMEIDA & MURA, 2003, p.17.

³³ Um antigo funcionário do SPI que fora afastado do cargo por exercer atividades ilícitas. Essa história é contada em ALMEIDA & MURA, 2003.

³⁴ A instituição dos “capitães” se deu no contato dos índios com o branco, ou seja, marcou a passagem de uma sociedade acéfala para uma política de mando em que o capitão exercia um papel fundamental.

Isnardi. Além disso, o conflito resultou na inserção de muitas famílias terenas na reserva, inclusive a família de João Machado, que posteriormente engendrou forte estrutura de poder em Dourados através do Capitão de Jaguapiru Ramão Machado. Este foi nomeado por José Edivar Sardinha – representante da FUNAI responsável por administrar o Posto Indígena de Dourados - em 1974 como capitão do Jaguapiru, permanecendo cerca de duas décadas no poder. O relatório de Almeida e Mura descreve com destreza muitos episódios que configuram situações de abuso de poder protagonizado pelo então capitão de Jaguapiru, resultando em uma forte política de mando – através da polícia indígena – e subjugação dos Kaiowá pelos Terena. É a essa política de mando - que acirrou os conflitos interétnicos na região e colocou os Kaiowá cada vez mais como subalternos dos Terena – que Almeida e Mura atribuem grande parte dos problemas atualmente existentes em Dourados.

Os sustentáculos para essa política de mando, segundo esses autores, foram sendo viabilizados por uma mentalidade compartilhada por agências governamentais e não governamentais ao implementarem projetos para a promoção dos grupos indígenas que acabaram privilegiando:

[...]indivíduos *elementos-padrão de desenvolvimento*” (Schaden,1974; Fortes,1964), isto é, indivíduos considerados mais aptos à absorção de valores ocidentais e capazes de *ensinar* aos demais como proceder para atender à expectativa de *desenvolvimento*.³⁵

É neste sentido, que Almeida e Mura apontam o “Plano de Promoção Social do Índio”, sob liderança do missionário Scilla Franco, responsável por privilegiar os Terena através dos critérios de seleção utilizados pelo programa, tais como: adaptabilidade ao trabalho agrícola e principalmente, obter terra destocada, critérios nos quais Kaiowá e Nandeva não corresponderiam.

Esses critérios privilegiaram os Terena que tiraram proveito do programa e de outros subsídios fornecidos pela FUNAI, para se apoderarem das terras da reserva e engendrarem uma política de mando e hierarquia na região que, como vimos anteriormente, já fazia parte de seu repertório cultural. É importante ressaltar que o antropólogo Rubem T. de Almeida afirma no já referido relatório não ter sido essa a intenção do missionário, mostrando até mesmo que ao informar o que vinha ocorrendo para ele, Scilla Franco se mostrou “[...]acabrunhado ao reconhecer o equívoco de haver apoiado de forma tão explícita o

³⁵ ALMEIDA & MURA, 2003, p.25.

capitão do Jaguapiru e os Terena de um modo geral, em detrimento dos Kaiowá e dos Ñandeva.”³⁶

O que aqui é para nós importante salientar são os desdobramentos da experiência do missionário Scilla Franco e seu impacto para a fomentação de novas diretrizes para a ação missionária indigenista dentro da Igreja Metodista. Ou seja, como a experiência junto aos Terena e Guarani trouxe à tona uma gama de perspectivas que acabaram sendo reelaboradas pelo trabalho de diaconia da Igreja – *a Missão Tapeporã*.

CAMINHOS PARA A TRANSFORMAÇÃO: DA VISÃO ENCARNACIONAL À PASTORAL DA CONVIVÊNCIA

Ao se deparar com os insucessos da roça comunitária entre os Kaiowá, Scilla Franco começa a elaborar uma série de autocríticas ao seu trabalho, relacionadas às realizadas pelo antropólogo Rubem T. de Almeida: “[...] A crítica que eu faço ao meu trabalho é que por pura ignorância, introduzi uma cultura comercial (soja) [...] gerando fatos tais como: arrendamento de terras e compras de terras uns dos outros.”³⁷

Ao perceber a diferença entre os resultados do “Plano de Promoção Social do Índio” (com os Terena) e o da *Missão Tapeporã* (com os Kaiowá), Scilla Franco iniciou uma jornada de propostas para a Igreja Metodista com relação ao trabalho indigenista, dentre elas, o documento destinado à Igreja em 1982 como uma proposta de definição de uma política indigenista³⁸. O documento foi elaborado pela *Equipe de Apoio da Missão Tapeporã*, composta por Scilla Franco (que já havia se afastado devido seu incidente no campo)³⁹, Sérgio Marcus Pinto Lopes, Antonio Olímpio de Santana e Lydia dos Santos. O documento trazia à tona os seguintes problemas percebidos através da *Missão Tapeporã*: o primeiro referia-se a certo “descompasso” entre a realidade concreta em que os Kaiowá se encontravam e as pretensões do projeto. Notou-se que para obter a eficácia pretendida era necessário conhecer a realidade em que se pretendia a intervenção e, principalmente, criar canais de diálogo para que o grupo pudesse ter autonomia para gerir e elencar as

³⁶ ALMEIDA & MURA, 2003, p.26.

³⁷ SCILLA apud COSTA, 2011, pág. 82.

³⁸ Este fato configura um grande avanço da Igreja Metodista, na medida em que, apesar de ter trabalhado durante várias décadas com povos indígenas e até mesmo ter sido pioneira neste campo, nunca havia antes definido uma política indigenista capaz de direcionar e pragmatizar suas ações.

³⁹ Scilla Franco foi atingido no trabalho de pulverização da lavoura com agrotóxicos, o que lhe acarretou problemas de saúde que o forçaram a deixar o trabalho de roça comunitária dentro da Reserva.

transformações pretendidas. O segundo aspecto referia-se à postura da Igreja Metodista frente às agências financiadoras do projeto. Nessas relações, evidenciava-se a falta de uma definição política por parte da Igreja frente a debates latentes e explícitos no campo indigenista. O terceiro aspecto, além de realçar a autonomia que os índios deveriam desfrutar frente às resoluções dessas políticas, evidencia o problema já aqui abordado através do relatório de Almeida e Mura:

Uma reunião com a comunidade indígena [...]Verificou-se que estes deveriam ser estendidos a um maior número de famílias evitando-se a criação de grupos privilegiados cuja presença poderia vir a destruir os já frágeis laços da comunidade indígena.⁴⁰

O documento refere-se ao problema enfrentado pela supremacia dos Terena frente aos Kaiowá, pelos primeiros terem maiores condições de corresponderem aos critérios estabelecidos pelo projeto. Ainda neste documento, consta o comprometimento da comunidade indígena Kaiowá de assumir efetiva participação nas decisões do projeto a fim de dirimir a dependência de seus financiadores (a FUNAI e a Igreja Metodista, entre outros). Neste sentido, a Igreja Metodista aprovou e publicou em 1999 o documento *Diretrizes Pastorais para a Ação Missionária Indigenista*⁴¹, em que ratifica a luta da Igreja pela autodeterminação dos povos indígenas, o direito à posse da terra (e conseqüentemente à demarcação das terras indígenas⁴²) e a passagem de uma visão encarnacional⁴³ para a chamada *Pastoral da Convivência*:

Frequentes vezes os movimentos religiosos têm abordado a questão indígena de forma paternalista , aculturadora, e integracionista[...] A Igreja Metodista pretende que sua presença evangelizadora em meio à comunidade indígena se dê em um contexto de respeito aos valores dos povos índios e através de uma pastoral de convivência, de maneira tal que ela seja capaz de sinalizar aos índios a presença do Reino de Deus, sem violentar a sua consciência e destruir a sua liberdade quer como povo, quer como indivíduos.⁴⁴

⁴⁰ COSTA,2011, p.140.

⁴¹ Esse documento expressa a definição da *Política Indigenista* da Igreja Metodista.

⁴² Ver anexo 5 na tese de Costa (2011).

⁴³ A visão missionária da encarnação pressupunha assumir ao máximo a condição indígena, podendo ser como eles, entender sua condição e até “falar” por eles. Essa visão se tornou prejudicial na medida em que afirmava ser possível agir como porta voz pleno da causa indígena, o que ratificava uma postura de tutela da Igreja com relação aos povos Indígenas.

⁴⁴ COSTA, 2011, p.143.

No decorrer da formação dessas diretrizes para ação com os povos indígenas, se deu a formação do Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME), o surgimento do Conselho de Missões entre os Índios na Igreja Luterana (COMIN) e do Grupo de Trabalho Indigenista da Igreja Metodista (GTI), além da participação e promoção de inúmeros diálogos com conselhos ecumênicos, tais como o Conselho Mundial de Igrejas (CMI). O trabalho diaconal realizado pela Igreja Metodista, através do missionário Scilla Franco, engendrou uma série de reformulações dentro da própria Igreja capaz de integrá-la em aos amplos debates que se davam no campo indigenista, além de muitas vezes ela própria juntar-se aos atores protagonistas de ações referentes à luta por direitos dos povos indígenas, que culminou em grandes avanços na Constituição de 1988⁴⁵.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do arcabouço teórico mencionado, procuramos introduzir neste artigo questões importantes no que diz respeito ao debate antropológico sobre as missões religiosas.

Uma delas refere-se ao que mencionamos nos primeiros tópicos deste trabalho: a capacidade de reformulação das identidades – no nosso caso, religiosas – frente à situação de “fronteira”, isto é, a relação entre vários grupos étnicos e sociais distintos. A política indigenista proposta pelo missionário Scilla Franco impactou a forma como a Igreja Metodista mobilizava suas ações nas missões para populações indígenas. A mudança da *visão encarnacional* para a *pastoral da convivência* relativizou as ações missionárias de cunho paternalista, adotando ações que encaram o índio como parceiro de diálogo e protagonista de sua própria história. Dessa forma, houve uma reformulação das noções que orientavam as missões metodistas, promovendo mudanças estruturais em sua atuação junto aos índios.

Colocamos também em debate, através do relatório de Almeida e Mura, como alguns efeitos inesperados da *Missão Tapeporã* - entre eles o aumento do domínio dos Terena sobre os Kaiowá - acabaram contribuindo para tais mudanças. Essas questões podem lançar luz sobre estudos que visam compreender os processos que se articularam na formação da estrutura sociopolítica engendrada na Reserva Indígena de Dourados.

⁴⁵ A Constituição de 1988 adotou uma perspectiva contrária a tutela dos povos indígenas, defendendo uma postura pluriétnica de Estado em detrimento da visão assimilacionista empreendida desde a criação do SPI.

Por fim, gostaríamos de apontar um possível rumo que as noções aqui elaboradas podem seguir. Trabalhos como a de Maria Barroso Hoffmann⁴⁶ que possuem como objeto de análise a cooperação técnica internacional para o desenvolvimento e suas ações junto aos índios firmadas a partir da Segunda Guerra Mundial, apontam para uma complexidade inesperada, na medida em que localizou atores sociais diversos e discursos engendrados que escapam das dicotomias comuns de “Norte” e “Sul”/ “países doadores” e “países donatários” usualmente encontradas no universo da cooperação. Um dos aspectos que a antropóloga iluminou em seu trabalho foi o da participação dos atores religiosos na cooperação internacional, compondo redes complexas que requerem análises mais aprofundadas antes de serem reduzidas a denúncias genéricas sobre seu comprometimento com o colonialismo e as formas de dominação que lhe correspondem. Nesse sentido, o caso aqui analisado da *Missão Tapeporã*, que contou com o financiamento da Igreja Unida do Canadá⁴⁷ pode lançar luz no sentido da compreensão de que os processos de formação da cooperação para o desenvolvimento e de atuação das missões religiosas, têm suas trajetórias entrelaçadas em diversos momentos, cabendo à análise científica esclarecer os processos de formação desses atores em relação, e não como esferas estanques e incomunicáveis entre si. Eis aí, um grande desafio.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rubem F. T. ; MURA, Fabio. Relatório à Procuradoria Geral da República de Dourados. *Levantamento Situacional sobre o Posto Indígena Dourados - Mato Grosso do Sul*. Rio de Janeiro, 2003.

BARTH, Fredrik. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In LASK, Tomke (org.): *O guru e o iniciador e outras variações antropológicas*, pp.25-67. Rio de Janeiro: Contra capa, 2000[1969].

BROUWER, Ruth Compton. “When Missions Became Development: Ironies of “NGOisation” in Mainstream” . In NIELSEN, Hilde; OKKENHAUG, Inger Marie; SKEIE, Karina Hestad (Eds.). *Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries :Unto the Ends of the World*. Boston, Leiden: Brill, 2011.

⁴⁶ HOFFMANN, Maria Barroso. A produção social do desenvolvimento e os povos indígenas: observações a partir do caso norueguês. *Mana*, Rio de Janeiro: v. 17, n. 3, 2011.

⁴⁷ Que já atuava neste momento sob a rubrica de financiamento de *projetos para o desenvolvimento*.

COSTA, Eber Borges da. *Tapeporã – Caminho Bom: análise da prática missionária de Scilla Franco entre os índios Kaiowá e Terena no Mato Grosso do Sul – 1972 a 1979*. Dissertação (Mestrado). São Bernardo do Campo: Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, 2011.

FRANCO, Scilla. *Minha Prece – Coletânea de textos indígenas e missionários do Bispo Scilla Franco*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 1992.

NIELSSEN, Hilde; OKKENHAUG, Inger Marie; SKEIE, Karina Hestad (Eds.). *Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries :Unto the Ends of the World*. Boston, Leiden: Brill, 2011

HOFFMANN, Maria Barroso. *A produção social do desenvolvimento e os povos indígenas: observações a partir do caso norueguês*. *Mana*, Rio de Janeiro: v. 17, n. 3, 2011.

Cânones da Igreja Metodista. 2012. http://www.cogeime.org.br/wp-content/uploads/2012/02/Canones2012-2016_Leis.pdf/, acessado em 30/07/2014.