

A MISSÃO NUMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA*

Ligia T. L. Simonian**

Introdução

O estudo das missões religiosas¹ situa-se no âmbito da antropologia da religião, e, embora elas venham sendo consideradas há muito tempo pelos antropólogos em suas análises, nem todos têm produzido o mesmo entendimento. Shapiro, (1981:130), por exemplo, afirmou há alguns anos que o interesse desses especialistas pelas missões enquanto objeto de estudo só ocorre a partir dos últimos anos setenta. Porém, a se desvendar a agenda antropológica mais detidamente, observa-se que desde meados do século passado esse interesse existe e que, se a produção não foi inicialmente farta, ela foi ao menos capaz de apontar questões que continuam centrais (ver adiante Morgan, [1859-1862] 1959; Malinowski, 1932, 1929; Rivet, 1931).

* Este trabalho foi apresentado preliminarmente como Conferência no encerramento da VI Jornadas Internacionais Sobre as Missões Jesuíticas, em outubro de 1996, na UNIOESTE, Campus de Marechal Cândido Rondon, Paraná. O mesmo foi publicado nos Anais dessa Jornada.

** Antropóloga e Ph.D., professora-adjunta junto ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/NAEA, da Universidade Federal do Pará/UFPA.

¹ Neste texto, considerar-se-ão, fundamentalmente, as missões cristãs e atuantes junto aos indígenas (leia-se indígenas, aborígenes, negros, nativos do Pacífico Sul, etc.) dos mais diversos continentes.

Entre tais questões, destacam-se as *quasi* sempre tensas relações entre os missionários e os antropólogos, a compreensão de que, no fundamental, as missões têm antes se constituído em agência colonial, e a valorização da documentação elaborada no contexto das missões como fonte inestimável para a produção antropológica.

Duas perspectivas antropológicas sobre a presença das missões entre os indígenas são desenvolvidas já durante a segunda metade do século passado. Uma delas está ligada ao paradigma evolucionista, então dominante, o qual considerou as missões como mecanismos capazes de levar “progresso” aos indígenas, portanto, numa perspectiva positiva (ver Morgan, [1859-1862] 1959). E, embora os evolucionistas não tenham privilegiado as missões como objeto de estudo, para concretizarem seu projeto, junto a outras fontes, estes especialistas (ver Johansson, 1992: 50) utilizaram-se dos diários, dos relatos e da correspondência dos missionários. Nessas fontes, os antropólogos buscavam e continuam buscando evidências para compreender o modo de ser das sociedades tidas como primitivas (*sic*), o que, muitas vezes tem sido feito acriticamente. A produção desses especialistas esteve voltada para a definição evolutiva da espiritualidade e da religião (Tylor, 1871; Morgan, 1877; Frazer, [1890] 1958, 1887), e para a reconstrução das religiões indígenas (Boas 1896a). Bem mais cedo, inclusive, Newcomb (1855) chegou a organizar uma enciclopédia sobre as ações das missões através do mundo. Todos estes trabalhos consolidariam uma visão antropológica acrítica em torno das missões entre os indígenas.

A outra vertente antropológica, de natureza eminentemente crítica, começa a ser desenvolvida simultaneamente. Nesta direção, Morgan ([1859-1862] 1959:54) apontou toda uma série de problemas que observou nas missões onde esteve em trabalho de campo, na região do Missouri, EUA/Estados Unidos da América. Os trabalhos de Jackson ([1881]1965), e de Mooney (1892-1893), revelaram os desmandos das políticas públicas sobre os indígenas estadunidenses, que incluíam os das missões religiosas. Em muito essa produção refletiu a resistência desses indígenas, e, particularmente, a força religiosa e ritual de suas culturas, o que contribuiu para o desencadeamento de toda uma ação repressiva, por parte da sociedade dominante². Por fim, esses desdobramentos da política

² Exemplos neste sentido são a política repressiva a partir dos anos 60 do século XIX, que culminou com a autorização dada em 1884 pelo Congresso para que servidores civis e missionários suprimissem as religiões indígenas locais (Olson & Wilson 1984:56), então vistas como uma ameaça ao *status quo* do país, a repressão à *Ghost Dance* em 1890 (Mooney *op.cit.*) e o impacto do massacre de Wounded Knee (ver Brown 1970).

indigenista e missionária nos EUA viriam ampliar as bases da concepção antropológica crítica em torno das missões e dessas mesmas políticas.

Nas primeiras décadas deste século, uma tendência acrítica de interpretação antropológica é fortalecida. A primeira interpretação, predominantemente informada pela perspectiva evolucionista, é paradoxalmente reforçada por produção de natureza funcionalista e estruturalista incipiente, como a de Durkheim ([1912] 1968), que investiga as “formas elementares da vida religiosa”, e a de Mauss ([1909, 1906], etc. 1970), que busca identificar os elementos básicos do sagrado. Um pouco mais tarde, Rivet (1931), dentre outros antropólogos, persistia com uma compreensão transigente em torno das missões. E, ademais, este autor destacou, em conferência que fez na França para missionários protestantes, que os registros produzidos em contextos de missões continuavam sendo de suma importância para a produção antropológica sobre as religiões indígenas. Aliás, o próprio Malinowski (1932:34), que primou pela crítica aos agentes coloniais (ver adiante), chegou a admitir que, desde que educados segundo os cânones da antropologia, estes agentes, entre os quais estariam os missionários, poderiam transformar-se em agentes menos destrutivos junto as sociedades onde vinham atuando.

A interpretação antropológica crítica acerca das missões entre os indígenas é consolidada a mesma época. As experiências dos antropólogos com novas metodologias, principalmente com o trabalho de campo, agora feito em períodos mais extensos, foram fundamentais neste sentido, com destaque para Malinowski (1932, 1929) e seus alunos. Em seus ensinamentos, este autor influenciá-los-ia (ver Powdermaker, 1966:43), que passaram a questionar o papel das missões entre os indígenas, particularmente, num momento em que ainda se preparavam para fazer pesquisa em contextos coloniais. Num certo sentido, eles radicalizaram a crítica do mestre. Os embates no âmbito das políticas e ações públicas, o que inclui as políticas e ações missionárias voltadas para as sociedades indígenas, contribuíram, também, para a consolidação e ampliação de uma produção antropológica crítica sobre as missões.

Novas possibilidades de análise antropológica surgem, nas últimas décadas, em torno às missões. Como se sabe, são a partir dos últimos sessenta anos que se disseminam os processos de descolonização (Fanon, 1965). Mais precisamente, ex-missionários-e-então-antropólogos, em geral alicerçados em posição relativista, ressaltam tanto a capacidade interna de transformação das próprias culturas (e das religiões), quanto a tentativa de

minimizar os pontos mais problemáticos dos impactos missionários sobre as sociedades missionadas (p.ex.: Miller, 1970, 1975). E, embora se mantenham críticos quanto aos processos de missionização, outros antropólogos têm neles reconhecido instâncias positivas, ainda que muitas vezes parcial ou fragmentariamente positivas (Comaroff & Comaroff, 1991; Simonian, 1997; Stearman, 1990). Outra interpretação surgiu da conexão entre teoria e experiência e foi desenvolvida por antropólogos não-índios que se tornaram xamãs (Castañeda, 1968; Harner, 1980). Esses cientistas-quase-ou-então-missionários têm influenciado índios e não-índios quanto ao potencial do xamanismo, ou mesmo se proposto a transformá-los em xamãs.

A seguir, tem-se um resgate mais detalhado das diversas interpretações sobre missões produzidas no campo da antropologia, embora com ênfase nas missões cristãs ocidentais. Segue-se uma retrospectiva dos tópicos mais abordados no contexto desta mesma produção. Então, uma análise comparativa é apresentada, a qual tem por base materiais variados de natureza teórica, etnológica e documental, e, ainda, experiências de campo. Por fim, algumas conclusões são apresentadas e as implicações teóricas e sociais decorrentes da problemática em questão, apontadas. As evidências aqui analisadas sugerem que, em uma perspectiva antropológica, as missões situam-se como problemáticas, pois, embora algumas delas tenham repensado muitas de suas práticas, nem por isto elas deixam de constituir-se realidade estranha as sociedades missionadas.

1. Antropólogos pensam as Missões

A se pensar em uma perspectiva diacrônica, dificilmente a produção antropológica tem se colocado como unidirecional em relação à presença das missões entre as sociedades indígenas e similares. Ao contrário, essa produção tem se mostrado profícua quanto as interpretações sobre uma tal presença, no que, também, ela tem sido influenciada por especialistas de outras áreas, como os historiadores e os literatos (Berkhofer Jr., 1965³; Lewis, 1990; Reynolds, 1987), e mesmo pelas populações missionadas, ou por ativistas e missionários não-indígenas (ver Deloria Jr., 1973; P'Axí, 1986; Wirpsa, 1993). E, não raro, essas interpretações são plenas de tensões,

³ Por exemplo, ver “ensaio bibliográfico” em Berkhofer (1965: 161-180), especialmente sobre as missões entre os indígenas dos EUA e sobre missões com base nesse país, mas atuando em outras partes do mundo.

contradições e conflitos, o que em muito reflete as dinâmicas e conjunturas sócio-políticas nas quais estão inseridas.

De fato, o primeiro momento da produção antropológica sobre as missões, na segunda metade do século passado, já se configura como pleno de contradições. Conforme já visto, por influência do evolucionismo (p.ex.: Morgan, 1877), os antropólogos de então pouco se preocupavam com os impactos da ação missionária. Segundo esse paradigma, mais cedo ou mais tarde, as sociedades indígenas, então tidas como primitivas (sic), seriam transformadas pelas sociedades européias, mais avançadas. E, para o historicismo, a preocupação maior dizia respeito ao resgate da cultura indígena ancestral, na qual a questão da religiosidade, dos rituais e mitos estava inserida (Boas, 1896a, b). Essas duas vertentes interpretativas tinham um interesse comum quanto aos conhecimentos e registros dos missionários não-índios sobre aquelas sociedades, junto a quem eles exerciam seu ministério. Mas, contraditoriamente, Morgan ([1859-1862] 1959: 54) foi a campo e observou a ação missionária em área de fronteira. E, ao fazer constatações *in locus*, ele não se furtou em caracterizar muitas dessas ações como negativas.

No início do corrente século, toda uma conjunção de perspectivas teóricas persistiu com uma interpretação acrítica em relação às missões, priorizando tampouco as discussões em torno delas. Por exemplo, a vertente francesa clássica sobre o estudo das religiões, que segue com Durkheim ([1912] 1968) a linha Funcionalista, voltou-se para a busca da essência religiosa do homem. Mauss ([1906, 1909, etc...] 1970), por sua vez, parte com o estruturalismo nascente para o encontro da estrutura do sagrado em contraposição a do profano. Rivet (*op.cit.*), conforme já referido, alinhou-se a uma postura conciliadora quanto ao fazer missionário entre os indígenas. Seus propósitos eram fundamentalmente teóricos, e nisto se distanciavam do cotidiano e dos interesses das sociedades impactadas pelas missões. Assim, a tendência acrítica da época, acerca das missões, persistiria no meio antropológico.

Ainda no decorrer das primeiras décadas deste século, a perspectiva crítica seria consolidada pelos ensinamentos possibilitados pelo trabalho de campo, ou seja, pelo contato direto dos antropólogos com as sociedades que investigavam. De fato, foi com Malinowski (1927, 1932), o mestre desta metodologia de produção de evidências, que a crítica ao papel dos agentes coloniais, entre os quais estavam os missionários, ganhou relevância na produção antropológica. Em um de seus mais importantes trabalhos,

esse autor generalizou ao se reportar a situação colonial, em especial, ao dizer que “quando uma raça superior contata uma raça inferior, se tende a atribuir aos membros desta última poderes demoníacos misteriosos” (1927: 129). Aliás, sobre os impactos de uma tal concepção sobre as sociedades colonizadas, a experiência do colonialismo europeu encontra-se minado de exemplos, todos em nada gloriosos. Mais, por essa mesma época, os alunos de Malinowski, Evans-Pritchard, Firth, Shapera e Powdermaker radicalizaram a crítica às ações dos agentes coloniais, missionários e leigos (powdermaker, *op.cit*) entre indígenas. Também, Brown (1944) abordou, diretamente, as influências dos missionários junto às sociedades onde atuavam. Esses autores refletiam sobre os contextos coloniais então vigentes, sendo compreensível que tenham apontados contradições inerentes as missões religiosas entre os indígenas a época.

Essa perspectiva passa a dominar a produção antropológica, que só seria alterada face as mudanças profundas e generalizadas ocorridas mais tarde, principalmente, a partir da última década de sessenta. Então, muitas posturas missionárias e governamentais, e, ainda, redirecionamentos na política das sociedades alvo da ação missionária, passam a ocorrer. Por exemplo, a própria antropologia seria repensada quanto as suas raízes colonialistas (Antropology, 1973; Leclerc, 1972; Lévi-Strauss, 1966), o que consolidaria as críticas aos modelos tradicionais de missão (ver Bonilla, 1972; Ribeiro, 1970). Por sua vez, a Igreja Católica Apostólica Romana reagiu mais prontamente àquela conjuntura revolucionária, principalmente a partir do Concílio Vaticano II (Lisbôa, 1979:7), tendo parte dela articulado a “teologia da libertação” (Wirpsa, 1993), o que, com o tempo, passou a influenciar alguns setores do protestantismo (Simonian, *op.cit*). Também, muitos indígenas e outras populações alvo das missões sedimentaram processos de resistência as missões alienígenas, muitos já antigos, chegando, inclusive, a proclamar que “Deus é vermelho” (Deloria Jr., 1973) e, por extensão, negro, aborígine, etc... Críticas similares seriam acionadas contra qualquer proposta elaborada por não-índios e que tivessem como meta, direta ou indiretamente, a destruição de tais sociedades e suas culturas.

Neste contexto, ex-missionários-agora-antropólogos têm procurado diferenciar a sua postura frente às missões. Em tempos recentes, muitos deles têm se envolvido com freqüência nos debates em questão, mas, principalmente, ressaltado o papel dos missionários enquanto agentes sociais mais amplos. Miller (1970), por exemplo, conclui serem os missionários antes agentes de mudança secular, ou seja, que este seu papel tem sido muito mais relevante e abrangente do que aquele envolvendo o fazer

missionário. Johansson (1992: 55), por sua vez, prefere tratar da estrutura interna das missões e do que chama de “conseqüências involuntárias”. Mas, embora esses entendimentos possam ser verdadeiros, e alguém possa permanecer missionário ou crente-ainda-que-crítico, no íntimo ele sempre espera que um dia possa anunciar a “palavra de Deus” a seus missionados, e/ou que estes, finalmente, aceitarão a palavra dele.

Alguns antropólogos têm também ultrapassado os limites da objetividade e se envolvido com propostas missionárias, quer de natureza cristã ou não. Em relação a esta última, muitos entre eles têm assumido o xamanismo e, inclusive, feito proselitismo a respeito. As acima citadas experiências de Harner (*ap.cit*) e de Castañeda (*ap.cit*) são exemplares nesta direção, no que eles têm sido secundados por muitos outros antropólogos e por inúmeros místicos, quer de origem indígena ou outra. A proposta de resgate do xamanismo junto a muitas sociedades antes praticantes, mas, que o haviam perdido ou foram forçadas a abandoná-la, tem, muitas vezes, partido de antropólogos. Harner (*ap.cit*), por exemplo, tem contribuído não apenas com um trabalho em que apresenta uma metodologia para o aprendizado e/ou resgate do xamanismo, mas, também, por sua proposta de treinamento e assessoria a índios e não-índios. Essa proposta, por sua vez, constitui uma sistematização do que muitos místicos já vinham realizando, pois, os movimentos de revitalização (Wallace, 1956) xamânica entre os indígenas não são só antigos como, também, atuais⁴.

Antropólogos descompromissados com ideologias e/ou práticas religiosas tendem, neste contexto de mudanças, a ressaltar os aspectos conflitivos do fazer missionário. Os Comaroffs (1991), por exemplo, demonstram como as mudanças introduzidas pelos missionários trabalhando ao sul da Tswana, África, muitas vezes têm produzido resultados outros que os planejados, principalmente, no que diz respeito à consciência de colonizados e colonizadores. Depois de uma decepção com a postura tradicional de missionários protestantes, Stearman (1990) revelou mudanças positivas, e, inclusive, entendeu que sua própria postura pode tê-las influenciado. Já Simonian (1997, 1996) resgata as múltiplas tensões inerentes ao fazer missionário, especialmente quando das lutas pela proteção aos direitos territoriais indígenas. Pelo que se vê, uma tal tendência procura apontar tanto os impactos negativos como os positivos das missões, ainda que os primeiros possam ser identificados como dominantes.

⁴ Como exemplos, veja os casos da Sun Dance entre os indígenas dos EUA (Lowie, 1919) e do Toré entre os indígenas do nordeste brasileiro (Simonian, 1982, n.c./ notas de campo).

Em que medida essas perspectivas não estão sendo transformadas é uma questão a ser não só levantada, mas, também, monitorada, principalmente neste final de milênio, quando a problemática da espiritualidade vem sendo revivida. De fato, nota-se não apenas um crescente envolvimento de cientistas, quer sejam antropólogos ou não, com tal problemática⁵, sendo que o mesmo se pode dizer em relação a segmentos sociais mais amplos e diversos. A disseminação das seitas protestantes fundamentalistas (Burdick, 1990:109) e do movimento espiritual “santo daime” (MacRae, 1992: 15), neste último caso a partir da Amazônia brasileira, são exemplos nesta direção. As bases espirituais e as práticas terapêuticas orientais têm igualmente, estado muito presente no ocidente. E, conforme dito em outro lugar (Simonian 1997:78), um crescente envolvimento de missionários com a produção científica, também, vem acontecendo, o que poderá contribuir para que outras mudanças venham ocorrer.

2. Tópicos sobre Missões na produção antropológica

No âmbito desses debates mais gerais sobre as interpretações antropológicas em torno das missões, toda uma série de tópicos tem surgido. Os mesmos são de naturezas as mais diversas, a depender muito das conjunturas histórico-culturais e dos paradigmas teóricos então dominantes. De todo modo, pode-se adiantar que a relação antropólogo-missionário tem persistido nas discussões e quase sempre é tensamente abordada.

Essa relação tem sido, no mais das vezes, apresentada como de oposição, e, no debate assim ensejado, o antropólogo questiona o fazer missionário e, por sua vez, o missionário critica o empreendimento daquele especialista. Aliás, essa percepção dicotômica começou a aparecer cedo na produção antropológica, estando, implicitamente, presente nas anotações que Morgan ([1859-1862] 1959) fez no século passado, e, quando também em campo, os antropólogos começaram a perceber a ação missionária da última década de vinte, como parte do fazer colonial mais amplo (ver Powdermaker, 1966). Os missionários, também, passaram a fazer anotações sobre suas visões negativas a respeito dos antropólogos (p.ex.: Westling, 1919 in Johansson 1992: 51). Mais recentemente, Hughes (1978:65) identifica

⁵ Por exemplo, entre os pesquisadores do círculo de relações da autora, grande parte passou, nos últimos anos, a freqüentar igrejas cristãs, sinagogas, centros espirituais de origem oriental, terreiros de candomblé e de umbanda, ritos do “santo daime”, etc.

o fazer missionário como o que “ensina” e “muda”, e o do antropólogo como o que “observa” e “preserva”. Delfendhal (1981:89), por sua vez, simplifica a caracterização desta oposição, ainda que não a supere, ao entender que, enquanto o missionário se propõe a ensinar a humanidade, o antropólogo com ela aprende. Pontos de conexão têm existido entre essas categorias de agentes sociais e seus respectivos fazeres, principalmente, na medida em que missionários passam a relativizar a importância de seu fazer, ou que antropólogos começam a expressar seus envolvimento com religião e práticas de proselitismo religioso.

Os Últimos anos sessenta e setenta colocam em evidência a questão das relações entre missões enquanto agências de mudança e o colonialismo, o que, inclusive, se transforma em uma espécie de “guarda-chuva metodológico” para o tratamento de outras questões. Então, não só as críticas ao fazer missionário-impositivo foram radicalizadas (Bonilla, 1972; Ribeiro, 1970), como passa a ser discutido o próprio destino das missões (ver Angrosino, 1994: 830, nota 1), e, simultaneamente, do fazer antropológico (Lévi-Strauss, 1966). Esses desdobramentos refletem, também, o fato de analistas indígenas terem sido preparados de acordo com os padrões ocidentais (ver Deloria Jr., 1973; Fanon, 1965) e de começarem a, sistematicamente, aparecer no cenário científico-intelectual. Mais recentemente, uma série de investigações está a desvendar a experiência colonial-missionária na África, sendo as obras de Clifford (1982, 1980), dos Comaroffs (1991) e de Ranger (1988, 1987, 1986), o resultado de apenas algumas delas. Assim, a presença das missões como instrumentos importantes do colonialismo europeu tem sido, particularmente, escrutinada nestes últimos anos.

Como um dos elementos centrais dessa relação colonial-missionária, a repressão cultural surge como tópico importante no contexto do posicionamento crítico dos antropólogos sobre as missões. Nesta direção, é exemplar o resgate que Bonilla (1972) faz da ação missionária dos capuchinhos entre indígenas do vale Sibundoy, Colômbia, que Neves (1978) repete em torno da experiência missionária entre os indígenas no período colonial no Brasil, e, também, que Beidelman (1982) faz ao considerar o processo de evangelização em Ukaguru, na Tanzânia. Vilaça (1996) analisa uma situação similar, mas, bem recente, qual seja a do envolvimento de missionários protestantes da Missão Novas Tribos do Brasil entre os Wari’ do Estado de Rondônia, Brasil. Juntamente com agentes do SPI - Serviço de Proteção aos Índios, a partir de 1956, eles não só se engajaram no processo de conquista desses indígenas, como também reprimiram a sua

religiosidade e práticas sócio-culturais, entre as quais o canibalismo e os rituais a ele relacionados, e, ainda, os cristianizaram. Evidências dessa destruição são facilmente, identificáveis quando em campo (Simonian, 1995-1989, n.c.), o que, inclusive, é apreensível por qualquer pessoa mais observadora, e independentemente de preparo científico. A imposição de regulamentos, de reassentamento e as proibições a determinadas práticas religiosas e sócio-culturais, etc. estão relacionadas a esse tópico mais abrangente.

O envolvimento de missionários com a questão da terra indígena, também, aparece na produção antropológica. A partir de observações em campo, Morgan ([1859-1862] 1959) apontou a ganância de certos missionários quanto aos contratos feitos com o Estado para a escolarização de indígenas e o envolvimento destes ou de outros em especulações com a terra indígena e com suprimento de bens, no que atuavam junto a funcionários do governo. A expropriação feita aos Shoshone de Utah, nos anos 50 do século XIX, pela Mormon Church foi exemplar neste sentido (ver Trenholm & Carley, 1964). Ainda segundo Bonilla (1972: 167), no caso dos Capuchinhos, além da imposição de toda uma dominação cultural a partir da missão, estes missionários expropriaram os indígenas e até os expulsaram. Simonian fez uma pesquisa sobre a participação de missionários na expropriação de indígenas do sul do Brasil, tendo, inclusive, demonstrado instâncias recentes, como a aquisição por parte de missionários de terras reivindicadas por indígenas (1997:90). A se pensar em tal problemática no contexto do sistema colonial europeu, em sua maioria, as sociedades indígenas têm passado por experiências muito parecidas. Mas, instâncias há, também (p.ex.: Simonian *op.cit.*), em que os missionários têm se engajado nas lutas dos indígenas em defesa de seus interesses territoriais.

Uma outra questão que tem sido bastante trabalhada pelos antropólogos, diz respeito a manipulação educacional e lingüística dos indígenas feita por missionários, especialmente, com fins de proselitismo religioso. Neves (*op.cit.*) revelou o quanto os jesuítas do período colonial dependeram do Estado, e com ele tiveram de compactuar a fim de implementar o projeto missionário-cristão no Brasil, sendo a educação um instrumento valioso. Uma análise do projeto dos protestantes ligados ao WBT /SIL - Wycliffe Bible Translators/ Summer Institute of Linguistics⁶, voltado para a tradução do novo testamento em todas as línguas, tem

⁶ Tradutores Wycliffe da Bíblia, hoje SIL/Sociedade Internacional de Lingüística.

⁷ Outros materiais, também, foram traduzidos em línguas nativas, como hinos cristãos, a declaração dos direitos humanos da ONU, mitos e histórias e livros escolares (cf. Hvalkof & Aaby, 1981: 12).

mostrado que as questões da educação e da lingüística indígena continuam centrais, tanto para a ação dos missionários como para a produção dos antropólogos e especialistas afins. A coletânea (Hvalkof & Aaby, 1981), que sugestivamente, pergunta se “É Deus americano?”⁸, destacou-se nesta última direção. Ao analisar a intervenção do WBT /SIL entre os Amuesha, Peru, Smith (1981)⁹ concluiu que tais instituições eram agentes de alienação e de mistificação. De fato, o que *a priori* pode parecer à valorização da língua indígena, pode constituir um elemento central para tornar o empreendimento missionário bem sucedido. Mais, essa problemática tem sido, também, trabalhada por missionários críticos as missões retrógradas, mas, uma tal ação ainda está por ser mais detidamente analisada.

A resistência dos indígenas as missões é outra questão que aparece com relativa freqüência na produção ora em análise. Esta resistência tem se dado de modos diversos, desde as respostas pacíficas, até o uso da violência contra os missionários (Meliá 1975; Vilaça, *op.cit.*). Os já referidos trabalhos de Deloria (*op.cit.*), Ranger (*op.cit.*) e dos Comaroff (*op.cit.*) são apenas algumas instâncias nessa direção. Em recente trabalho, Vilaça evidenciou o processo de conversão dos Wari’ de Rondônia, Brasil, proposto e agilizado por agentes da Missão Novas Tribos do Brasil, no que foram apoiados pelo SPI (*op.cit.*: 109). Nesse mesmo trabalho, a autora revelou “a desistência em massa do cristianismo” por parte desses indígenas que, inclusive, “retomaram algumas das antigas práticas abandonadas” (*loc.cit.*). Desistências intermitentes, também, têm sido recorrentes, como os chamados “desvios” de crentes ligados às igrejas pentecostais, no mais das vezes conectados com o uso de bebidas alcoólicas ou a outras práticas proibidas, conforme apontou Simonian (1993: 170). Assim, a problemática da fragilidade dos processos de conversão tem sido presença constante na antropologia.

A questão da enculturação por parte das missões, também, surge na produção antropológica, principalmente, a partir da implementação da proposta da “teologia da libertação”. Aliás, Angrosino (*op.cit.*) analisou ultimamente os entendimentos desenvolvidos, as estratégias e as incorporações feitas pela Igreja Católica Apostólica Romana quanto ao conceito de cultura, aparentemente, numa abertura tanto a auto crítica quanto a antropologia. Num primeiro momento, teria havido um reconhecimento da existência de uma pluralidade cultural, em cujos

⁸ Leia-se estadunidense.

⁹ Mais precisamente, assim Smith colocou esta questão: “Eles preparam [uns poucos indígenas] para pregar alienação às suas comunidades, na sua própria língua, manipulando seus próprios conceitos” (1981:127).

contextos a mensagem da Igreja deveria ser promovida, e a questão que permanecia era saber como. A seguir, surgira à proposta de incorporação das formas locais de liturgia, o que seria realizado via processos de adaptação. Mais recentemente, avanços vêm sendo feitos no sentido de “encarnar” as suas propostas e estratégias em contextos culturais novos. Mas, segundo este mesmo autor (*op. cit.*: 832), toda a discussão em torno da enculturação tem sido feita de modo unilateral e limitado, ou seja, com desprezo ao diálogo com missionados e antropólogos.

Mas, independentemente dessa resistência por parte dos missionários, o resgate de saberes e registros de muitos deles continua na pauta de discussão dos antropólogos. Estes têm argumentado sobre a importância desse material tanto para a produção de natureza teórica, como, e quando possível, para a defesa dos interesses das sociedades indígenas com quem trabalham. Foi nesse sentido que Simonian (1997, 1996), a pouco, ressaltou a importância do uso de tal produção (estudos, relatórios e cartas) como evidência para a consolidação de direitos territoriais indígenas, principalmente, devido aos detalhes a que muitos dos missionários-autores chegaram e/ ou chegam. Essa mesma autora fez uso desse tipo de material, produzido desde meados do século passado, tanto para demonstrar a pertinência das reivindicações dos Kaingang do sul do país quanto a seus direitos territoriais (1996, 1995b, 1994), como para tentar uma reconstrução de aspectos importantes de sua cultura (1995a). Em qualquer uma dessas circunstâncias, há de se anotar, o uso destes materiais, o contexto histórico-cultural em que foi produzido, e a orientação do missionário-autor precisam passar por uma crítica.

O estudo das missões por agora-antropólogos-e-ex-missionários já se transformou em tópico importante no contexto da literatura antropológica. Embora com uma produção bastante variada, Leenhardt talvez tenha sido um precursor nessa direção; segundo Clifford (1982), depois de ter sido missionário por cinquenta anos, ele dedicou vinte anos de sua vida à produção antropológica. Miller, também ex-missionário, tem se notabilizado por seus estudos sobre missões. No primeiro deles e, conforme já ressaltado, esse mesmo autor (1970) tratou do papel da secularização dos missionários, quando argumentou sobre a relevância do mesmo. Anos mais tarde, ao discutir as contradições vividas pelos Toba argentinos, Miller (1975, 1979) assinalou a importância da cultura e religião indígena no processo de cristianização. Entre outros trabalhos, ele (1981) ainda propôs uma metodologia para estudos antropológicos sobre missões (ver adiante). Porém, os missionários-antropólogos pouco ou nenhum destaque têm dado à persistente hegemonia das missões nos contextos

étnicos e sociais em que têm atuado, o que em campo pode ser fácil, e, rapidamente, detectado.

Aliás, o crescente número de missões em uma mesma área ou base de ação constitui um desdobramento de uma tal dinâmica, o que tem, igualmente, merecido a atenção dos antropólogos. Esta presença missionária diversa foi identificada por Du Bois ([1903] 1989:137)¹⁰ no Harlem (Nova York, EUA), como uma situação de “over-churching”. A mesma foi estudada, também, por Oliveira (1968), com destaque para a emergência de faccionalismo religioso¹¹, do tipo índios católicos *versus* índios crentes, ao que muitos estereótipos têm sido agregados. E, face a realidade vivida pelos indígenas de Guarita, sul do Brasil, onde em fins da década passada e inícios desta, onze igrejas tinham algum tipo de inserção voltada para o proselitismo religioso (Simonian, 1993:168-169), a pouco a autora anotava que a disseminação da loucura era iminente (*id.* 1990-1989, n.c.). Independentemente de qualquer “exagero analítico”, em muitos casos, a ação de apenas uma missão já pode fundamentar o surgimento de dissonâncias variadas.

Neste ponto, importa recuperar a questão das metodologias propostas pelos antropólogos para o estudo das missões. Burrige (1978: 2), por exemplo, identificou quatro áreas de interesse. A primeira delas seria o contexto mais amplo a partir do qual os missionários [e outros agentes] decidem trabalhar em culturas exóticas (*sic*). Uma outra área seria a das relações entre missionários e antropólogos. A seguir, viria o que os missionários se propõem a fazer e o que eles realmente conseguem. E, por último, estaria a natureza da situação missionária propriamente dita. Miller (1981), por sua vez, propôs uma abordagem bem politizada e que trate das contradições inerentes a problemática das missões. Segundo o seu entendimento, seria fundamental o estudo das conseqüências não previstas da atividade missionária, a discrepância inerente entre a lógica de recrutamento no país de origem e as práticas missionárias no campo, a enigmática relação entre missionários e antropólogos (especialmente quanto a teoria e prática), a conexão íntima entre o trabalho missionário e o colonialismo, e os impactos típicos da missão sobre a população atingida. Embora estas duas agendas em muito se completem, elas têm deixado de destacar a relevância da compreensão que as populações atingidas possam ter em relação às atividades missionárias.

¹⁰ Ver nota 36, in Simonian, 1993:167-168.

¹¹ Este tipo de faccionalismo tem gerado uma série de tensões e conflitos nas áreas indígenas, como os mencionados por Olson & Wilson (1984: 187-188); os indígenas chegam, por exemplo, a ir aos tribunais para tentar garantir direitos religiosos, quer sejam eles cristãos ou pertençam a “igrejas indígenas”.

Embora os tópicos aqui resgatados estejam longe de constituir a totalidade trabalhada pela produção antropológica, eles apontam para a diversidade e complexidade das missões enquanto realidade e objeto de estudo. Percebe-se, que tensões de toda ordem permeiam o objeto de estudo em questão. Mas, muito ainda está por ser desvendado, como, exemplo, o último tópico, qual seja, das versões indígenas sobre as missões.

Discussão e notas conclusivas

A produção antropológica sobre as missões é significativa e complexa, ainda que neste trabalho se tenham privilegiado as ações das missões cristãs entre os indígenas. De todo modo, percebe-se, ao longo de sua trajetória, que a diversidade impera no âmbito desta produção, embora com destaque para posicionamentos predominantemente polarizados, sendo um de natureza acrítica e outro de base crítica. Conforme visto acima, uma outra perspectiva de interpretação sobre este mesmo objeto de estudo encontra-se em desenvolvimento. Numa análise preliminar, percebe-se que, além de outras razões acima assinaladas, esta tendência decorre, em parte, dos fatos de que muitos missionários têm se tornado antropólogos, e de que outros tantos antropólogos têm se envolvido de tal modo com a religiosidade, que acabam se transformando em missionários.

Dos muitos “ismos” antropológicos, persistiram várias questões envolvendo as missões religiosas e suas ações entre os indígenas, muitas das quais sempre atualíssimas. A tensa relação entre antropólogos e missionários é apenas uma delas. A considerar-se a relação missionários cristãos-fundamentalistas e antropólogos, a mesma pode, com frequência, chegar ao surrealismo. Entre os mais agressivos destes missionários, não faltam os sermões e as conversas pós-cultos, em que antropólogos em campo são identificados como “anti-cristo”. A própria autora recebeu este tratamento, quando em pesquisa de campo que tratava sobre a questão do arrendamento de terras indígenas no sul do país, algo indiscutível para esses missionários.

Os impactos de uma tal postura para a pesquisa e a própria relação entre antropólogos e as sociedades onde estão a trabalhar são, em geral, os mais variados, mas, quase todos, devastadores. Entre tais impactos, a experiência relativamente recente de Johansson (1992: 217) é significativa. Mesmo tendo uma ligação bastante íntima com o movimento pentecostal sueco, do qual a Missão Pentecostal Sueca na Bolívia fazia parte, o projeto científico de Johansson sobre a missão foi censurado pelo seu presidente. Ele argumentou que, a ser desenvolvido, o mesmo ressaltaria apenas os

aspectos negativos do empreendimento missionário. Sem outra opção, o trabalho teve que ser realizado junto à congregação de convertidos bolivianos. Ao analisar criticamente o processo de “envelhecimento” da Missão, Johansson (1992: 218) concluiu ter produzido “uma teoria sobre o sistema de compromisso” missionário, o que Burridge (1991: xii) não conseguiu encontrar. Essas interpretações são meras instâncias de uma realidade bem mais freqüente no âmbito das relações entre missão e ciência.

Mas, ao interagirem em campo, mesmo os missionários que em tese seguem a “teologia da libertação”, não distam muito de uma performance tão problemática como a do presidente da referida missão pentecostal. Neste sentido, talvez uma diferença possa ser encontrada no fato de que, em geral, ajam de modo nada ético em relação aos antropólogos, eles o fazem com muita habilidade. A pouco, por exemplo, um deles lançou suspeitas sobre os interesses desses especialistas, o que criou uma série de dificuldades a um relacionamento em fase de construção (Simonian 1997, n.c.). Assim, o abuso de poder de um e de outros torna-se notório, pois, consciente ou inconscientemente, o que pretendem é incompatibilizar a relação antropólogos e indígenas. Uma tal situação pode, inclusive, tornar-se insustentável, e, no mais das vezes, os indígenas têm dificuldades em se contrapor aos missionários, pois deles dependem emocional e/ou economicamente.

Por sua vez, não é raro para os antropólogos ter que enfrentar a dificuldade de conviver com situações envolvendo ações missionárias que chegam ao nível do surreal e até bizarro. Mas, como buscam evidências que lhes permitam uma análise o mais objetiva e próxima do real possível, pouca alternativa resta a não ser a tentativa de exorcizar os demônios e de submeter-se ao sacrifício da convivência, ainda que tensa. Paradoxalmente, em campo é, também, comum encontrar o conforto para experiências dramáticas entre muitos deles, ainda que entre aqueles que do ponto de vista da subjetividade poderiam ser vistos como execráveis, principalmente, pelos danos que causam a seus missionados. Uma tal relação pode chegar ao nível da empatia quando os missionários são do tipo xamânico, como bem ensinam as experiências de Castañeda (1968) com Don Juan, e as de Taussig (1986: 139sgts.) com os rezadores-curandeiros do altiplano colombiano. Esta possibilidade, muitas vezes, estabelece relações sociais de *quasi*-parentesco (Simonian, 1995, n.c.), como as de um antropólogo que abandonara a pesquisa por longo período, desde que o xamã foi morto sob a acusação de prática de feitiçaria. O sentimento de pesar e o luto teriam sido, então, mais fortes que a busca da objetividade.

Neste ponto, o resgate da noção de carisma aponta para uma questão importante em contextos missionários e, por que não dizer, também de pesquisa antropológica. Weber (1947: 358-359) é, então, por certo providencial. Las Sasas ([séc. XVII] 1984) e Vieira ([1653] 1966) podem ter sido carismáticos, se não entre os indígenas das Américas e seus algozes, pelo menos junto aos setores da elite que entenderam a sua mensagem contra os desmandos do sistema colonial. Entre tantos outros, Quitéria Pankararú, uma “missionária” do Toré¹² não teria sido diferente, pois, nos últimos anos, conseguiu missionar e levantar da condição de humilhação de serem tidas como “sem cultura, sem identidade e sem terra” muitas nações indígenas do Nordeste brasileiro (Simonian 1995, 1982, n.c.). Independentemente da natureza missionária das ações desses agentes religiosos, que têm incorrido em muitos “pecados”, as mesmas demandam uma análise ao mesmo tempo que crítica, isenta, pelo positivo que expressam quanto aos direitos humanos fundamentais.

A questão do compromisso (missionário e científico) é de fato fundamental em uma discussão sobre as missões. Goudenough (1963) considerou-a, principalmente, em relação às missões, ressaltando o compromisso com a palavra de Cristo ou de outrem (p.ex., os espíritos da natureza). Problemas maiores inexistem quando os missionários se declaram a favor e implementam a estratégia do proselitismo religioso, pois, em tais circunstâncias, tudo se faz em público, sem preocupações com segredos, subterfúgios. Esta questão torna-se reveladora na medida em que, mesmo que outros busquem implementar uma ação crítica aos padrões tradicionais de missão, eles dificilmente conseguem suprimir o compromisso, o qual acaba inexoravelmente, aflorando no âmbito mais amplo da relações sociais. Nestes casos, o compromisso é feito com base na fé e não no amor.

De fato, no mais das vezes, a problemática do compromisso com a palavra de Cristo ou de outrem está ligada ao missionar o outro, o pagão, o exótico, como se queira. Em campo, fica difícil ignorar o questionamento sobre as razões dos missionários que chegam de longe para atuarem em condições tão distintas das de suas sociedades. Este questionamento é, em geral, feito pelos missionados, pois, principalmente, no início de um tal processo, nem sempre fica fácil entender as razões do interesse demonstrado por tais agentes. Aliás, estes têm sido os contextos que terminam por produzir mártires religiosos. Embora os antropólogos não cheguem a tanto, sobre eles recaem críticas, com maior frequência do que seria de esperar.

¹² Para uma descrição e análise do Toré, ver Nascimento 1995.

Por sua vez, os próprios indígenas acabam ajustando-se à dominação missionária. Uma tal tendência evidencia-se quando se constata que os missionários continuam, de um modo ou de outro, apegados às estruturas missionárias retrógradas. Assim, eles não resistem às demandas dos indígenas com vistas ao atendimento espiritual, quer para rezar uma missa ou fazer um culto, quer para batizar ou ministrar qualquer outro sacramento. Alguns indígenas têm, inclusive, ingressado no sacerdócio ou se tornado pastores, o que garante nuances pós-modernas à ação missionária. Mesmo assim, nessas circunstâncias, qualquer postura progressista quanto as missões sucumbe celeremente. Ademais, os próprios “movimentos de revitalização” ou, mais precisamente, as “missões êmicas” em geral, revestem-se de elementos predominantemente tradicionalistas, o que inibe qualquer avanço no sentido da compreensão objetiva do mundo.

Em conclusão, pode-se anotar a relevância dos estudos sobre as missões, pela complexidade que revelam sobre esta realidade, o que seria impossível apreender apenas a partir do registro dos missionários e das populações missionadas. Por outro lado, é facilmente identificável e até compreensível, que os antropólogos tenham sido bem mais tolerantes às missões, em que pese suas características, predominantemente, colonialistas, do que os missionários no sentido contrário. Mas, o importante a resgatar nesta relação tensa é que aqueles especialistas, que em sua maioria tentam distanciar-se dos dogmas, mantêm os canais do diálogo sempre abertos. Aliás, é uma tal postura que tem em muito contribuído para que mudanças ocorram, tanto no âmbito da produção antropológica, quanto no das relações com as missões.

Referências bibliográficas

ANGROSINO, M. V. The Culture Concept of Mission of the Roman Catholic Church. *American Anthropologist*. 96(4): 824-832, 1994.

ANTROPOLOGY and the American Indian. A Symposium. San Francisco: The Indian History Press, 1973.

BEIDELMAN, T. O. *Colonial Evangelism*. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

BERKHOFER Jr., R. F. *Salvation and the Savage: An Analysis of Protestant Missions and America Indian Response, 1787-1862*. Westport: Conn. Greenwood Press, 1965.

BOAS, F. The Growth of Indian Mythologies. In: *Race, Language and Culture*. New York: Macmillan, 1896^a, p. 425-436.

_____. The Limitations of the Comparative Method of Anthropology. In: *Race, Language and Culture*. New York: Macmillan, 1896^b, p. 271-304.

BONILLA, V. D. *Serfs de Dieu et Maitres D'Indiens*. Paris: Fayard, 1972.

BROWN, D. Dança dos Fantasmas. Wounded Knee. In: *Enterrem Meu Coração na Curva do Rio*. São Paulo: Melhoramentos, 1970, p.261-286.

- BROWN, G. G. Missions and Cultural Diffusion. *American Journal of Sociology*. 1: 214-219, 1944. BURDICK, J. Looking for God in Brazil. Ph.D. Dissertation in Anthropology. New York. CUNY. 1990, 2v.
- BURRIDGE, K. O. L. *In the Way: A Study of Christian Missionary Endeavours*. Vancouver: UBC, 1991.
- _____. Introduction: Missionary Occasions. In: J. A., Hughes, D. T., & Tiffany, S. W. (orgs.). *Mission, Church, and Sect in Oceania*. Boutilier, New York: University Press of America, 1978 (ASAO Monograph, 6).
- CASTAÑEDA, C. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- CLIFFORD, J. *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- _____. Fieldwork, Reciprocity, and the Making of Ethnographic Texts: The Example of Maurice Leenhardt. *Man*. 15: 518-532, 1980.
- COMAROFF, J. & COMAROFF, J. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, v. 1.
- DELFENDAHL, B. On Anthropologists vs. Missionaries. *Current Anthropologist*. 22: 89, 1981.
- DELORIA, Jr., V. *God Is Red*. New York: Grosset & Dunlap, 1973.
- DIJK, R. A. van. Fundamentalism and Its Moral Geography in Malawi. *Critique of Anthropology*. 15(2): 171-191, 1995.
- DURKHEIM, E. *Les Formes Élémentaires sur la Vie Religieuse*. Paris: Presses Universitaires, [1912] 1968.
- DU BOIS, W. E. B. *The Souls of Black People*. New York: Bantam Books, [1903] 1989.
- ENGELS, F. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1891] 1974.
- FANON, F. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1965.
- FRAZER, J. G. *Totemism*. Edinburgh: Adam & Charles Black, 1887.
- _____. *The Golden Bough*. New York: Macmillan, [1890] 1958.
- GOODENOUGH, W. *Cooperation in Change*. New York: Russel Sage Foundation, 1963.
- HAGE, G. Religious Fundamentalism as a Political Strategy. *Critique of Anthropology*. 12(1): 27-43, 1992.
- HARNER, M. *The Way of the Shaman*. New York: Bantam Books, 1980.
- HUGHES, D. T. Mutual Biases of Anthropologists and Missionaries. In: J. A., Hughes, D. T., & Tiffany, S. W. (orgs.). *Mission, Church, and Sect in Oceania*. Boutilier, New York: University Press of America, 1978 (ASAO Monograph, 06).
- HVALKOF, S. & AABY, P. (orgs.). *Is God an American?* Copenhagen: IWGIA, 1981.
- JACKSON, H. H. *A Century of Dishonor*. New York: Harper & Row, [1981] 1965.
- JOHANSSON, G. *More Blessed to Give*. Stockholm: Stockholm University, 1992.
- LAS CASAS, B. *Paraíso Perdido*. Porto Alegre: LP&M, [séc. XVI] 1984.
- LECLERC, G. *A crítica da Antropologia*. Lisboa: Editorial Estampa, 1972.

- LÉVI-STRAUSS, C. Anthropology: Achievements and Future. *Current Anthropology*. 7: 124-127, 1966.
- LEWIS, N. *The Missionaries: God Against the Indians*. New York: Penguin Books, 1990.
- LISBÔA, T. de A. *Entre os Índios Miñkũ*. São Paulo: Edições Loyola, 1979.
- LOWIE, R. H. Sun Dance of the Shoshone, Ute and Hidatsa. *American Museum of the Natural History Anthropological Papers*. 26: 393-410, 1919.
- MacRAE, E. J. B. das N. *Guiado pela Lua: Xamanismo e Uso Ritual de Ayabuasca no Culto do Santo Daimé*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- MALINOWSKI, B. Pigs, Papuans and Police Court Perspective. *Man*. 32: 33-38, 1932.
- _____. Practical Anthropology. *Africa*. 2: 22-28, 1929.
- _____. *The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia*. NY: Harcourt Brace, 1927.
- MAUSS, M. *Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona: Barral Editores, 1970, 3v.
- MELIÁ, B. Roque Gonzáles en la Cultura Indígena. Iri: Meliá, B. (org.). *Roque González de Santa Cruz: Colônia y Reduções en el Paraguay de 1600*. Asunción: s. ed., 1975.
- MILLER, E. S. Great was the Company of the Preachers: The Word of Missionaries and the Word of Anthropologists. *Anthropological Quarterly*. 54:125-133, 1981.
- _____. *Los Tobas Argentinos: Armonía y Disonancia en una Sociedad*. Mexico: Siglo XXI, 1979.
- _____. Shamans, Power, Symbols, and Change in Argentine Toba Culture. *American Ethnologist*. 2: 477-496, 1975.
- _____. The Christian Missionary: Agent of Secularization. *Anthropological Quarterly*. 43 (1): 14-22, 1970.
- MOONEY, J. The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890. *14th Annual Report of the Bureau of Ethnology*. Washington D.C. Part 2: 641-1136, 1892-1893.
- MORGAN, L. H. *The Indian Journals/1859-1862*. Ed./Introdução por L. A. White. Ann Arbor: University of Michigan Press, [1859-1862] 1959.
- _____. *Ancient Society*. New York: Holt, 1877.
- NASCIMENTO, M. T. *Toré: Simbolismo e Ritual*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Salvador. UFBA, 1995.
- NEVES, L. F. B. *O Combate de Cristo na Terra dos Papagaios-Colonialismo e Repressão Cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.
- NEWCOMB (org.), H. *A Cyclopedía of Missions: Containing a Comprehensive View of Missionary Operations throughout the World*. New York, 1855 (Ref. incompleta).
- OLIVEIRA, R. C. de. *Urbanização e Tribalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- OLIVEIRA, P. C. de. *Tribalismo Indígena: Ideal Comuno-Missionário para o Brasil no Século XXI*. São Paulo: Vera Cruz Ltda., 1977.
- OLSON, J. S. & WILSON, R. *Native Americans in the Twentieth Century*. Urbana: University of Illinois Press, 1984.
- P'AXI, R. *et al* Religión Aymara y Cristianismo. *Fé y Pueblo*. (13): 6-13, 1986.
- POWDERMAKER, H. *Stranger and Friend: The Way of Anthropologist*. NY: Norton & Co. Inc, 1966.

- RANGER, T. O. Missionaries, Migrants and the Manyika: The Invention of Ethnicity in Zimbabwe. In: Vail, L. (ed.). *The Creation of Tribalism in Africa*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- RANGER, T. O. Taking Hold of the Land: Holy Places and Pilgrimages in Twentieth- Century Zimbabwe. *Past and Present*. (117): 158-194, 1987.
- _____. Religious Movement and Politics in Sub-Saharan Africa. *African Studies Review*. (29): 1-79, 1986.
- REYNOLDS, H. *Frontier*. Sydney: Allen & Unwin Australia, 1987.
- RIBEIRO, D. *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis: Vozes, 1970.
- RIVET, P. *L'Anthropologie et les Missions*. Paris: Société des Missions Évangéliques, 1931.
- SIMONIAN, L. T. L. Missionários e a Problemática das Terras Indígenas no Estado do Rio Grande do Sul. In: Anais do XI Simpósio Nacional de Estudos Missionários/. Santa Rosa: UNIJUÍ, 1997, v.2, p. 78-100.
- _____. Direitos Territoriais dos Kaingang e Guarani da AI Nonoai/RS. Laudo antropológico-fundiário. Belém, 1996. Manuscrito.
- _____. Castigos Cruéis entre os Kaingang da AI Votouro (RS): Resistência Cultural ou Novas Práticas? Laudo Antropológico realizado por solicitação da Procuradoria Geral da República/Brasil. Belém, 1995a. Manuscrito.
- _____. Direitos Territoriais dos Indígenas de Ventarra/RS. Laudo Antropológico-Fundiário. Brasília: FUNAI/BSB-CTI-SP, 1995b. Manuscrito.
- _____. Direitos Territoriais Indígenas: O Caso de Caseros, RS. Laudo Antropológico-Fundiário. Brasília: FUNAI/BSB-CTI-SP, 1994. Manuscrito.
- _____. "This Bloodshed Must Stop": Land Claims on the Guarita and Uru- eu-wauwau Reservations, Brazil. Ph.D. Dissertation in Anthropology. New York: City University of New York, 1993.
- SMITH, R. C. The Summer Institute of Linguistic: Ethnocide Disguised as a Blessing. In: HVALKOL, S. & AABY, P. (orgs.). *Is God American?* Copenhagen: IWGIA, 1981, p. 121-132.
- STEARMAN, A. M. Protestantes Fundamentalistas, Católicos y Antropólogos. In: Botasso, J. (org.). *Misionerasy Antropólogos*. Quito: Aby- Yala, 1990, p. 203-230.
- TAUSSIG, M. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- TRENHOLM, V. C. & CARLEY, M. *The Shoshones, Sentinels of the Rockies*. Norman: University of Oklahoma Press, 1964.
- TYLOR, E. B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. London: J. Murray, 1871.
- VIEIRA, A. Sermon Condemning Indian Slavery. In: E. B. Burns (org.). *A Documentary History of Brasil*. New York: A. A. Knopf, [1653] 1966, p.83-89
- VILAÇA, A. Cristãos sem fé: Alguns Aspectos da Conversão dos Wari' (Pakaa Nova) *Mana*. 2 (1):109-135,1996.
- WALLACE, A. F. C. Revitalization Movements. *American Anthropologist*. 58: 254-281, 1956.
- WEBER, M. *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Oxford University Press, 1947.
- WIRPSA, L. After 25 Years, Medellin Spirit Lives. *National Catholic Reporter*. October 15, p. 11-13. 1993.