



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais  
Diversidades e (Des)igualdades  
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

## **XI CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS: DIVERSIDADES E (DES)IGUALDADES**

**Salvador 07-10 de Agosto de 2011.**

**GT 03 CIVILIZAÇÃO: ENTRE DOIS MUNDOS**

**(Coords.: Maria Fernanda Lombardi Fernandes ; Maria Yolanda Espiña Campos;  
Mauro Luiz Rovai)**

### **Religião e Civilização: para uma história das categorias de construção da alteridade indígena no Brasil.**

Cristina Pompa  
Unifesp-CEBRAP

#### **Introdução e resumo**

O GT “Civilização: entre dois mundo”, propõe pretende “uma reflexão a respeito do conceito de civilização, tal qual utilizado no mundo ocidental, buscando entender as origens do termo, suas mudanças de significado ao longo do tempo, sua instrumentalização em termos políticos”. Por outro lado, o grupo pretende analisar o conceito enquanto instrumento teórico estratégico para a reflexão acerca da alteridade. A proposta apresentada aqui caminha nesta direção, ao apresenta uma análise histórico-antropológica do processo de construção cultural da identidade indígena no Brasil, a partir da dialética entre as noções de religião e de civilização, noções essas que, no início da idade moderna, permitiram pensar a diversidade e a identidade do homem americano. A partir do período “assimilacionista” pombalino, a “civilização” perdeu suas características religiosas e passou a ser conotada, no Segundo Reinado, pelas categorias de “raça”, “educação”, “trabalho”, “costumes”, no interior do quadro explicativo das teorias evolucionistas e raciais. No entanto, o binômio cristianização-civilização continuou vigorando no política indigenista imperial, no quadro do projeto de construção da Nação. Esta relação ambígua entre igualdade e diferença permanece até hoje, na discussão brasileira atual sobre o direito dos povos indígenas, numa tensão conceitual e política permanente entre a universalidade dos direitos de cidadania e o



respeito das diferenças étnicas e culturais, que se apresenta como idéia de “preservação” dos costumes, pensado, em geral, como “religiosos.

### **A antropologia histórica das missões**

A importância crescente do estudo das missões cristãs em áreas indígenas no Brasil é um exemplo significativo da nova sensibilidade histórica no interior da disciplina antropológica, e, por outro lado, de uma preocupação com o papel histórico dos povos indígenas enquanto atores sociais e sujeitos políticos na produção da história nacional. Por muito tempo pensado como pertencente apenas ao passado colonial, ignorado por uma antropologia explícita ou implicitamente marcada pelo paradigma da “aculturação”, e relegado ao âmbito da teologia e da história da Igreja, o estudo das missões vem confirmar a fecundidade desta busca de um novo olhar antropológico para um objeto tão velho quanto o Novo Mundo: a evangelização entre os índios.

Pesquisas recentes (Agnolin, 2007, Araújo, 2006; Montero, 2006; Pompa, 2003, Wright, 1999 e 2004) mostraram que em lugares tão distantes quanto a Amazônia e o Nordeste, a missão é um poderoso agente articulador de relações, de identidades, de sentidos. E nesse quadro, os ameríndios não são apenas figurantes mudos numa história alheia, mas *fazem* história, a partir de suas historicidades múltiplas e das contingências que impõem novas produções de sentido e de práticas nas situações interculturais.

Mas o das missões não é apenas um campo a mais para o estudo das relações interculturais, e sim uma espécie de meta-dimensão, onde se entrelaçam e se re-significam a esfera econômica, a social, a política e, finalmente, a simbólica, a que os atores chamam de “religiosa”.

É nesse sentido que o encontro de catequese me parece um objeto bom para pensar historicamente a construção de algumas das categorias privilegiadas para a apreensão do Outro, que constituem ainda hoje nossas categorias “boas para pensar” os grupos indígenas, seja enquanto categorias analíticas, seja enquanto critérios de reconhecimento político. Com efeito, como tentarei mostrar, o código “religioso” parece ter constituído, desde a época colonial, uma meta-linguagem que abrange outras categorias, como a de própria humanidade, de civilização, e, até hoje, de cultura.

O que estou pensando e chamando aqui de “antropologia histórica” é algo mais do que um olhar antropológico sobre a história indígena e das missões, na busca



daquela que Robin Wright chama uma “raiz distante”, ou seja, uma linha de continuidade na prática missionária, por quanto sutil e quebradiça, que dos jesuítas do século XVI chega até os nossos dias. A “antropologia histórica” que proponho tem como ponto de partida a historicidade de seus objetos e de seus métodos. Por isso, minha tentativa é a historicização do objeto antropológico (no caso, o encontro de catequese) e ao mesmo tempo, a historicização de algumas categorias (no caso, *religião* e *civilização*), que são precisamente fruto da longa história desse encontro. Essas categorias continuam pautando, pelo menos em alguns casos, tanto o ofício antropológico quanto as políticas públicas de reconhecimento étnico.

Michel de Certeau (1975) identifica o ato de fundação da etnologia enquanto escrita da alteridade, na *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, de Jean de Léry. Isso é bastante significativo pois, embora o ugonote não possa ser definido um “missionário” *stricto sensu* - já que a idéia moderna de missão nasceu no Concílio de Trento, justamente como reação ao avanço protestante - é porém exatamente no âmbito da chegada dos religiosos no Brasil que o autor situa o início do processo de construção do Outro, como premissa histórica e conceitual da antropologia, ligando-a indissolúvelmente ao momento de implantação da prática missionária.

Por outro lado, em sua crítica a Geertz e à idéia de religião como sistema cultural (simbólico), Talal Asad mostra como a antropologia em geral tem dado como auto-evidente a autonomia da esfera do religioso e sua definição como um conjunto de símbolos que dizem respeito a uma ordem cósmica. Ou seja, a preminência da função cognitiva da religião (que é vista como conjunto de crenças nas quais as práticas se espelham e se reconhecem) dada como pressuposto é, de fato, fruto de um processo interno ao ocidente cristão, em que práticas sociais (Asad diz “discursos autoritativos”) constroem conceitos Paralelamente a esse processo de legitimação do cristianismo se dá, segundo Asad, a autonomização dessa idéia de crença como propensão universal da humanidade

Tanto de Certeau quanto Asad falam da missão. Levo aqui um pouco adiante suas sugestões, acompanhando a formação desse *discurso* “antropológico” missionário, em que as noções de religião e de civilização jogaram um papel determinante. Ao percorrer esse caminho acabamos por descobrir que a esfera que definimos “religião” se constitui como o instrumento analítico preferencial para a compreensão dos fatos e



das representações dos fatos, já que ela se constituiu historicamente como um poderoso construtor de realidade.

### ***Religião e Civilização***

Com as descobertas, a necessidade de solucionar o problema do Outro tornou necessário ampliar o conceito de religião para estendê-lo aos “selvagens”, recuperando no plano teológico a teoria dos Padres da Igreja sobre o “paganismo” grego e romano enquanto manipulação diabólica, teoria desenvolvida quando da afirmação do cristianismo enquanto religião única e verdadeira. Se o politeísmo pagão era a dimensão em relação à qual o monoteísmo cristão pensava a si próprio, o o paganismo - transformado em “idolatria” - constituiu a necessária linguagem de reconhecimento e de comunicação com as humanidades outras (Bernand e Gruzinski, 1988; Gasbarro, 1996). Quanto mais “idólatras”, ou seja, comparáveis com a antiguidade clássica, mais dignos de respeito, enquanto “civis”, e de evangelização, para torná-los “religiosos”.

Nas primeiras grandes sistematizações conceptuais elaboradas por Las Casas e Acosta, idolatria é sinônimo de civilização (hoje diríamos “cultura”), para se orientar num mundo desconhecido, mediante a inserção do exótico num molde familiar. Se a religião é uma invenção cristã, o código religioso foi aplicado sistematicamente pelos missionários para construir primeiro a, e comunicar depois com, a alteridade. A idéia informadora é a máxima de Cícero, retomada pela Escolástica, de que não á povo, por bárbaro que seja que não tenha em si uma noção mínima de divindade (*Itaque inter omnis omnium gentium summa constat; omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos. Quales sint, varium est, esse nemo negat. De Natura deorum, II, 4-5*).

O homem americano, descrito nas fontes missionárias como “idólatra” ou “sem fé”, mas ao mesmo tempo como portador dos mínimos sinais da presença de Deus, foi construído a partir da necessidade epistemológica e política de “redução” do Outro ao Eu. Atribuir aos índios uma “crença”, mesmo vaga ou errônea, significa “ler” o outro e traduzi-lo em seus próprios termos, e, por outro lado, traduzir o “eu” para o outro. Ou seja, qualquer manifestação social da alteridade que a descoberta apresentava é lido *sub specie religionis*, e traduzido na linguagem religiosa.



Com efeito, no início da Idade Moderna, o código religioso é ainda prioritário na leitura e na interpretação da realidade, inclusive das alteridades antropológicas; ele engloba todos os outros: o moral, o político, o filosófico: não é por acaso que os viajantes e os missionários percebem a falta, nos homens americanos, de fé, lei e rei, crença, direito e política, os princípios da civilização. O código religioso, então, permite pensar a civilização.

### ***Catequese e civilização: o modelo jesuítico***

Uma vez estabelecido que haja uma mínima fé nas mentes selvagens, será possível trazê-los para a civilização. No Brasil, o Plano Civilizador (1558) de Nóbrega é o primeiro exemplo de uma longa série de leis e planos que propõem, com diferentes nuances, conforme a situação histórica, este binômio (religião-civilização) como princípio informador da assimilação dos indígenas à população “civil”.

A instituição das aldeias missionária é a solução para poder exercer a necessária educação, para depois passar à conversão. É introduzido aqui o conceito de “polícia” (do latim *politia*). Para José Eisenberg (2001) este conceito corresponderia ao de “civilização” e, mais especificamente, “civilização cristã”, mas se pensarmos na raiz grega (*pólis*) do termo, e na noção de “polícia” como “bom governo”, de acordo com a idéia platônica de “república”, a “polícia” jesuítica se torna o “aprimoramento civil dos costumes” (Elias), noção esta elaborada, a partir do conceito grego, na época renascentista.

No começo da catequese, trata-se, portanto, da idéia de tornar os índios “homens” (= civis) para fazê-los, depois, cristãos, idéia esta que, expressa magistralmente por Acosta, acompanha todo o processo de evangelização no Brasil, e que é apropriada também por outras ordens: os capuchinhos Martinho e Bernardo de Nantes, por exemplo, expõem este conceito nos prólogos de suas respectivas *Relations*, do começo do século XVIII a respeito dos “Tapuia” do sertão. As relações entre Igreja e Estado, pelo menos do ponto de vista teórico (e teológico) são de colaboração, no que pese a proliferação de conflitos locais com os colonos, até a metade do século XVIII. A missão (tanto jesuítica quanto capuchinha) se realiza de acordo com o governo central, conforme o projeto civil e religioso colonial, que tem seu emblema nas instruções de Mem de Sá, que impunham “fazer tronco em cada vila e pelourinho, para lhes mostrar que tem tudo o que os cristãos teem”.



A construção da alteridade indígena, não apenas por oposição à identidade europeia, mas também a outras indianidades, na oposição bravo/manso, gentio/doméstico, civilizado/selvagem, está clara não relatos sobre o índio “Tapuia” do nordeste, construído enquanto categoria colonial em oposição ao mundo tupi e colada à noção de *sertão*. Habitante do espaço desconhecido do sertão, o “Tapuia” é a alteridade humana radical que, ao passo que as aldeias de índios conquistados “descem” para mais perto dos currais, dos engenhos e da palavra missionária, vai se afastando nas serras inacessíveis, “nas brenhas dos sertões”, para usar as palavras de Jabotão.

Todos os códigos são ativados para a construção contrastiva da imagem do “Tapuia”: o linguístico (ele fala “com papo tremendo”, diz Gabriel Soares de Souza, sua língua é “travada”, dizem os jesuítas), o espacial (ele mora em lugares inacessíveis, é nômade), o militar (ele é guerreiro valente e feroz, é o “aliado infernal” dos holandeses), o alimentar (ele come quanto quatro homens, mas pode ficar dias sem se alimentar, ele come seus mortos). Todos esses códigos colocam o “Tapuia” num plano de naturalidade selvagem, no pano de fundo da oposição litoral/sertão, tão usada e abusada até hoje pela sociologia e historiografia nacionais. Mas esta alteridade radical se torna logo “reduzível”: eis, então, que esses índios selvagens são descritos como uma espécie de *genus angelicum*, conhecedor “por natureza” dos preceitos evangélicos de pobreza e simplicidade, pois possuem apenas arco e flechas e sabem também suportar a fome na escassez. É nesta oscilação entre alteridade irreduzível e possibilidade de recuperação no plano da humanidade e da civilização que se joga a construção do índio, neste caso o “Tapuia”, e seu deslocamento no sertão, espaço vazio mas passível de “preenchimento” civilizatório.

Neste primeiro modelo de catequese, que chamei “jesuítico” apesar dele não ser exclusivamente inacianos, o código de compatibilização das diferenças é um código religioso, que engloba os outros, inclusive o civil. Por isso, a civilização é um instrumento para alcançar um degrau superior, que é o da evangelização

### ***Catequese e civilização: o modelo capuchinho pombalino e imperial***

O período pombalino marca uma ruptura nas relações entre Igreja e Estado e, do ponto de vista conceitual, uma inversão hierárquica entre religião e civilização. Os jesuítas (cuja atuação tinha modelado todo o período anterior) são expulsos e é retirado



o poder temporal de todos os missionários nas aldeias. O Diretório dos Índios, de 1757, transforma o aldeamento, lugar da “civilização” como meio de conversão, em “vila de índio”, onde o ensino religioso é apenas um dos aspectos do programa de civilização de marca iluminista, que compreende a alfabetização, o ensino do português no lugar do uso da língua geral (grande veículo de catequese jesuítica), o desenvolvimento das atividades produtivas e comerciais e, finalmente, a massificação da presença dos brancos e a promoção dos casamentos interétnicos como instrumento de homogeneização da colônia através da integração dos nativos à sociedade colonial e sua transformação em vassalos fiéis à Coroa.

A queda de Pombal não alterou a definitiva fratura entre os missionários e as hierarquias eclesiásticas pelo controle das missões. A extinção do Diretório por Carta Régia, em 1798, não extinguiu as “vilas” que, pelo menos em alguns casos, como no Ceará (Silva 2003) e na Bahia (Pompa, 2004) permaneceu em vigor até ser substituído pelo Regulamento das Missões, em meados do século XIX.

A instituição das “Vilas de Índios” e, implicitamente, a ideologia iluminista e integracionista que a alicerça, são fortemente criticadas pelos missionários capuchinhos da região sertaneja, desde sua implantação. Os exemplos mais interessantes são do final do século XVIII. Entre eles, uma carta do “apóstolo do sertão”, Apollonio da Todi, traduz a impaciência missionária frente à pesada intervenção do estado. Neste texto é interessante— no que pese a retórica do missionário - a citação da fala de um índio a respeito do “tornar-se branco”, por decreto, incentivado pelo Diretório dos Índios:

*Bem sei que tudo isto se faz com hum novo directorio que os declara brancos, com as mesmas honras dos brancos; porém, fallando eui com o Capitão mór dos Indios da Villa de Sore e mais da Villa de Mirandella no anno de 1782, em que fiz missão, e fallando deste novo directorio para convence-los da brutalidade dos seus governos, me responderão: ‘Sr. Padre Missionario, Sua Magestado muito nos tem honrado com este directorio, pois nos declarou brancos, e com os privilegios dos brancos, porém do que serve quando nos deixou o mesmo coração, e ficando o mesmo coração sempre obraremos de Indios, e não de brancos’. (Carta de Apollonio da Todi a Balthazar da Silva Lisboa, in Lisboa, 1837:182).*



Esta idéia de “tornar-se branco” aponta para as teorias do “branqueamento” que já estavam difundidas na segunda metade do século XVIII e que tornar-se-iam básicas no pensamento brasileiro do Império. Também a idéia iluminista da catequese como instrumento de civilização, a ser controlada pelo Estado, mesmo se realizada por religiosos foi o propósito do “Regulamento das Missões de Catequese e Civilização dos Índios” (decreto 426 de 24 de julho 1845), o texto-base da política indigenista imperial que tem seu braço operacional nos capuchinhos italianos, funcionários do governo.

Neste caso, é a catequese (a “religião”) que se torna o instrumento de civilização. A separação entre Igreja e Estado faz com que o trabalho dos missionários, submetidos ao poder secular, seja considerado em termos “educacionais”, funcionais à construção da Nação. Este discurso está claro nas falas e pronunciamentos dos ministros do Império:

*“Cada vez enraíza-se mais em mim a convicção que a experiência e o estudo desta matéria fez nascer em meu ânimo, de que o elemento religiosos bem encaminhado é o mais forte e o mais eficaz de quantos se possam empregar para promover a civilização do Índios, ligando-os às aldeãs por maneira mais firme e mais segura. Em taes estabelecimentos, o elemento civil tem dado quase sempre mão resultado, e só deve nelles predominar quando, já inteiramente votados os indígenas à vida social, e presos a ella pelas necessidades que a civilização faz nascer, não haja mais o risco da abandonarem, trocando-a pela habitação e residência das mattas com todas as suas privações” (Relatório do Ministério do Império 1856. “Catequese e Civilização dos Indios: 33)*

A mesma posição intelectual predomina mais de quinze anos depois, em 1872, quando porém, por outro lado, intensifica-se a demanda para a extinção dos aldeamentos “não necessários”. Por isso, no mesmo relatório do Presidente da Província da Bahia, se lê:

*“Aproveitar as tribus que andam errantes pelas mattas, infestando as estradas e accommettendo as fazendas é, principalmente*



*agora, além de um dever de religião e de humanidade para um país católico e civilizado, um serviço relevante às lavouras e a todas as indústrias. (...) Índios que devem ser catequizados só os há propriamente no sul da província. Os mais tem seus princípios de civilização e estão misturados com a população das localidades; por isso lembra o director que seria conveniente mandar vender as terras das aldeãs, que já não tem índios, e naquellas em que restam alguns, reservar datas de terra, medidads e demarcadas, que lhes sejam distribuídas” (Falla...1872:145).*

A civilização dos Índios não está mais na base do grandioso projeto missionário colonial do qual talvez o padre Vieira foi o maior intérprete. A assimilação dos “silvícolas” é agora um projeto nacional. Por isso, talvez, não encontramos mais os apóstolos abnegados e votados ao martírio do século XVI e XVII. Aliás, pelo menos os capuchinhos italianos, mostram abertamente seu desejo de abandonar a missão entre os índios, considerada totalmente inútil.

As falas citadas pertencem às primeiras décadas sucessivas à promulgação, em 1850, da “Lei de devolução de Terras”, cujo artigo 21 criava um órgão especial, a “Repartição geral das terras públicas”, incumbido da medição e descrição das terras devolutas. Estes anos marcam o início de um processo de “desaparecimento por decreto” de muitos grupos indígenas, já que o aviso 172 do Ministério dos Negócios do Império aplicava a lei de devolução às aldeias dos índios “que já não viviam aldeados, mas sim dispersos e confundidos na massa da população civilizada”.

É neste momento que começa a pressão para a extinção das aldeias cujos índios não apresentam mais uma ameaça para o projeto nacional, ao passo que os índios “bravos” passam a ser objeto da política de aldeamento e catequese entregue aos capuchinhos. É nesse momento também que a meu ver intensifica-se o processo que hoje é definido em termos de “etnificação” como “territorialização” (Oliveira Filho, 1998), ou seja de definição precisa de grupos étnicos em termos de pertencimento a um determinado território. Ainda hoje, podemos notar, é este o critério que informa o



reconhecimento do direito dos índios à demarcação de terras, junto com outro grande critério de reconhecimento étnico: a “religião” autóctone.

Em suma, para ser reconhecido como grupo indígena pelo estado, um determinado grupo social deve obedecer a critérios de autenticidade que na verdade são “critérios de mediação intercultural”, já que tanto “território indígena” (ou seja, originariamente a “légua em quadra” das missões) quanto a “religião indígena” foram construções negociadas desde a época colonial.

### *A guisa de conclusão*

Ao longo de sua história, a legislação relativa aos indígenas apresenta formas fortemente diferenciadas e até contraditórias entre si, frequentemente explicada pelos especialistas como o contraste entre um reconhecimento formal dos direitos dos índios e a prática discriminatória devida às exigências de exploração da terra e do trabalho indígena.

Esta explicação, apesar de válida, não esgota a questão, já que a contradição não é apenas prática, e sim teórica. Com efeito, as contínuas mudanças nas leis traduzem a oscilação permanente entre polaridades aparentemente irreduzíveis: a igualdade e a diferença, a universalidade humana e a especificidade étnica e cultural. Esta contradição, lógica e política, constitui hoje o cerne do debate em torno do multiculturalismo enquanto política das diferenças na sociedade global, não apenas no Brasil mas no plano mundial.

Na época colonial, a contradição estava entre a “humanidade” dos índios e, portanto, o reconhecimento destes enquanto sujeitos de direito natural, e a definição de sua posição inferior na escala hierárquica da humanidade, devido à sua falta de “civilização” (entendida como cristianização).

A partir do período “assimilacionista” pombalino, a “civilização” perdeu suas características religiosas e passou a ser conotada, no Segundo Reinado, pelas categorias de “raça”, “educação”, “trabalho”, “costumes”, no interior do quadro explicativo das teorias evolucionistas e raciais. No entanto, o binômio cristianização-civilização continuava vigorando no “Regulamento das Missões de Catequese e Civilização dos Índios” (decreto 426 de 24 de julho 1845), texto-base da política



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

indigenista imperial, que tinha seu braço operacional nos capuchinhos italianos, funcionários do governo, no quadro do projeto mais amplo da construção da Nação.

Esta relação ambígua entre igualdade e diferença, não apenas de fato mas *de iure*, permanece até hoje. A discussão brasileira atual sobre o direito dos povos indígenas e sobre a revisão do Estatuto do Índio traduz de forma exemplar o debate contemporâneo sobre os direitos das minorias étnicas, numa tensão conceitual e política permanente entre a universalidade dos direitos de cidadania e o respeito das diferenças étnicas e culturais, que se apresenta como idéia de “preservação” dos costumes.

Por isso, uma análise da construção conceitual da identidade e da diferença no Brasil, mediante as noções de religião, civilização, cultura e direito, bem como uma análise histórica da própria atuação indígena ao longo desse processo (entre “desaparecimento” e “emergência étnica”, entre “cabocização” e reivindicação de identidade), podem contribuir para uma contextualização mais adequada dos fatos sociais contemporâneos, que estão na base do debate.

## Bibliografia

AGNOLIN, ADONE

2007 *Jesuítas E Selvagens. A Negociação Da Fé.* São Paulo, Humanitas.

ARAÚJO, Melvina

2006 Do copo à alma. Missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima. São Paulo, Humanitas.

ASAD, Talal

1993 “The construction of religion as an anthropological category”. In: *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam.* Baltimore and London: The John Hopkins University Press.

BERNARD, Carmen e GRUZINSKI, Serge

1988 *De l'idolatrie. Une archéologie des sciences religieuses.* Paris, Seuil.

CERTEAU Michel de

1982 *A escrita da história.* Rio de Janeiro, Forense Universitária

1983

EISENBERG, José



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II  
Campus de Ondina

2000 *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas.* Belo Horizonte, Editora da UFMG.

GASBARRO, Nicola.

1996 “Il linguaggio dell’idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva”. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, vol. 62, n.s. XX, nº 1/2, p. 189-221, 1996.

MONTERO, Paula (org)

2006 *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, Globo, 2006

POMPA, Cristina

2003 *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial.* Bauru, Edusc.

WRIGHT Robin

1999 *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os índios do Brasil.* (org) Campinas, Unicamp.

2004 *Transformando os deuses. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil.* (org) Campinas, Unicamp.