

Múltiplas reencarnações em uma única vida: de religioso a antropólogo

Carlos Alberto Steil
Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP

A primeira encarnação: seminarista, padre e teólogo

Acredito em reencarnações. Nesta vida, já passei por três. De cada uma delas, carrego reminiscências e vestígios indeléveis. Traçar esse percurso de reencarnações não é uma tarefa fácil para um septuagenário que atravessou fronteiras minadas e habitou mundos diversos. Às vezes, antagônicos. Em cada um deles, foi necessário aprender códigos implícitos de convivência, tornar-se fluente em seu idioma, corporificar regras de conduta e assumir performances condizentes com a expectativa das respectivas comunidades de práticas e crenças. Ao mesmo tempo, foi preciso estar alerta em relação a hábitos e jeitos que denunciavam pertencimentos a vidas passadas, deixando escapar do próprio controle a condição de estrangeiro.

A lembrança mais remota da primeira encarnação é de quando tinha 10 anos. Estava sentado, com minha mãe, na escada da porta de entrada de nossa casa, em Brusque, Santa Catarina, quando anunciei que queria ser padre. A reação foi de incredulidade e espanto. Minha família era católica, mas pouco afeita às práticas religiosas. Um filho padre não estava no seu horizonte. O que minha mãe havia imaginado para seus três filhos homens era que seríamos médicos, engenheiros, advogados. A educação era o caminho que ela vislumbrava, como professora primária, de ascensão social para uma família de classe média baixa. Ser padre soou, aos seus ouvidos,

como um delírio infantil do filho caçula. No entanto, contra a sua expectativa, poucos meses depois, em fevereiro de 1964, embarquei na carroceria de um caminhão que me levaria a Rio Negrinho, uma pequena cidade ao norte do estado de Santa Catarina, a 200 quilômetros de casa. Éramos 20 meninos, da cidade e das colônias próximas, que se juntariam a mais 100, vindos de outras localidades dos estados do Sul do país, para iniciar uma jornada que teria como ápice a ordenação sacerdotal, 14 anos depois.

A jornada foi longa. Contou com muitas etapas. Vencido o primeiro ano, retornei à família, de férias. No início do ano seguinte, voltei para o seminário, mas agora para Corupá, SC, onde cursei as séries seguintes do ginásio. Éramos mais de 200 garotos vivendo em um ambiente idílico. O seminário era quase autossuficiente, com suas roças, hortas, orquidário, criação de galinhas, porcos e gado, lagoas e rio para banho, campos de futebol etc. Longe da cidade, tínhamos muito pouco contato com o mundo externo. A rotina tornava os dias muito parecidos. Às seis horas tocava o sino para despertar. Após a higiene pessoal, dirigíamos-nos, em silêncio, à capela, para as orações da manhã e a missa. Em seguida, tomávamos café e fazíamos o serviço de casa, que consistia em varrer os corredores e as áreas comuns. Ao chamado do sino, éramos convocados para as aulas, ministradas pelos padres. O currículo era comum ao das escolas públicas, com acréscimo do latim e do canto orfeônico. As tardes eram ocupadas com horas fixas de estudo, alternadas com lazer e trabalho externo, entre as turmas de maiores, médios e menores. O dia terminava com a oração da noite e o recolhimento nos dormitórios, onde o silêncio era a regra absoluta. Essa rotina era quebrada uma vez por mês, quando saíamos para um passeio nas montanhas, povoadas de cachoeiras, que circundavam o seminário.

Três anos depois, estava de volta a Rio Negrinho, para cursar o ensino médio. Os ventos de 1968, que sopravam pelas frestas do regime militar no Brasil, tiveram algum efeito sobre a vida nos seminários. O curso, embora acontecesse no prédio do seminário, foi aberto para estudantes da cidade, inclusive moças, ao mesmo tempo em que incorporava, em seu quadro de professores, não sacerdotes. A rotina do dia a dia era muito semelhante

àquela à qual estávamos habituados. Mas havia alguma liberdade em relação ao controle dos padres sobre nossa vida e consciência. A presença feminina, em sala de aula e nos corredores do seminário, imprimia uma outra paisagem ao nosso cotidiano. Aos domingos, era-nos facultado ir ao cinema e visitar alguma família na cidade. A política que, nos centros urbanos, mobilizava estudantes secundaristas católicos em movimentos como a Juventude Estudantil Católica passara ao largo de nossa vida. A libertação que vivíamos nesse momento era bem mais prosaica e pessoal. O que se abria para nós era o mundo para além dos muros do seminário.

A etapa seguinte foi o noviciado e a filosofia. Um ano de formação religiosa, em preparação para os votos de pobreza, castidade e obediência, com os quais ingressaria oficialmente na Congregação. Antes, contudo, fiz o vestibular para a faculdade de Letras da Fundação Universitária Regional de Blumenau – FURB, que teria sua primeira turma no *campus* de Brusque. Para nós, seminaristas, no entanto, o curso só se iniciaria um ano depois, quando concluído o período do noviciado. Então, por dois anos, estudei Letras, ao mesmo tempo que fazia o curso seminarístico de Filosofia. Mais uma vez, inaugurávamos um momento de abertura. Pela primeira vez, os seminaristas dehonianos frequentariam um curso superior laico. Éramos nove. Os outros haviam ficado pelo caminho. O diploma de curso superior seria obtido, anos mais tarde, na Universidade Federal de Santa Catarina, por meio de um exame de revalidação do curso seminarístico de Filosofia.

A formação completou-se em Taubaté, SP. Foram quatro anos, cursados no âmbito da Congregação, tendo como professores teólogos formados em Roma. A abertura que se produziu aqui foi a de incluir alunos de dioceses e de outras congregações religiosas em um curso que até então era exclusivo para seminaristas dehonianos. Essa abertura acabou desdobrando-se na filiação da Teologia de Taubaté à PUC-Rio, conferindo ao meu diploma de graduação o status de faculdade pontifícia. No entanto, os ares da Teologia da Libertação, que sopravam na teologia da PUC-Rio, não chegavam a Taubaté. A aproximação com a Teologia da Libertação aconteceu anos depois, quando cursei o mestrado em Teologia da PUC-Rio (1981–1984). A

dissertação versou sobre a atuação da Igreja Católica nas favelas do Rio, por meio de três organismos, que se sucedem no tempo, ao longo do século XX: a Fundação Leão XIII (1947), a Cruzada São Sebastião (1955) e a Pastoral de Favelas (1980). Nesse período, ao mesmo tempo em que cursava o mestrado, atuei como padre na Paróquia Bom Jesus da Penha. Duas frentes de ação mobilizavam-me, para além do trabalho paroquial: a coordenação da Pastoral de Favelas na região da Leopoldina e o engajamento nas associações de bairro e de favelas.

O clima que se respirava, na época, era o da abertura política. As eleições de 1982 elegeram Leonel Brizola governador do Rio de Janeiro. Um ano depois da chegada ao Rio, em um processo de radicalização da “opção preferencial pelos pobres”, passei a morar em um barraco, na favela do Parque Proletário do Grotão, da qual havia participado da ocupação. Assumi a coordenação da Pastoral da Favelas do Vicariato da Leopoldina, que compreendia uma vasta região do Rio de Janeiro, onde se situavam alguns complexos de favelas que ganharam notoriedade nacional: Morro do Alemão, Maré, Vigário Geral Parada de Lucas etc. A mudança para a favela coincidiu com o meu ingresso na Universidade Santa Úrsula (USU) como professor de teologia (1982).

Segunda encarnação: educador popular e assessor

A segunda encarnação tem como marco o rompimento com a vida religiosa. Os eventos que levaram a essa ruptura são muitos. Retrospectivamente, vejo neles um sentido comum, que resultou em um paulatino processo de desidentificação com o *ethos* clerical. Se, da minha parte, instaurou-se um estranhamento e incômodo em relação ao pertencimento ao clero, da parte da instituição, eu já não era mais reconhecido como um deles. Esgotara-se a possibilidade de continuar habitando o mundo no qual entrara aos 10 anos. Ao qual pertenci até os 33 anos. Para onde ir? Em que novo porto atracar meu barco? A lembrança do vivido, naquela encruzilhada, é a de que me

debatia entre duas ordens: a do desejo e a da realidade. Na ordem do desejo, a Antropologia surgiu como um horizonte a guiar os meus passos futuros.

Na ordem da realidade, três caminhos apresentaram-se: cursar um outro mestrado, em Filosofia da Educação, no Instituto de Estudos Avançados em Educação (IESAE), da Fundação Getulio Vargas (FGV-Rio), onde ingressei em 1986. No início de 1990, defendi a dissertação sobre o conceito de alienação em Karl Marx, a questão que me mobilizava o uso do conceito de conscientização pelos educadores. Incomodava-me, sobretudo, a divisão das pessoas em alienadas e conscientizadas, assim como a ideia de que a transformação política aconteceria apenas quando todos fossem conscientizados. A dissertação faz uma crítica a esse tipo de visão a partir da leitura e interpretação dos textos do jovem Marx. Enfim, na época, Marx era a grande referência para a academia brasileira.

O segundo caminho foi manter o vínculo com a Universidade Santa Úrsula. Proibido de lecionar teologia, fui contratado como assessor da direção da Universidade, função que exerci por cinco anos e que acumulei, nos últimos três, com o ensino na Faculdade de Educação. Deixei Santa Úrsula quando ingressei na Universidade Federal Fluminense, no Departamento de Educação, para a vaga de Educação e Movimentos Sociais. O Instituto de Estudos da Religião (ISER) foi o terceiro caminho. O convite foi feito por Pedro Ribeiro de Oliveira, que havia sido meu professor na PUC-Rio. Na época, ele era secretário executivo do ISER. Coube-me, então, criar e coordenar o Programa de Assessoria às Igrejas e Organizações Populares, ISER/Assessoria. A equipe era formada por sociólogos, teólogos e educadores vinculados à ala progressista da Igreja Católica, ao lado de outros programas, voltados para temas como: cidadania, segurança pública, prostituição, AIDS, negritude e meio ambiente; e de grupos de pesquisa, como: catolicismo e protestantismo. O ISER/Assessoria atuava especialmente em duas frentes: a avaliação da ação pastoral das dioceses e a formação de agentes pastorais locais e de lideranças dos movimentos populares, vinculados à Igreja Católica.

O ISER proporcionou a oportunidade de interagir com intelectuais e acadêmicos fora do universo católico. Alguns deles tornar-se-iam referências fundamentais para a minha aproximação com a antropologia. Entre todos, dois nomes merecem destaque: Otávio Velho e Ruben César Fernandes, na época, presidente e secretário executivo do ISER, respectivamente. Eles abriram o caminho que me conduziu ao Museu Nacional, onde irei encontrá-los como professores. E Otávio, além de professor, como orientador. Ainda, da geração deles, destaco dois antropólogos, do Grupo Catolicismo, que foram referências incontornáveis na minha formação: Pierre Sanchis e Carlos Rodrigues Brandão. Das pessoas que encontrava com frequência nos corredores do ISER, duas colegas precisam ser mencionadas: Regina Novaes e Patrícia Birman, que se tornaram amigas e parceiras em projetos e publicações até os dias de hoje. Além dessas pessoas, assinalo a importância das publicações do ISER, especialmente as revistas *Religião e Sociedade* e *Comunicações do ISER*, que tiveram um papel agregador fundamental na constituição do campo acadêmico de pesquisadores da religião no Brasil. Os primeiros textos que publiquei como antropólogo saíram em *Comunicações do ISER* (Steil, 1993) e *Religião e Sociedade* (Steil, 1994).¹ Enfim, o ISER imprimiu um modo de fazer pesquisa e de interpretar a realidade que foi estruturante de minha formação. O trabalho em equipe, baseado no diálogo com os interlocutores no campo, característico do *modus operandi* do ISER, tornou-se uma marca em minha trajetória, a qual acabei transpondo para o espaço acadêmico.

1 Os dois artigos resultaram de trabalhos que apresentei nas disciplinas ministradas por Ruben César Fernandes e Otávio Velho. O primeiro, intitulado "Viagens à Terra Prometida", faz uma análise dos depoimentos e relatos um tanto deslumbrantes e eufóricos de teólogos e sociólogos, ligados à Teologia da Libertação, que viajaram para a União Soviética, para a República Democrática Alemã (RDA) e para a Polônia pouco antes do colapso do socialismo real na Europa. O segundo é uma apresentação crítica do livro de Marcel Gauchet, *Désenchantement du Monde*, que foi a principal referência na disciplina ministrada por Otávio Velho.

Terceira encarnação: antropólogo e acadêmico

O MUSEU NACIONAL: O INÍCIO DE UM CAMINHO

O ano de 1990 é um divisor de águas em minha trajetória. As eleições diretas de 1989, em um primeiro momento, representaram um alento de esperança. Acreditávamos que os votos dos rincões do Brasil, que conduziram Lula ao segundo turno, resultavam, em alguma medida, do trabalho de base das CEBs e das pastorais sociais, ao qual a nossa contribuição, como assessores, somava-se. A derrota no segundo turno, no entanto, foi um desalento, não apenas em relação ao futuro do país, mas também em termos pessoal. Impunha-se, então, uma nova ruptura no meu percurso profissional. No primeiro momento, tentei uma saída sem deixar o mundo das ONGs. Candidatei-me a uma vaga, aberta por uma ONG dos Estados Unidos, para trabalhar em Washington, D.C. Fiquei em segundo lugar, em um empate que se definiu, por razão de gênero, a favor da candidata das Filipinas. A segunda opção era trilhar o caminho em direção à vida acadêmica *tout court*. Então, no primeiro semestre de 1990, fiz a seleção para o doutorado no Museu Nacional, iniciando, assim, minha formação como antropólogo.

Não foi um início fácil. Logo dei-me conta de que não detinha a bagagem teórica prévia de quem havia frequentado a graduação em ciências sociais ou cursado o mestrado em antropologia. As questões formuladas a partir da minha formação em Filosofia, Teologia e Educação, ao serem enunciadas em sala de aula, soavam deslocadas. Era preciso dar saltos, preencher lacunas, apropriar-me de um ethos e de um logos específicos, que se apresentavam de forma caótica e desarticulada para um neófito no terreno. No entanto, com teimosia e resiliência, com avanços e retrocessos, dei os primeiros passos em um caminho que continuo a trilhar até os dias de hoje. Ávido da novidade que a antropologia representava, fui me apropriando, ainda que de forma desordenada e confusa, das teorias e dos

conceitos que transitavam nos debates em sala de aula e nas inúmeras páginas de leituras para as disciplinas cursadas.

Além de Otávio Velho e Ruben César Fernandes, outros professores lançaram os fundamentos sobre os quais construí a minha formação como antropólogo. Entre eles, destaco as contribuições de Giralda Seyferth e Afrânio Gracia, que me ensinaram a desmistificar as teorias e a tratar os autores clássicos e contemporâneos como seres humanos, de carne e osso, juntando, de modo indissociável, vida e obra. Ao lado deles, Moacyr Palmeira e José Sérgio Leite Lopes, nas disciplinas Antropologia da Política e Movimentos Sindicais, proporcionaram-me outro olhar sobre a política e os processos sociais. Diferente daquele, balizado pelos marcos da minha formação e pela militância. O trabalho final da disciplina versou sobre os católicos sociais, com foco na experiência de uma indústria têxtil, que funcionou como uma instituição total, em Camaragibe, Pernambuco (Steil, 1994b). A escolha do tema apresentou-se como um desafio, que consistia em tratar, sob a ótica da Antropologia, uma memória que tinha como inspiração o carisma do padre João León Dehon, fundador da Congregação do Sagrado Coração de Jesus, e a participação direta dos padres dehonianos.

Mas não aprendi somente com os professores. Os colegas também foram mestres no aprendizado da Antropologia. A solidariedade e os afetos de tantos colegas, com os quais compartilhei angústias, dúvidas e medos, mas também alegrias, festas e conquistas, fez parte do meu cotidiano no Museu Nacional. Alguns, como Marcelo Camurça e Emerson Giumbelli, tornaram-se amigos e parceiros de pesquisa por toda uma vida. Neste rol, não posso deixar de nomear Daisy Barcellos, que me fizera o convite para ir para a UFRGS.

O INGRESSO NA UNIVERSIDADE PÚBLICA: DA UFF À UFRGS

É um fim de tarde de dezembro de 1991. Estou na barca Rio-Niterói. A última sessão do concurso para professor da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF) havia acabado de encerrar. Passei

em primeiro lugar. O sentimento que me toma é o de que valeu a pena cada momento de minha vida. As escolhas foram acertadas. O trabalho na pastoral de favelas, os anos que morei na favela do Grotão, a militância política nas associações de favela e de bairros, na saúde, com a juventude, os mestrados em Teologia e em Educação, a experiência como professor na USU, o trabalho de assessoria no ISER, a entrada no doutorado etc. Tudo convergia para este evento. Cada etapa de minha trajetória juntava-se, de forma articulada, no concurso que selecionou um professor para a disciplina Movimentos Sociais e Educação. Assim, em janeiro de 1992, ingressei na UFF.

Ao escrever, neste momento, sobre este evento, desvenda-se outro significado, imperceptível, até então, na trama que tece a minha trajetória. Hoje, percebo que, com o ingresso na universidade pública, completava-se o movimento de desclericalização e saída da Igreja Católica. O regime de dedicação exclusiva, ao mesmo tempo em que exigia a rescisão do contrato empregatício com a Santa Úrsula, também relativizava o meu vínculo com o Programa de Assessoria do ISER. Esses espaços liminares, situados entre o religioso e o laico, deixaram de ter a importância vital para mim. Pela primeira vez, minha sobrevivência e meu horizonte profissional não dependiam mais da Igreja Católica. Ainda que um certo *habitus* clerical persista em meu modo de estar no mundo, o fato de assumir um cargo público foi decisivo para que eu pudesse incorporar uma identidade laica.

A perspectiva profissional que se divisava, então, era a de ser um antropólogo na educação. Esse caminho parecia estar dado até o final do doutorado. Contudo, em julho de 1995, quando defendi a tese, surgiu a possibilidade de pleitear uma transferência para o departamento de Antropologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Havia uma vaga em aberto, e apresentei-me. Depois de passar por um processo de avaliação interno no departamento, encaminhei a documentação às duas instituições, solicitando a transferência. E em janeiro de 1996, ingressei na UFRGS, onde estive por 28 anos como um antropólogo na Antropologia.

Ao chegar à UFRGS, fui confrontado pelo desafio de colaborar, com Ari Pedro Oro, na organização das Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, evento oficial da Associação de Cientistas da Religião da América Latina (ACSRAL), que deveria acontecer, naquele ano, em Porto Alegre. No processo de organização das Jornadas, reunimos um grupo de estudantes, que nos auxiliou nesta tarefa. Com eles, ao término das Jornadas, fundamos o Núcleo de Estudos da Religião (NER). No ano seguinte, criamos a revista *Debates do NER*. E em 1999, criamos a revista *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, órgão oficial da Associação, editorada na UFRGS até 2019, quando passou a ser publicada na Unicamp.

O NER também serviu de base institucional para uma sequência de parcerias e intercâmbios nacionais e internacionais que estabeleceram redes de pesquisadores da religião no Brasil e no exterior. Cito aqui o projeto de pesquisa “Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo”, financiado pelo Programa de Excelência – Pronex/CNPq, coordenado por José Jorge de Carvalho, com a participação de Rita Segato, Otávio Velho, Patrícia Birman, Clara Mafra, Emerson Giumbelli e tantos outros. Por cinco anos, compartilhamos processos de pesquisa e publicamos uma série de livros e de coletâneas pelas Editoras da UFRGS e pela Attar. Enfim, o NER alargava suas fronteiras para além do Sul por meio de um projeto interinstitucional de abrangência nacional.

Ao retornar do pós-doutorado (2007), a interface entre religião e ecologia impõe-se como uma nova agenda de pesquisa. Ao estudar a Nova Era, deparei-me com novos modelos de peregrinações, que se transmutam em caminhadas na natureza. Dou-me conta, então, do atravessamento desse campo por um ideário ecológico, que se aproxima da espiritualidade. Trata-se, na minha interpretação, de uma nova gnose, que desafia as religiões da transcendência, ao mesmo tempo em que situa o sagrado na imanência deste mundo, produzindo um movimento de mão dupla: de

sacralização da natureza e de naturalização do sagrado. Então, em uma parceria com Isabel Carvalho, criamos o Grupo de Pesquisa SobreNaturezas. Esse grupo produziu, no decorrer de dez anos, um vasto acervo de artigos, livros, teses, dissertações e monografias, assim como parcerias nacionais e internacionais.

PARCERIAS COM EUROPA E ESTADOS UNIDOS

No diálogo institucional com Europa e Estados Unidos, alguns intercâmbios marcam a minha trajetória. O primeiro foi o Programa Paulo Freire, coordenado por mim, pelo Brasil, e por Marjo de Theije, pela Holanda. Firmado entre a Universidade Livre de Amsterdã (VUA) e as universidades brasileiras UFRGS, UERJ, UFPE e UFMG, o Programa contou com o financiamento do Edital Capes/Nuffic (2009). Por quinze anos, mantive um intenso intercâmbio de pesquisa no âmbito desse Programa, envolvendo missões de trabalho de pesquisadores, mobilidades estudantis, cotutelas, estágios de doutorado e pós-doutorados, intercâmbios de professores, publicações de livros e artigos científicos na Holanda e no Brasil.

Capes/Fipse foi outro intercâmbio que pavimentou, na década de 2000, as relações com os Estados Unidos. As universidades que participaram do Programa foram UFRGS e UFBA, pelo Brasil, e Universidade da Califórnia San Diego (UCSD) e Fisk, pelos Estados Unidos. O projeto, coordenado por mim, pelo Brasil, e por Thomas Csordas, pelos Estados Unidos, culminou com o meu estágio sênior, em 2006–2007, na UCSD. O diálogo com Csordas, ao mesmo tempo em que desvendou um novo horizonte teórico, também abriu o caminho para uma longa parceria de publicações e intercâmbios de professores e estudantes entre os dois países.

Outros dois projetos dos quais participei, menciono aqui. O primeiro, “Religião e espaço público”, em parceria com Università di Roma Tre, coordenado por Ari Oro, pelo Brasil, e Roberto Cipriani, pela Itália. O projeto contou com financiamento conjunto, por meio de edital público, do CNPq/Brasil e CNRS/Itália (2010). No âmbito desse projeto, desenvolvi

pesquisas sobre direitos humanos e Igreja Católica, publicadas em artigos (Steil; Toniol, 2013) e capítulos de livro (Steil; Toniol, 2012; 2015). O segundo, “Transformações da laicidade: novas relações entre Estado, sociedade e religião”, foi realizado no âmbito do Programa Capes/Cofecub. Teve como coordenadores Emerson Giumbelli, pelo Brasil, e Philippe Portier, pela França. Todos esses projetos possibilitaram debates produtivos e publicações que ampliaram significativamente o meu horizonte de compreensão da religião.

PARCERIAS LATINO-AMERICANAS

Lembro-me de uma fala de Otávio Velho, em uma das Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, em que ele lembrava do intenso fluxo de interações que existiu entre pesquisadores latino-americanos nos anos 1950 e 1960. E de como os regimes militares interromperam esse fluxo. Diria que coube a nós, no contexto da redemocratização na América do Sul, restabelecer o fluxo que havia sido interrompido. Na área das Ciências Sociais da Religião, teve papel decisivo e protagonista a Associação dos Cientistas Sociais da Religião da América Latina, que, por meio das Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina e da Revista Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, aproximou pesquisadores da Argentina, do Brasil, Chile e Uruguai. A Associação tem sido o espaço privilegiado de articulação, debates, pesquisas, intercâmbios de estudantes e produção científica. A minha formação e trajetória está marcada pelos colegas e estudantes latino-americanos que compartilharam comigo esse espaço acadêmico.

Na esteira do movimento de aproximação com a América Latina, foi importante, ainda, a participação nos grupos de pesquisa do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO): *Religión y Cultura* (2015–2018) e *Religión, Neoliberalismo y Poscolonialidad* (2019–2022). Assim como a parceria com CIESAS/Guadalajara, que resultou em projetos

comuns, publicações e intercâmbios de professores e estudantes entre Brasil e México.²

INCURSÕES PELAS POLÍTICAS PÚBLICAS E PELA ANTROPOLOGIA DO TURISMO

Embora as encarnações tendam a produzir o esquecimento das vidas pregressas, estas permanecem latentes. Assim, ao ingressar na UFRGS, ao mesmo tempo em que buscava firmar a minha identidade como antropólogo, também me senti compelido a trazer para o ambiente acadêmico a experiência acumulada, por dez anos, nas ONGs. Criei, então, no âmbito, o curso de extensão para a formação de lideranças para as ONGs e o Terceiro Setor (Steil, 2001; Steil e Carvalho, 2001).³ Esse curso desdobrou-se nos cursos de graduação e pós-graduação, mestrado e doutorado, em políticas públicas, no âmbito do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, envolvendo os departamentos de Antropologia, Ciência Política e Sociologia.

A incursão pela Antropologia do Turismo impôs-se a partir do estudo das peregrinações. As fronteiras borradas entre o peregrino e o turista esteve presente desde a pesquisa em Bom Jesus da Lapa. E na tentativa de amarrar uma ponta solta que ficara da tese, em 2003, publiquei o artigo “Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa” (Steil, 2003). Por outro lado, a ausência de estudos sobre turismo na antropologia brasileira levou a aproximar-me de pesquisadores da religião e de outras temas que se deparavam com o turismo, em seus trabalhos de campo, como uma questão urgente, que precisava ser refletida e aprofundada. O que acabou ensejando a criação, no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq, do GT “Cultura e Turismo” (CultTus), que coordenei por vinte anos. No decorrer desse

2 Dessa parceria, destaco o estágio como pesquisadora e professora visitante de Renée de La Torre na UFRGS e a publicação da coletânea *Entre trópicos*, organizada por mim, Renée de La Torre e Rodrigo Toniol, publicada no México (2018) e no Brasil (2022).

3 Esses dois artigos fazem um balanço, na forma de uma reflexão crítica, sobre a experiência de dez anos de trabalho no ISER, no meu caso, e no IBASE, no caso da Isabel Carvalho.

período, organizei GTs, mesas-redondas e simpósios em eventos nacionais e internacionais das Ciências Sociais e da Antropologia (IUAES World Congress, Anpocs, RBA, RAM etc.), assim como publicações de livros e artigos sobre as interfaces do turismo com a religião.⁴ Como desdobramento desse processo, em 2007, recebi, no PPGAS/UFRGS, como professor visitante estrangeiro PVE/Capes, Nelson Graburn (UC Berkeley), um dos pioneiros e referência internacional dos estudos do turismo na antropologia.

Contribuições para os estudos da religião

Um olhar retrospectivo sobre a minha produção acadêmica mostra que as principais contribuições advieram de pesquisas de campo, na sua maioria realizadas com colegas e estudantes e levados a cabo por equipes de diversas regiões do país e do exterior. No intuito de apresentar essas contribuições de forma sucinta, destacarei, em primeiro lugar, alguns pontos que foram centrais na tese de doutorado, que deu origem ao livro *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – BA* (Steil, 1996). Em seguida, comentarei dois outros livros, que organizei com colegas, em que foram registrados aspectos que considero inovadores para o debate dos temas em questão. São: *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre aparições marianas no Brasil* (Steil; Mariz; Reesink, 2003) e *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre turismo e religião* (Steil; Carneiro 2011).

O SERTÃO DAS ROMARIAS

Bom Jesus da Lapa surge no meu horizonte em 1990, quando o ISER foi contratado para assessorar o processo de avaliação da Diocese. O contato com o clero e as freias locais, com os agentes de pastoral leigos, com os moradores e com os romeiros abriu algumas portas para que, dois anos depois,

4 Da pesquisa sobre turismo, destaco as seguintes publicações: Steil, 2001b; Steil; Graburn; Barretto, 2002; Steil, 2006; 2009; 2011.

pudesse retornar para fazer a pesquisa de campo para a tese. Nesse retorno, refiz, como aprendiz de etnógrafo, os caminhos trilhados anteriormente e, ao mesmo tempo, abri novos, em direção aos romeiros. Um processo intenso de aprendizagem de um novo ofício, que impunha adquirir outras habilidades, diferentes daquelas que me eram demandadas enquanto assessor. Já não me cabia auxiliar na elaboração de um plano diocesano de pastoral que refletisse o ideário da teologia da libertação. Ou seja, ao me colocar em campo como etnógrafo, fui, pouco a pouco, dando-me conta de que o devir antropológico exigia incorporar, no meu olhar sobre a peregrinação, o ponto de vista dos romeiros.

O ciclo das romarias na Lapa ocorre de 24 de julho, festa de São João, a 15 de setembro, dia de Nossa Senhora da Soledade. Durante três anos, acompanhei os romeiros em seus deslocamentos para o santuário. O trabalho de campo consistia em contatar algum chefe de romaria, que viria para a Lapa, com seu grupo de romeiros, e ir para o local de onde eles sairiam, para conhecê-los e entrevistá-los durante a semana que antecedia a partida. No dia da romaria, juntava-me ao grupo de romeiros e viajava para a Lapa na carroceria de um caminhão pau de arara ou de um ônibus fretado. Durante três dias, permanecia com os romeiros na Lapa, acompanhando-os nas visitas às grutas, nas caminhadas pelas trilhas do monte santo, nos rituais, compartilhando com eles os espaços de convívio nas hospedarias e nas praças e ruas da cidade, por onde transitavam multidões de romeiros em meio ao intenso movimento de comércio ambulante instalado no período da romaria. Depois, retornava com os romeiros para o local de origem, onde permanecia por quinze dias, visitando-os em suas casas e recolhendo seus depoimentos, que eram transcritos, à mão, ao final do dia.

Há quem diga que toda tese é um acerto de contas com o passado. E acrescentaria, também, um meio para abrir portas para o futuro. Ao escrever sobre Bom Jesus da Lapa, com certeza, alguns interlocutores, aos quais me dirijo, compartilharam comigo mundos passados que habitei. Outros adentravam o texto como novos interlocutores, habitantes de outros mundos, nos quais pretendia ingressar e ser reconhecido, tendo a tese como

salvo conduto. No diálogo com o passado, um primeiro ponto que assinalo é que a romaria não se constitui tão somente em uma forma de resistência do catolicismo popular ao catolicismo erudito ou das classes subalternas às classes dominantes. Nem um protesto das classes subalternas ao projeto de modernização capitalista das elites brasileiras. Ao contrário, as andanças pela Lapa mostram a romaria menos como uma trincheira de resistência e mais como uma arena de disputas entre múltiplas modalidades de catolicismos que convivem, se tensionam, entram em conflito e fazem alianças no espaço do santuário durante a romaria.⁵

Com o conceito de arena, abre-se uma cunha no conceito de *communitas*, proposto por Victor Turner (1978) e aplicado às peregrinações no livro *Image and Pilgrimage* (Turner; Turner, 1978). Ou seja, se, por um lado, a romaria apresenta-se como um momento de *communitas*, estabelecendo um espaço de suspensão das normas e hierarquias, próprias da estrutura, por outro, quando vista de dentro, ela surge como um campo estrutural de disputas e distinções. E nesse sentido, recupero, para a compreensão da romaria, outro conceito de Turner, que é o de performance. A romaria cria, então, um palco onde os diversos atores encenam suas crenças, seus ritos, suas concepções de mundo. Assim, entre os católicos que convergem para o santuário de Bom Jesus da Lapa, fazem-se presentes: romeiros do sertão e da cidade, paroquianos e participantes das CEBs, católicos ultramontanos e não praticantes, militantes dos movimentos religiosos e das pastorais sociais, o clero e as freiras etc. Da sociedade em geral, comparecem: moradores católicos e não católicos, políticos locais e estaduais, comerciantes estabelecidos e ambulantes etc. Esses atores, e tantos outros que atuam nesse drama social, são como fios que se entrelaçam e tecem a romaria como um fato social total.

5 A aplicação do conceito de arena às peregrinações tem como principal referência a coletânea, organizada por John Eade e Michael Sallnow, *Constesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, publicada em 1991.

Outra visão, recorrente nas análises das romarias, é a de que elas representariam uma expressão local de uma religiosidade genuinamente brasileira, forjada no isolamento das populações dos sertões. Na contramão dessa visão, chamo a atenção para a origem do santuário como parte de um movimento de espiritualidade penitencial de recusa à vida na cidade e retorno à natureza, associado à reconquista da Península Ibérica pelos católicos. A percepção dessa dimensão universal tornou-se possível a partir do diálogo com o historiador William Christian, que, ao se debruçar sobre o culto às imagens na Península Ibérica, nos séculos XVI–XVIII, estabelece uma linha de continuidade entre o catolicismo devocional do Velho e o do Novo Mundo.⁶ Em ambos, o culto às imagens, descobertas em locais ermos, junto à natureza e longe das cidades, é estruturante do catolicismo.

Talvez a contribuição mais importante, que apporto no livro, seja a formulação do conceito de “cultura bíblico-católica”, e o seu uso como recurso heurístico, para compreender a experiência, vivida pelos romeiros em uma sociedade em mudança. Essa formulação teve sua inspiração nas reflexões de dois mestres, que marcaram minha formação como antropólogo. De Otávio Velho, aproprio-me do conceito de “cultura bíblica”, central no artigo “O cativo da besta-fera” (Velho, 1987). Na obra de Pierre Sanchis, pesquei o conceito de “cultura católico-brasileira” (Sanchis, 1983; 1994). Em diálogo com esses autores, organizei os meus dados de campo, primeiramente a partir da ideia de que os romeiros estavam emaranhados em um sistema de práticas e de significados que se assentava sobre uma base bíblica. Ou um pré-texto, como escreve Velho, no horizonte da hermenêutica de Paul Ricoeur. Depois, procurei chamar a atenção para a especificidade católica dessa cultura bíblica, que se enraíza na história de longa duração do catolicismo como um elemento incontornável da formação da nação brasileira e na geografia local, onde mitos e narrativas bíblicas

6 Dois livros de William Christian foram fundamentais para compreender a devoção ao Bom Jesus da Lapa em uma perspectiva histórica (Christian, 1972; 1981).

entrelaçam-se com os eventos e os feitos de homens e mulheres, reais e imaginários, santos e pecadores, que habitam o sertão brasileiro.

MARIA ENTRE OS VIVOS

Entre os anos 1980 e 2000, aparições de Nossa Senhora ganharam destaque nas franjas do catolicismo, com repercussão na mídia e nas redes sociais. Embora ignoradas, inicialmente, pela Igreja Católica, as aparições marianas difundiram-se em nível nacional e internacional, graças ao acolhimento que tiveram junto à Renovação Carismática Católica (RCC). Diante desses eventos, uma equipe de pesquisadores articulou-se para fazer um mapeamento das aparições que ocorriam no país. Inserimo-nos, então, como observadores, nos locais das aparições e nas redes que elas ensejavam. Passamos, assim, a seguir esses atores em suas peregrinações pelas paróquias e pelos grupos de oração carismáticos que os acolham.

Observamos, então, que as aparições atuais, diferentemente das tradicionais, ainda que ocorram em lugares geográficos específicos, logo os transcendem, dando origem a um processo de desterritorialização que transforma os videntes em mensageiros. Assim, ao invés de o devoto peregrinar para o lugar da aparição para ouvir, *in loco*, a mensagem de Maria, é o vidente que se desloca, como mensageiro, em direção aos devotos. Esse trânsito passa pelos grupos de oração carismáticos e pelas paroquiais.

Por fim, ao situar as aparições marianas em um tempo de longa duração, as etnografias apontam para o deslocamento da mensagem de Maria, como um conteúdo externo, que é canalizado pela intermediação do vidente, para a sua manifestação interna, nos corpos dos mensageiros. Assim, a presença de Maria entre os vivos desliza da comunicação de um outro, fora do indivíduo, para a voz de um *self sagrado* que se expressa na própria consciência dos mensageiros. Uma experiência que já não pode ser nomeada como uma vidência, e, por isso mesmo, denominamos com a categoria nativa de “locução interior”. Nesse processo de afirmação da “locução interior” em detrimento da vidência, aferimos uma tendência mais

geral da religião na condição pós-moderna, como parte do movimento de destradicionalização, pelo qual as religiões da transcendência incorporam a subjetividade e a reflexividade moderna em sua cosmologia.

DOS CAMINHOS DE SANTIAGO NO BRASIL ÀS ESPIRITUALIDADES ECOLÓGICAS

A virada do ano 2000 demarca uma mudança significativa nos movimentos das peregrinações no Ocidente e, particularmente, no Brasil. Mobilizado pelo modelo do Caminho de Santiago, na Espanha, um número expressivo de pessoas tem se deslocado, desde então, de diferentes pontos do país, em peregrinações, atraídas pelo ideário de transformação interior e aperfeiçoamento pessoal. O acompanhamento desse movimento, por meio de etnografias sobre essas novas rotas de peregrinação, resultou no livro *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre peregrinação e turismo*. Esse projeto coletivo, de abrangência nacional, contou com a colaboração de colegas pesquisadores de diferentes instituições acadêmicas e com a participação de estudantes associados ao NER. Os estudos mostram uma inflexão importante na reconfiguração das peregrinações, em que os Caminhos de Santiago no Brasil revelam-se como reinvenções no curso de uma tradição católica de longa duração que, ao se imiscuírem com o ideário Nova Era, incorporam agentes do mercado turístico e Estado na sua realização.

As etnografias reunidas na coletânea apontam para uma conformação mais plural e diversa das peregrinações em relação ao contexto católico que as forjou. Os Caminhos de Santiago no Brasil entrelaçam perspectivas, experiências e narrativas que remetem a contextos de diversas ordens: turísticos, religiosos, econômicos, governamentais, étnicos, culturais, desportivos etc. Os contornos dessa pluralidade nem sempre podem ser nitidamente delineados, na medida em que se misturam nos processos de sua configuração, embaralhando a visão da religião como uma esfera delimitada do social. A modalidade de peregrinação, que performa os Caminhos de Santiago no Brasil, borra as fronteiras entre religião e mercado, entre

Igreja e Estado, transcendência e imanência, sacrifício e lazer, catolicismo e Nova Era etc. Nesse sentido, os Caminhos de Santiago no Brasil revelam-se como um *locus* privilegiado, onde se pode perceber um novo *habitus* religioso que os distingue tanto das peregrinações tradicionais, centradas nas devoções do catolicismo popular, quanto das modernas, modeladas pelo catolicismo clerical romanizado.

O resultado desse movimento é a tendência da secularização da espiritualidade, que resulta na perda do monopólio da Igreja Católica no gerenciamento e controle das peregrinações, sendo substituída por instituições não religiosas, agências de turismo e organismos de Estado. O que se inscreve em um processo mais geral de mudança na gramática religiosa contemporânea, que passa a articular o discurso da espiritualidade com o da ecologia (Carvalho; Steil, 2008). Embora essa gramática seja a pedra de toque das espiritualidades de Nova Era, ela permeia e atravessa o campo religioso como uma agência disruptora que emerge nas franjas das religiões estabelecidas.

Nessa reflexão, foi fundamental o diálogo com dois autores em especial: Merleau-Ponty e Gregory Bateson. Em relação ao pensamento do primeiro, faço um deslizamento do conceito de *corpo*, central para o paradigma da corporeidade, para o de *carne do mundo*, que passo a utilizar como referente para as espiritualidades ecológicas (Merleau-Ponty, 1984).⁷ De Gregory Bateson, recupero seus escritos de 1970 e 1980, nos quais reivindica a urgência da ciência em reconhecer a presença de uma esfera espiritual como inerente ao mundo empírico. Então, a partir de Bateson, entro no debate sobre o retorno do sagrado, afirmando que o “Deus” que retorna com as espiritualidades ecológicas vem transfigurado como energia e potência. Um “Deus” imanente, como afirma Bateson, sem nada de divino, que se distancia totalmente da concepção cristã da transcendência (Bateson, 1972, p. 267-468).

7 A reflexão sobre Merleau-Ponty é levada a cabo no interior da teoria da corporeidade (embodiment) em diálogo com Thomas Csordas.

Encaminhando-me para o final do capítulo, permitam-me indicar dois temas que têm me ocupado no presente. O primeiro é a ênfase na dimensão material da religião e das espiritualidades. O segundo tem a ver com a aprendizagem como um processo inerente aos diferentes modos de habitar o mundo e a cultura. Assim, se no projeto de pesquisa “Religião e materialidades no horizonte das epistemologias ecológicas” (2015–2019) procurei compreender os processos de incorporação de um idioma ambiental pelos movimentos e pelas instituições religiosas, no segundo, direcionei o olhar para os materiais e as coisas que estão presentes nos rituais e nas práticas religiosas como mediadores de experiências com o sagrado. Seguindo os fluxos e as trajetórias desses materiais, procuro entender como eles tornam-se mediadores do sagrado, ao mesmo tempo em que tecem laços sociais que dão origem a coletivos que se reconhecem como pertencentes a comunidades rituais e de crenças.

No projeto “Cultura, religião e aprendizagem” (2020–2013), enfatizo a questão da aprendizagem, com foco nos processos de formação das lideranças espirituais, reconhecidas pelos coletivos e/ou simpatizantes da Nova Era, como “especialistas do sagrado”. Para isso, sigo as trajetórias de líderes religiosos, especialmente de indígenas, que performam rituais e vivências em espaços urbanos de grupos. Busco, ao mesmo tempo, seguir as *plantas de poder* e das *medicinas da floresta*, acionadas nesses rituais (Steil; Carvalho; Gonzaga, 2020). Nesse sentido, tem sido possível perceber uma inversão pedagógica, que acontece nesses contextos, em que as plantas se tornam mestres dos sujeitos humanos por meio de um processo alucinógeno que possibilita aos seus usuários acessar outras dimensões da realidade para além daquelas que estão dadas à consciência e à razão.

Conclusão

Ao chegar a este ponto, o leitor terá notado que a minha trajetória é estreada. As dobras e os deslizamentos do caminho forjaram uma existência nada

linear. As sucessivas encarnações deixaram vestígios de vivências, saberes e conhecimentos que modulam minha subjetividade e sedimentam minha formação. Aos 70 anos, vejo-me como um artesão que tece sua existência com as reminiscências de múltiplas vidas. Que não param de se sobrepor. E, como incessante aprendiz, percebo que o olhar com que interpreto o mundo transcende a circunscrição da Antropologia como disciplina e método.

Os trânsitos acompanham-me desde sempre. Da família ao seminário. Da vida protegida, como vigário, em uma pequena cidade, no interior de Santa Catarina, à exposição da metrópole, no Rio de Janeiro. Do convívio diário com os filhos das elites cariocas, que ocupam as salas e os corredores da PUC-Rio, onde faço mestrado, à imersão no cotidiano das classes populares, na favela do Parque Proletário da Penha, onde morava por opção. Da vida clerical celibatária ao casamento. Da pastoral à militância política. Do trabalho de base, como agente religioso e social nas favelas, à assessoria no ISER, como educador popular, junto às instituições eclesiais e organizações sociais. Da Universidade Santa Úrsula, onde ensino por dez anos, à Universidade Federal Fluminense, onde ingresso por concurso público no Departamento de Educação. Do Rio de Janeiro para Porto Alegre, onde vou trabalhar na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, no Departamento de Antropologia. E, finalmente, de Porto Alegre para São Paulo, para onde me mudo depois de aposentado, passando a trabalhar primeiramente como professor visitante, na Universidade Federal de São Paulo, com vínculo temporário de dois anos, e depois, como professor visitante convidado na Universidade Estadual de Campinas.

Esses trânsitos geográficos e institucionais foram acompanhados de outros de ordem vocacional e disciplinar. O primeiro, da filosofia para a teologia, transcorreu como um requisito da formação para a vida sacerdotal. Contudo, com uma inflexão que se deu com a minha ida para o Rio de Janeiro, para fazer o mestrado, onde se consolidou a aderência à Teologia da Libertação. Da Teologia para a Educação, coincide com minha saída da vida clerical e a oportunidade que se abriu de fazer um segundo mestrado, em Filosofia da Educação, em uma instituição laica, de grande prestígio e

reconhecimento. A passagem da Educação para a Antropologia, se, de um lado, esteve associada ao trabalho no ISER, por outro, se impôs como uma vocação.

Ao vasculhar os papéis, guardados na minha pasta de lembranças, encontro a carta que escrevi para o superior dos dehonianos, datada de dezembro de 1985, comunicando minha decisão de deixar a vida religiosa. Nela, deixo-o saber que meu plano, para essa nova vida que inicio, é tornar-me antropólogo. Dez anos depois, após trilhar um caminho nada linear, defendo minha tese de doutorado em Antropologia.

Referências Bibliográficas

BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology*. New York: Ballantine Books, 1972.

CARVALHO, Isabel; STEIL, Carlos Alberto. A sacralização da natureza e a naturalização do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. *Ambiente & Sociedade*, v. 11, n. 2, 2008, p. 289–305.

CHRISTIAN, Willian. *Person and God in a Spanish Valley*. New York: Seminar Press, 1972.

_____. *Local Religion in Sixteenth-century Spain*. Princeton: Univ. Press, 1981.

EADE, John.; SALLNOW, Michael. *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London;New York: Routledge, 1991.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1984.

SANCHIS, Pierre. *Arraial: festa de um povo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

_____. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. *Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, v. 37, 1994, 145–181.

STEIL, Carlos Alberto. Viagens à terra prometida – Uma análise dos relatos de viagem dos teólogos da libertação aos países socialistas. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, v. 44, p. 31–41, 1993.

_____. Para ler Gauchet. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 16, n.3, p. 24–49, 1994.

_____. Os católicos sociais nas origens da modernização da Igreja Católica no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 54, n.213, p. 62–80., 1994b.

_____. *O Sertão das Romarias: Um estudo antropológico da Romaria de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. Estado, movimentos sociais e ONGs: a Guerra-Fria e a globalização como cenários de compreensão da realidade social. *Humanas*, Porto Alegre, v. 24, n. 1/2, p. 9–16, 2001.

_____; CARVALHO, Isabel. ONGs no Brasil: elementos para uma narrativa política. *Humanas*, Porto Alegre, v. 24, n. 1/2, p. 36–55, 2001.

_____. Peregrinación y turismo. Navidad en Gramado y Canela, Brasil. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, Buenos Aires, v. 11, n. 1, p. 27–39, 2001b.

_____. O turismo como objeto de estudos no campo das ciências sociais. In: RIEDL, Mário; ALMEIDA, Joaquim; VIANA, Andyara. (Orgs.). *Turismo rural: tendências e sustentabilidade*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2002, p. 51–80.

_____. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 9, n. 20, p. 249–261, 2003.

_____; MARIZ, Cecília.; REESINK, Mísia. (Orgs.). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

_____. Antropologia do turismo: comunidade e desterritorialização. In: PERALTA, Elsa; ANICO, Marta. (Orgs.). *Patrimónios e identidades: ficções contemporâneas*. Oeiras: Celta, 2006, p. 163–170.

_____. Peregrinação e turismo religioso: sujeitos, objetos e perspectivas. In: STEIL, Carlos Alberto; GRABURN, Nelson; BARRETTO, Margarita. (Orgs.). *Turismo e Antropologia: Novas abordagens*. Campinas: Papirus, 2009, p. 67–95.

-----; CARNEIRO, Sandra de Sá. *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre turismo e religião*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

-----; TONIOL, Rodrigo. Direitos humanos e Igreja Católica no contexto das eleições para presidência do Brasil em 2010. In: AMEIGEIRAS, Aldo. (Org.). *Cruces, intersecciones, conflictos: relaciones político religiosas en Latinoamérica*. Buenos Aires: CLACSO, 2012, p. 79–108.

-----; ----- . Além dos humanos: reflexões sobre o processo de incorporação dos direitos ambientais como direitos humanos nas conferências das Nações Unidas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 19, p. 283–309, 2013.

-----; ----- . Diritti umani e chiesa cattolica in Brasile: dal discorso politico a quello morale. In: ROLDÁN, Verónica (Org.). *Religione e spazio pubblico in Italia e in America Latina*. Roma, Edizione Borla, 2015, p. 209–223.

----- . Para ler Gauchet 20 anos depois. Belo Horizonte, *Horizonte*, v. 15, n. 46, 2017, p. 364–375.

-----; DE LA TORRE, Renée; TONIOL, Rodrigo. *Entre trópicos: diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2018.

-----; CARVALHO, Isabel; GONZAGA, Francisco. Learning from a More-than-Human Perspective. Plants as teachers. *The Journal of Environmental Education*, v. 51, 2020, p. 144–155.

-----; DE LA TORRE, Renée; TONIOL, Rodrigo. *Entre trópicos: diálogos de estudos sobre a Nova Era no Brasil e no México*. Brasília: ABA Publicações, 2022.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor; TURNER, Edith. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978.

VELHO, Otávio. O cativo da besta-fera. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, 1987, p. 4–27.