

least two notes. On the one hand, Eustáquio's practices seemed to indicate that the priest's arrival from abroad (which happened in the late nineteenth and early twentieth century) did not necessarily cause a crisis on popular Catholicism. On the other hand, the non-humans in which Eustáquio's practices of healing acted were not only objects with agency. This non-humans were things that met deities, the priest's personality and others flows of materials.

KEYWORDS: Flows of materials; Catholicism; Practices of healing; Father Eustáquio (1890-1943).

INTRODUÇÃO

É sabido que os estudos em antropologia da religião são tão antigos quanto a própria disciplina. E já nos primeiros textos dessa área da antropologia, materiais religiosos eram objeto de reflexão. O animismo de Edward B. Tylor, um dos evolucionistas considerados precursores da antropologia, implica em uma teoria da religião atenta aos animais, às árvores, às pedras e a outros seres e objetos (Cf. Barnard, 2000: 36; Barth et al., 2015: 8). Algo similar pode ser dito da magia simpática descrita pelo também evolucionista James Frazer (1982).

Materiais como esses também aparecem em trabalhos posteriores que marcaram a antropologia da religião. Em "As formas elementares da vida religiosa", clássico que há pouco completou seu centenário, Emile Durkheim (2000) tornou célebre os *churinga* dos aborígenes australianos. As noções de *mana* e *hau* propostas nos famosos ensaios de Marcel Mauss (2003), autor que deu sequência às análises de seu tio e, por vezes, foi além, permitiram avanços no entendimento das práticas religiosas e da presença de objetos nessas práticas. Em outra tradição antropológica, Victor Turner (2005) também apresenta preocupação em descrever os materiais envolvidos em rituais.

Desde então, cada vez mais pesquisas em antropologia da religião têm contribuído para o desenvolvimento das reflexões sobre objetos ou materiais. Recentemente, a revista *Religião e Sociedade*, importante periódico das ciências sociais da religião, publicou um dossiê incluindo artigos sobre materialidades do sagrado (Menezes e Rabelo, 2015). Esse movimento é bastante compreensível. Um campo de pesquisas como a antropologia da religião, povoado por uma série de coisas sobrenaturais e perpassado pelas mais diversas potências, dificilmente ficaria ileso à chamada virada ontológica (Henare, Holbraad e Wastell, 2007).

daquela água, aconselhando seu uso frequente [sic], tanto no interior como no exterior” (Hulselmans, 1944: 77). Cabe destacar que o autor da biografia utiliza o verbo *avisar* para se referir ao processo educativo relacionado à água. Isso remete à noção de educação da atenção de Ingold (2010), pois mais do que tradição de representações sobre a água, o padre estava orientando os seus paroquianos a atentarem para as *forças* do líquido, suas capacidades de ação.

Essas capacidades, contudo, não eram superiores às das águas espíritas: *“Na boca do povo as águas espíritas eram melhores, e poucos foram os visitantes à gruta”*. Hulselmans comenta que os fieis buscavam a água, mas sem tanto entusiasmo. Dois anos se passaram e padre Eustáquio suspeitou da “autenticidade da água”, como escreve o biógrafo, referindo-se à multiplicação, e decretou que a água-de-Lourdes havia acabado. No entanto, disse para seus paroquianos que poderiam continuar buscando água, pois o próprio padre Eustáquio a benzeria.

Para surpresa do padre, a água benta foi mais procurada: *“Para grande espanto seu, essa água operou o que a outra nunca conseguira. Trouxe-lhe uma verdadeira romaria, e não só em Poá, mas em toda redondeza, a fama da água corria como miraculosíssima”* (Hulselmans, 1944: 77). Não raro, o sacerdote teve que pedir ajuda dos bombeiros para encher os tanques, dado o consumo do líquido.

Junto com a fama da água, crescia o renome do padre. Não demorou a se formarem filas de pessoas pedindo bênçãos particulares para o religioso. *“Mas estas bênçãos particulares... mais poderosas eram do que a água já famosa”* assevera Hulselmans.

Muitos queriam alguma lembrança dessa bênção particular. *“Pensou [Eustáquio] durante vários dias, e achou uma solução tipicamente Eustaquiana”*, lê-se na biografia aqui referenciada. Padre Eustáquio possuía uma relíquia de São José, padroeiro da sua Congregação. Hulselmans (1944: 80) afirma que Eustáquio teria pensado em aproveitar esse momento para propagar a devoção a esse santo: *“E se aproveitasse agora êsse [sic] movimento desusado para implantar e espalhar a devoção ao chefe da Sagrada Família?”*. Então, segundo o princípio do contágio, similar ao envolvido na reprodução das águas de Lourdes, capaz de difundir potências sem se esgotar, encostou a relíquia de São José em uma fazenda que, em seguida, cortou em pedaços e colou em uma cartolina onde se lia: *“São José, rogai por nós!”*. Eram os “bentinhos”, que ainda recebiam uma bênção.

*gritei a todos de minha casa para que vissem o grande **milagre recebido de padre Eustáquio, com a vontade de Deus**. No dia seguinte tornei a lavá-la com esta bendita água e fiquei perfeitamente boa. São Paulo, 19 de outubro de 1943 – Maria de Orio”* (Hulselmans, 1944: 82-83 – grifos meus).

É flagrante o constante deslocamento: ora é padre Eustáquio, ora é Deus ou São José o responsável pelas ações. A água, capaz de carregar as bênçãos e suas potências, não recebe os créditos pelas curas. Coube ao antropólogo reconhecer sua crucial mediação.

Esse caso, no entanto, não é exceção. No relato a seguir, novamente, há a referência a São José, mas algumas frases adiante o milagre é atribuído ao padre Eustáquio:

*“Em 1941, comecei o ano com uma grande nevralgia no rosto (...) Aconselhada por vizinhos, fui a Poá (...) Lá chegando, não consegui falar com Frei Eustáquio. Mas êle [sic] benzeu a todos, e a água que trazíamos e disse-nos que podíamos ir para casa com a paz de Deus, que **S. José nos daria a cura desejada** (...) Eu vim embora, boa como se nunca estivesse doente. **Êste [sic] foi o milagre que recebi do saudoso Frei Eustáquio**. São Paulo, 20 de outubro de 1943 – Joanna Campos Agretti”* (Hulselmans, 1944: 84 – grifos meus).

É relevante destacar outro caso, pois fica claro o crescimento da devoção a São José promovida pelas práticas curativas de Eustáquio. O fiel ainda suplicou pela canonização de Eustáquio, o que seria uma ação de Nosso Senhor (colocando Jesus Cristo nesta história toda):

*“Em cumprimento de um dever de gratidão pelo saudoso Frei Eustáquio, venho relatar um milagre da água de Poá. Minha mãe estava sofrendo muito do fígado. (...) Ela tomou [a água benta por padre Eustáquio] com bastante fé, rezando a S. José. Até hoje sente-se [sic] completamente curada só com a água e **continua rezando ao glorioso S. José. Que Nosso Senhor faça** subir logo aos altares nosso bondoso Frei Eustáquio”* (Hulselmans, 1944: 85 – grifos meus).

Manchetes de jornais atribuíam as curas milagrosas ao padre Eustáquio. Um periódico destacou o salvamento de um médico, remetendo também aos diálogos entre os vários tipos de curandeiros: “O médico foi curado pelo santo de Poá”, noticiou jornal, que ainda detalhou: “*Anda, doutor, deixas as muletas’... e o clínico andou, enquanto a multidão chorava de emoção*” (Hulselmans, 1944: 94).

Mas nas entrevistas que o sacerdote concedia, afirmava que não era responsável pelos milagres: “*Eu nunca fiz milagres, meu filho, tudo isso é*

bênçãos pessoais, também [sic] não apresentava nada de extraordinário. O sacerdote é um outro Cristo; os Apóstolos usaram bênçãos especiais para doentes e o ritual conservou-as” (Hulselmans, 1944: 79).

Por outro lado, ao negar sua ação nas curas, padre Eustáquio remete à lógica do dom no cristianismo. Se curar é um dom divino, é preciso exercê-lo e fazê-lo sem intenção de conseguir alguma recompensa por isso. Observa-se isso entre benzedeiros do catolicismo popular e todos os dilemas que envolve o recebimento de contra-dons (Almeida, 2014). Como consequência desse não reconhecimento da autoria das curas, decorre a implícita afirmação do caráter fractal da pessoa e a diluição da capacidade de transformar o mundo. Assim, distribuir a agência na rede, como advoga Latour (2012), é bastante cristão.

Não deixa de ser estranho, portanto, que padre Eustáquio tenha escrito para superior atribuindo a si mesmo alguma capacidade de curar, mesmo que em seguida afirme não se gloriar por isso:

“Então escreveu a Dom José Gaspar [arcebispo de São Paulo à época] dizendo-se com uma missão: ‘O bom Deus me mostrou visivelmente o caminho para tomar. Sim, hoje me vejo constrangido, se minha palavra convier, de acudir a todos que sofrem e padecem. Até o dom de curar alguma doença ou aleijões, que a ciência humana já teve por incurável, Deus me deu. Mas nisso não me glorio” (Hulselmans, 1944: 129 – grifos meus).

Deve-se, contudo, ler essas linhas sabendo que elas também carregam certos imbróglios que padre Eustáquio tinha com superiores, o que tentarei pincelar no próximo tópico.

O QUE O MILAGRE FAZ?

As biografias sobre padre Eustáquio se tornam dramáticas quando passam a falar do modo como a instituição lidou com o padre Eustáquio, capaz de arrastar multidões em busca de bênçãos. Muitos peregrinos iam, diariamente, até Poá para ver o padre. Hulselmans afirma que, em média, Poá recebia de três a quatro mil peregrinos por dia. Esse grande número de pessoas provocou uma série de problemas na cidade, como inflação nos preços, lotação do trem, falta de acomodações, de instalações sanitárias, de higiene e água, de policiamento.

Talvez tenha sido por causa desses problemas provocados pelas grandes aglomerações de pessoas que os superiores de Eustáquio tenham agido contra suas bênçãos. O interventor do Estado chegou a sugerir “...a

transferência de padre Eustáquio para um centro maior, com mais recursos higiênicos e sanitários". Encontrou-se uma fábrica onde havia amplas instalações hidráulicas. O padre, possivelmente porque deixaria de ser pároco, se opôs às medidas *"Declarou que se ordenára [sic] sacerdote e não só benzedor de águas!"* (Hulselmans, 1944: 99).

O biógrafo também escreve que o padre estava muito cansado e os regulamentos e proibições impostos por superiores poderiam estar relacionados a isso: *"Padre Eustáquio estava esgotado. Grandes olheiras denunciavam um cansaço exaustivo (...). A este [sic] modo impraticável de vida, o Superior pôs fim, prescrevendo um regulamento que o padre Eustáquio devia observar, sob pena de suspenderem as bênçãos"* (Hulselmans, 1944: 88-89).

Os receios com relação às multidões podem ter emergido da obrigação de os santos fazerem suas boas ações sem esperar qualquer reconhecimento ou retribuição. Quando cardeal Leme o recebeu no Rio de Janeiro, impôs-lhe a condição de não curar "espetacularmente":

"Assim devia ser: curar e converter, mas não espetacularmente, e por isto, evitar as curas de paralíticos que sempre chamavam, demasiadamente, a atenção. Neste intuito recusou a bênção à Madame Martins, senhora que usava bengala por estar meio paralítica de uma perna. Vários doentes haviam-se reunido em casa do Sr. Francisco Oliveira, esperando a bênção. Padre Eustáquio deu-a a todos, pois, alí [sic] não havia cegos, mudos ou paralíticos, e por isto, se houvesse cura, só mais tarde ela se verificaria e não no momento" (Hulselmans, 1944: 132).

Depois de o cardeal Leme não mais o querer no Rio, Eustáquio foi transferido para uma espécie de noviciado no Triângulo Mineiro. Em Minas, precisou seguir uma série de condições, sendo a primeira não chamar a atenção (Hulselmans, 1944: 173; Andrade, 2004: 73). Hulselmans também testemunha que, ainda em Poá, alguns colegas de padre Eustáquio o criticavam porque estaria "fanatizando o povo" e "exibindo-se":

"O clero também [sic] dedicou uma reunião especial ao assunto [a saber, o que fazer diante da situação de Poá, tida por muitos como caótica] e, como sempre acontece quando se trata de formar um critério objetivo, as opiniões estavam divididas. Alguns queriam proibição imediata de todas as bênçãos; outros defendiam, ardorosamente, o caso de Poá, alegando que o povo não podia ser prejudicado pela proposta de proibição, uma vez que o povo se achava bem com as bênçãos de padre Eustáquio. Um ou outro ensaiou uma insinuação, falando em 'fanatizar

o povo' (...) 'exibição em grande escala' (...), mas o Sr. Arcebispo, Dom José Gaspar da Fonseca e Silva, cortou imediatamente, toda crítica pessoal. Respondeu, pois, aos que julgaram padre Eustáquio um charlatão, que êle [sic], o Arcebispo o conhecia como um sacerdote virtuoso e abnegado; que **em Poá nada acontecia, diretamente, contra o direito canônico ou contra os costumes da Igreja, pois lá se pregava, ouviam-se confissões em massas, davam-se bênçãos litúrgicas conforme o ritual**" (Hulselmans, 1944: 98-99 – grifos meus).

O trecho sublinhado, contudo, remete a outra possibilidade. O fato de o arcebispo garantir que Eustáquio não violava o direito canônico indica que ele foi questionado nesse sentido. Observa-se que, para refutar a hipótese da infringência de regulamentos eclesiásticos, o arcebispo cita a prática de sacramentos. Em Belo Horizonte, onde viveu seus últimos dias, foi nomeado pároco sob ordens que permitiam a prática da bênção apenas depois da confissão e através das grades do confessionário (Hulselmans, 1944: 180). Não passa despercebida a semelhança para com debates acerca da catolicidade de práticas do catolicismo popular. Steil (2004), analisando a renovação carismática católica, apontou a ação objetiva do sacramento como promotora de divisões e fronteiras, mesmo em um ambiente de fluxos de religiosidades que não respeitam denominações religiosas.

E Hulselmans documenta que também a vivência religiosa do padre Eustáquio incluía intensas trocas de práticas religiosas, especialmente com o espiritismo. À época de sua morte, espíritas o apresentavam como reencarnação de um espírito benfazejo ou como "o maior médium do século XX". A imprensa espírita dizia que o espírito de Eustáquio baixaria em sessões de centros para continuar praticando curas. "O próprio padre Eustáquio deu-lhes ensejo a que o tomassem por um espírita!", escreveu Hulselmans (1944:160). Em dado momento, deixou de pregar contra o espiritismo, de exigir sacramentos e adotou elementos rituais que costumeiramente eram vistos nos centros espíritas:

"Sabendo que a imposição das mãos estava muito em voga nos 'centros', e que um toque com um tremular dos dedos nos lugares doloridos inspirava muita confiança, usava tudo isto e recomendava que os pacientes voltassem, tal como os médiuns o faziam. Receitava o uso da água-benta em gotas que se deviam misturar com café, chá ou outras bebidas" (Hulselmans, 1944:160).

Não são, entretanto, apenas esses atravessamentos com outras religiosidades e os dilemas para se manter dentro do catolicismo que lembram o catolicismo popular. Na trajetória do padre, várias situações

Não é difícil perceber algumas similaridades entre essa cura e a cura bíblica do paralítico de Cafarnaum (Mateus 9:1-8, Marcos 2:1-12 e Lucas 5:17-26). A própria dedicação aos doentes não pode ser entendida senão cotejada com a parábola do bom samaritano (Lucas 10:30-37). Hulselmans descreve o padre Eustáquio depois que é expulso do Rio como um “eremita” (Hulselmans, 1944: 143 e seguintes). Poderia se dizer que essa interpretação diz mais sobre o biógrafo do que sobre o biografado. Mas não se pode esquecer que Hulselmans era um sacerdote. E o próprio padre Eustáquio assim escreveu sobre sua situação, ainda quando estava no Rio de Janeiro:

“Deus sabe... Na minha vida atual, o Domingo de Ramos e a Sexta-Feira da Paixão se sucedem, sem parar... A única diferença é que o ‘fora com ele’ segue mais rapidamente à entrada triunfal. Sou um segundo Ahasverus, um autêntico judeu errante, e só Deus sabe onde ainda irei parar!” (Andrade, 2004: 57).

No momento de se defender das acusações de ter se transformado em um médium espírita, padre Eustáquio também deixa ver certa cultura bíblica:

“Os senhores enganam-se. É cedo ainda para falar abertamente, e é preciso combater o espiritismo com suas próprias armas. Os espíritas é que nos roubaram as cerimônias da Igreja. A imposição das mãos em doentes já era usada pelos apóstolos e a liturgia conservou essa cerimônia. Os espíritas a usam porque nós sacerdotes abandonamos o que nos pertence de direito; ou se quiserem, nós a não usamos porque os espíritas a praticam. Mas está errado isto! Nós é que devemos usá-la a exemplo dos apóstolos, e Nosso Senhor mesmo ensinou-lhes que deviam tocar os doentes, se quisessem curá-los” (Hulselmans, 1944: 161-162).

NOTAS FINAIS

Para atingir os objetivos traçados neste texto, falta preencher algumas linhas sobre o processo de romanização. Esse é o nome que se dá às reformas promovidas pela Igreja no final do século XIX e início do século XX. Essas transformações tentaram dar feições romanas às práticas da religião católica de várias partes do mundo, especialmente da América Latina (Bautista García, 2005), onde a religião católica *“havia sido mais ibérica que romana até então”* (Dussel, 1998: 76). Mallimaci (2000) observa que, nessa região, a romanização constituiu em uma reação da

Igreja à conjuntura político-social imposta pela independência das antigas colônias ibéricas. No Brasil, esse processo teria provocado uma adequação do catolicismo popular ou catolicismo tradicional brasileiro às diretrizes romanas (Teixeira, 2009). A romanização foi particularmente baseada na vinda de religiosos de congregações europeias comprometidos com essas mudanças. Como já dito, foi esse processo que trouxe padre Eustáquio ao Brasil.

Não há dúvidas de que muitas coisas mudaram nesse período. Com o afluxo desses atores, vieram novas devoções, novas sensibilidades. Eram outros ventos que chegavam ao Brasil, ventos que às vezes se contrapunham às práticas aqui arraigadas. Hulselmans conta que na primeira localidade em que Eustáquio trabalhou no Brasil, município que se chamava Água Suja (Minas Gerais), havia um santuário de Nossa Senhora da Abadia. Anualmente, acontecia uma grande romaria para o santuário, na qual era imprescindível o foguetório. Na primeira vez que o padre participou da romaria, um acidente incendiou o depósito e fez explodir todos os fogos. Os padres, incluindo Eustáquio, não teriam de todo desgostados: *“Os padres lamentaram o acidente, mas interiormente, não deixaram de sentir um certo alívio, julgando que aquilo os livraria de tanto barulho estrondoso, tão incompatível com suas idéias [sic] estrangeiras de romarias silenciosas e recolhidas”*. O mesmo biógrafo afirma que a intenção do padre Eustáquio era modificar a festa: *“Se Deus quiser, espiritualizaremos esta festa, transformando-a em verdadeira romaria!”* (Hulselmans, 1944: 34 y 35 – grifos meus).

Tomar isso, porém, como uma luta entre dois catolicismos, o oficial –romanizado e não sincrético– e o popular ou tradicional é incorrer no equívoco que Strathern vincula ao especialista: *“O especialista é como o desenhista industrial: tudo que está envolvido em uma situação, qualquer tipo de material, tem que ser ajustado para que possa servir de evidência”* (Strathern, 2014: 488). Pois muito mais do que oposições entre as práticas de cura de padre Eustáquio e o que a literatura tem apontado como características do catolicismo popular, nessas páginas, abundaram aproximações. Havia devoções cá e lá, bem como sincretismos e culturas bíblicas. A romanização não põe em crise o catolicismo popular. Se analisada com vagar, põe em crise a clivagem radical entre leigos e religiosos e permite ver circulações.

Essa crítica de Strathern ao especialista pode ser relacionada à atitude proposta por Ingold ao tomar a educação não como uma transmissão de representações, mas antes como um desenvolvimento de habilidades

(Ingold, 2010). Para esse antropólogo, um observador –melhor dizendo, um praticante– habilidoso, isto é, aquele que despende a atenção ao que lhe envolve, está aberto às evidências e às suas mais variadas circunstâncias. Isso, por sua vez, parece remeter à questão metodológica a respeito do uso de fontes produzidas por pessoas ligadas à instituição, questão que levantei na introdução deste artigo. Se de fato essas fontes exigem uma certa reflexividade, essa não pode ser confundida com descrever as determinações ou as condições sociais que informam as práticas do pesquisador, o qual conseguiria observar a si mesmo como se fora da prática estivesse¹². O praticante habilidoso não tenta sair de cena: engaja-se nas suas fontes, pois refletir não é se ausentar. É participar ou somar para produzir algo. Então, mais importante que abrir bem os olhos porque o escritor é um sacerdote é aguçar a percepção para sentir o que cresce no mundo.

.....◇.....◇.....

BIBLIOGRAFÍA

Almeida, Juliano Florczak

2014. Bom Jardim dos Santos: Trazendo as plantas de volta à vida (fluxo dos materiais e religiosidades populares em Guaraní das Missões, RS). Dissertação de mestrado, Mimeo. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-UFRGS.

Andrade, José Vicente

2004. *Venerável Padre Eustáquio: Missionário da saúde e da paz*. Belo Horizonte: Congregação dos Sagrados Corações.

Barnard, Alan

2000. *History and theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barth, Fredrik; Parkin, Robert; Gingrich, Andre & Silverman, Sydel

2015. *One discipline, four ways: British, German, French, and American anthropology*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Bautista García, Cecilia Adriana

2005. “Hacia la romanización de la iglesia mexicana a fines del Siglo XIX.” En: *História Mexicana* LV, N°1, pp. 99–144.

Benjamin, Walter

1975. “A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução.” En: *Textos de Walter Benjamin*, 10–34. São Paulo: Abril.

.....◇.....◇.....

12 Essa parece ser a postura de Bourdieu (2005), que se volta para sua própria trajetória a fim de intentar uma análise sociológica.

- Bourdieu, Pierre
2005. *Esboço para uma auto-análise*. Lisboa: Edições 70.
- Durkheim, Émile
2000. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- Dussel, Enrique
1998. "Historia del fenómeno religioso en América Latina." En: Hans-Jürgen Prien (ed.) *Religiosidad e Historiografía: la irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la Historiografía*. Madrid: Iberoamericana y Vervuert, pp. 71–82.
- Frazer, James George
1982. *O ramo de ouro*. São Paulo: Zahar.
- Giumbelli, Emerson
1997. "Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais." Em: *Revista de Antropologia*, Vol. 40, N°2, pp. 31–82.
- Henare, Amiria; Holbraad, Martin e Sari Wastell (eds.)
2007. "Introduction: Thinking through Things." Em: *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London and New York: Routledge.
- Hulselmans, Venâncio
1944. *Padre Eustáquio Van Lishout SS. CC. - O Vigário de Poá*. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Entronização.
- Ingold, Tim
2010. "Da transmissão de representações à educação da atenção." En: *Educação* Vol. 33, N°1, pp. 6–25.
2012. "Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais." En: *Horizontes Antropológicos* Vol. 18, N°37, pp. 25–44.
- Latour, Bruno
2012. *Reagregando o social*. 1a ed. Salvador; Bauru, SP: Edufba; Edusc.
- Mallimaci, Fortunato
2000. "Catolicismo y Liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina." En: *Sociedad y Religión* Vol. 20, N°21, pp. 22–56.
- Mauss, Marcel
2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- Menezes, Renata de Castro
2011. "A imagem sagrada na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos." En: *Horizontes Antropológicos* Vol. 17, N°36, pp. 43–65.
- Menezes, Renata de Castro; Rabelo, Mirian (Orgs.)
2015. "Dossiê Materialidades do Sagrado." En: *Religião e Sociedade* Vol. 35, N°1.
- Peixoto, Maria Cristina Leite
2006. Santos da porta ao lado: Os caminhos da santidade contemporânea católica. Tese de doutorado, Mimeo. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia-UFRJ.
- Pessôa de Barros, Sergio Miceli

1985. A elite eclesiástica brasileira (1890-1930). Tese de Livre Docência, Mimeo. Campinas: Departamento de Ciências Sociais-Universidade Estadual de Campinas.

Silla, Rolando J.

2013. “Tim Ingold, neo-materialismo y pensamiento pos-relacional en Antropología” Em: *Papeles de Trabajo*, Vol. 7, N°11, pp. 11–18.

Steil, Carlos Alberto

1996. *O Sertão Das Romarias: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jardim da Lapa*. Petrópolis, RJ: Vozes.

2004. “Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma Etnografia do Grupo São José, Porto Alegre (RS).” En: *Religião & Sociedade*, Vol. 24, N° 1, pp. 11–36.

Strathern, Marilyn

2014. “A pessoa como um todo e seus artefatos.” En: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 487–510.

Teixeira, Faustino

2009. “Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo.” En: Teixeira, Faustino e Menezes, Renata (eds) *Catolicismo Plural: Dinâmicas Contemporâneas*. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 17–30.

Turner, Victor W.

2005. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói, RJ: EdUFF.

Velho, Otávio

1987. “O cativo da besta-fera.” En: *Religião & Sociedade*, Vol. 14, N°1, pp. 4–27.

Wagner, Roy

2011. “A pessoa fractal.” Em: *Ponto.Urbe* N°8, pp. 1–12.