

Onde o sagrado se arranja: processos de composição cosmológica em contextos atravessados pelo cristianismo

Christina Soares Carneiro (UFBA/BA)¹

Resumo

Este artigo examina os altares domésticos em contextos indígenas como arranjos por meio dos quais se produzem articulações entre humanos, não humanos e mais-que-humanos, imagens e entidades associadas ao cristianismo. A partir de pesquisa etnográfica realizada na Aldeia Kiriri de Mirandela, no sertão da Bahia, em 2025, analisa-se o altar de uma interlocutora de orientação cristã cuja composição reúne imagens de santos católicos, fotografias de familiares, pedras, cerâmicas e uma mesa dedicada à Mãe Natureza, embaralhando as fronteiras entre catolicismo institucional e cosmologia indígena. Mobilizando Durkheim, Evans-Pritchard, Foucault, De Certeau e Stengers, o artigo discute criticamente o conceito de sincretismo e enfrenta a questão da resistência cosmopolítica, argumentando que esses altares não são expressões exclusivas do cristianismo nem evidências de sincretismo, mas composições situadas e continuamente reelaboradas. Conclui-se que eles operam como dispositivos de persistência cosmológica nos quais a recriação de relações com entidades, antepassados e território se realiza de maneira discreta, doméstica e politicamente efetiva.

Palavras-chave: altares domésticos; cosmologia indígena; cristianismo

Introdução

Indagar a etimologia do termo *altar*, antes de mais nada, é refletir sobre a necessidade humana de criar pontos de encontro com o que transcende o ordinário. Em quase todas as culturas conhecidas, encontramos alguma estrutura de forma material que se assemelha a esse ponto de encontro, que se fortalece a partir de uma prática contínua de manutenção: de ser montado, mantido, alimentado e reorganizado.

¹ Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (2026)

Do latim *altare*, no que diz respeito à etimologia de *altar* e *ara*, ambos os termos implicam na ideia de uma plataforma elevada na qual se queima a vítima (FRADE, 2011, p. 151). Sendo uma das leituras possíveis, o altar é, desde sua raiz semântica, o lugar onde algo se eleva e se oferece, seja pela chama, seja pelo gesto devocional:

“Dentro deste esquema geral, os templos greco-romanos possuíam normalmente dois altares: um em seu interior que servia para a queima de incenso e para as orações; e outro que ficava na parte externa, diante do Templo (pró-fanum). O altar interno, em geral, designado como *ara* e, como já afirmado – de menores dimensões – ficava situado diante do simulacro do deus; sobre ele queimavam-se as ofertas de incenso. O outro altar externo tinha maiores proporções e era utilizado para a queima das vítimas ofertadas pelos fiéis, para conseguir o beneplácito da divindade.” (FRADE, 2011, p. 151)

A existência de dois altares nos templos greco-romanos revela uma passagem do altar dos espaços públicos de culto para o interior, configurando um movimento histórico no que diz respeito às transformações nas relações entre o sujeito, o sagrado e as esferas pública e privada. À medida que a vida íntima e doméstica passou a ocupar lugar mais central na organização social, ao longo dos séculos XVIII e XIX, o oratório consolidou-se como expressão material de uma devoção cada vez mais privada e individualizada, distante dos cultos coletivos institucionais e voltada para a relação pessoal do devoto com o sagrado (RUSSO, 2010, p. 52)

A presença de altares domésticos, ou os chamados oratórios, no Brasil, remonta ao período colonial. Registros históricos sobre a devoção colonial indicam que a expedição de Cabral, em 1500, transportou o primeiro oratório para o Brasil, com uma imagem de Nossa Senhora da Esperança, iniciando uma tradição religiosa no país e atravessando classes sociais e grupos distintos (GUTIERREZ, 2014 apud MOURÃO; OLIVEIRA, 2019, p. 5). Circulavam principalmente por herança, passados de mãe para filha, evidenciando o caráter feminino do cuidado com os objetos recolhidos às residências. Essa transmissão revela o oratório como um *objeto biográfico*²(KOPYTOFF, 2008), representando trajetórias em sua materialidade, sobretudo nas margens das estruturas coloniais.

² Na perspectiva antropológica, o objeto bibliográfico é compreendido para além de sua dimensão física e funcional, sendo entendido como uma "coisa" dotada de vida social e trajetória própria, cujo valor e significado se transformam ao longo do tempo conforme os contextos culturais, econômicos e simbólicos pelos quais circula.

Eles se configuram, portanto, como dispositivos materiais situados na interseção entre espaço privado e prática espiritual, de composição variável e atravessados/interseccionados por contextos diferentes de experiência religiosa. No contexto indígena brasileiro, essa dimensão biográfica dos objetos devocionais ganha contornos particulares. Os processos de catequese forçada, que marcaram o contato colonial, impuseram imagens e práticas católicas a povos que possuíam cosmologias próprias, distintas da lógica cristã ocidental, o que requer que avancemos além das tipologias clássicas. A partir da pesquisa etnográfica realizada na Aldeia Kiriri de Mirandela, no sertão da Bahia, no ano de 2025, como parte das atividades do PINEB (Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro), foi identificado o altar de uma interlocutora de orientação cristã localizado em sua residência, fora da casa principal e próximo à entrada do terreno, entre plantas e a via de acesso. Sua composição mistura imagens de santos católicos, fotografias de pessoas conhecidas e de familiares, uma mesa dedicada à Mãe Natureza com pedras e cerâmicas, e outros elementos que desafiam a separação convencional entre sagrado e profano, embaralhando as fronteiras entre catolicismo institucional, cosmologia indígena e memória histórica local.

É precisamente nessa indefinição que reside a potência analítica dos altares domésticos em contextos atravessados pelo contato colonial: eles não são simplesmente "altares católicos" tampouco "altares indígenas", mas composições situadas, continuamente elaboradas a partir das necessidades e das cosmologias dos sujeitos que os organizam e mantêm. Essa pluralidade não é fortuita, ela é a forma mesma pela qual diferentes referências cosmológicas se articulam, sugerindo experiências religiosas que não se encaixam nas categorias fixas de nenhuma tradição isolada (MACHADO, 2012, p. 163)

2 Ecos do colonialismo

A presença do cristianismo entre povos indígenas no Brasil não pode ser compreendida fora do quadro mais amplo da expansão colonial europeia e dos dispositivos missionários que a acompanharam, com o objetivo de para além de uma mera conversão religiosa, um mecanismo de sujeição territorial, sendo necessário refletir acerca da religião como fenômeno.

Émile Durkheim, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912), afirma que:

"uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem." (DURKHEIM, 2000, p. 32)"

Uma religião não é um conjunto aleatório de crenças ou práticas realizadas de forma vulgar, mas um sistema articulado de maneira organizada e que possui dimensão coletiva, uma vez que é constitutivamente social. Isso se expressa na distinção entre sagrado e profano, que o autor propõe como a marca característica de todo pensamento religioso. Durkheim (2000) observa que os fenômenos religiosos se dividem naturalmente em duas categorias fundamentais, i.e., crenças e ritos, e que ambas pressupõem uma classificação do mundo em dois domínios radicalmente opostos:

"Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras *profano* e *sagrado* traduzem bastante bem." (DURKHEIM, 2000, p. 19)

Os dois domínios compreendem o que ocorre quando elementos cristãos e cosmologias indígenas se articulam em um mesmo espaço como o altar doméstico. A fronteira entre sagrado e profano estabelecida por Durkheim não é dada de antemão pela tradição religiosa de origem, mas é sempre reconstituída no interior de práticas concretas, o que implica que a incorporação de elementos cristãos em cosmologias indígenas, e o inverso, embora não de forma igualitária, não pode ser pensada como adição de partes isoladas a um conjunto preexistente, mas como rearticulação de um sistema que transforma tanto os elementos incorporados quanto o sistema que os incorpora.

Porém, a teoria de Durkheim não é suficiente por si mesma para pensar o que ocorre em contextos marcados pelo contato colonial e pela imposição de incorporação de tradições religiosas externas. Primeiramente por sua limitação de dar conta de situações em que múltiplas tradições religiosas coexistem em condições de poder assimétrico, que é precisamente a situação dos povos indígenas do Nordeste Brasileiro, submetidos a séculos de catequese forçada, supressão de práticas nativas e imposição do catolicismo

como marco civilizatório. Secundariamente, diz respeito às *agências*³ dos não humanos e mais-que-humanos, pois em Durkheim os objetos sagrados o são porque a coletividade projeta sobre eles suas forças morais, “Por conseguinte, o deus do clã, o princípio totêmico, só pode ser o próprio clã, mas hipostasiado e representado às imaginações sob as aparências sensíveis do vegetal ou do animal que serve de totem.” (DURKHEIM, 2000, p. 211). Essa perspectiva tende a esvaziar os objetos e entidades de sua agência própria, o que contraria as cosmologias indígenas com as quais trabalhamos, nas quais pedras, encantados, plantas e imagens são agentes efetivos

Os altares domésticos em comunidades indígenas não podem ser encarados como desvios da formulação teórica de Durkheim, mas sim como processos de composição cosmológica atravessados/interseccionados por constante relações, constituindo um sistema explicativo que opera com lógica própria. Evans-Pritchard (1956), em *Os Nuer*⁴, ao analisar o conceito *Kwoth*⁵, revela que categorias aparentemente análogas às cristãs possuem, na prática, conteúdos radicalmente distintos, que não se deixam traduzir sem perda. Essa perspectiva pode ter implicações para a compreensão de categorias sociorreligiosas, a exemplo dos altares domésticos em comunidades indígenas, que não constituem simplesmente uma mistura de elementos de tradições distintas de forma aleatória, ou sincrética.

2.1 Sincretismo: uma categoria em questão

O termo sincretismo é frequentemente mobilizado para descrever essas composições. No entanto, trata-se de uma categoria problemática, pois pressupõe que, em toda fusão religiosa, haveria um ponto de origem caracterizado como "puro", a partir do qual as demais práticas seriam derivadas ou contaminadas. Quando a interlocutora indígena Kiriri organiza, em seu altar, imagens de santos católicos ao lado de fotografias de parentes, pedras e cerâmicas dedicadas à Mãe Natureza, sua prática não se reduz ao

³ O conceito de agência refere-se à capacidade de humanos e não-humanos de agir, interferir e produzir efeitos no mundo social

⁴ Os Nuer são um povo nilótico do sul do Sudão, estudados etnograficamente por Evans-Pritchard entre as décadas de 1930 e 1940.

⁵ *Kwoth* é o conceito central da religião Nuer, designando um espírito onipresente e difuso que permeia pessoas, animais e objetos, conferindo-lhes uma dimensão sagrada e agentiva.

catolicismo institucional, tampouco a uma “tradição indígena pura”, categoria que, aliás, nunca existiu como tal.

Bastide (1961) mobiliza o termo sincretismo para compreender as religiões afro-brasileiras, declarando que:

"não nos preocupa a busca da origem africana dêste ou daquele traço, nem o possível sincretismo dêles com os da civilização luso-brasileira [...] Estudaremos o candomblé como realidade autônoma, sem referência à história ou ao transplante de culturas" (BASTIDE, 1961, p. 11).

Araújo (2021) considera que a categoria sincretismo foi formulada a partir de olhares externos às próprias tradições analisadas, em especial por intelectuais vinculados ao projeto eurocêntrico de construção da brasilidade nos séculos XIX e XX, refletindo tentativas de enquadrar práticas espirituais diversas em modelos interpretativos que serviam, antes, à ideologia da democracia racial do que ao reconhecimento da pluralidade étnico-religiosa (ARAÚJO, 2021, p. 382). Recorrendo ao conceito de *heterotopia*⁶ desenvolvido por Michel Foucault (1986) na conferência De Outros Espaços, é possível iluminar essa questão: "a heterotopia consegue sobrepor, num só espaço real, vários espaços, vários sítios que por si só seriam incompatíveis" (FOUCAULT, 1986, p. 5). A partir dessa perspectiva, os altares domésticos podem ser compreendidos não como resultado de uma fusão que dissolve referências distintas em um único sistema, mas como espaços onde diferentes símbolos, entidades e práticas espirituais coexistem de maneira relacional.

Nesse sentido, partindo de uma antropologia mais atenta às práticas situadas do que às categorias abstratas, podemos deslocar o conceito de sincretismo em direção à proposição *cosmopolítica*⁷ de Isabelle Stengers (2018), que recusa o estatuto de teoria sobreposto a qualquer conceito, afirmando que:

"Como, portanto, separar essa proposição das questões de autoridade e de generalidade que se agenciam em torno da noção de “teoria”? Essa questão é ainda mais importante considerando que a proposição “cosmopolítica”, da maneira como eu tentarei caracterizá-la, não se destina em primeiro lugar aos “generalistas”. Ela apenas adquire sentido nas situações concretas, lá onde

⁶ Conceito desenvolvido por Michel Foucault para designar espaços reais que funcionam como contraposição aos espaços normativos da sociedade, abrigando usos, tempos e relações que escapam à ordem dominante (FOUCAULT, 1986).

⁷ A cosmopolítica é um conceito desenvolvido pela filósofa belga Isabelle Stengers que propõe reintegrar o natural e o social, o moderno e o arcaico, recusando tanto o absolutismo quanto a mera tolerância entre saberes

trabalham os praticantes; e ela requer praticantes que – e isso é um problema político, não cosmopolítico – aprenderam a ser indiferentes às pretensões dos teóricos generalizantes, estes que tendem a definir aqueles como executantes, encarregados de “aplicar” uma teoria ou de capturar sua prática como ilustração de uma teoria.”(STENGERS, 2018, p. 443).

Ou seja, não há uma busca por hierarquização, operando dentro de uma lógica classificatória de culturas puras ou misturadas. Ao contrário, implica reconhecer a coexistência de múltiplas práticas e lógicas sem que umas precisem ser traduzidas nos termos das outras, e talvez seja nessa posição inclassificável que reside sua potência cosmológica.

2.2 Altar: Tensões e reposicionamentos

Durante a apresentação do trabalho, da minha autoria, intitulado "Espaços Pequenos, Mundos Grandes: Resistência Cosmopolítica no Interior das Casas através dos Altares Domésticos", na XV Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM, 2025), emergiu uma questão que merece ser enfrentada com mais cuidado: haveria, de fato, resistência no altar da interlocutora? A pergunta não é trivial. A interlocutora é de orientação cristã, declara seu dom como "o dom de Deus", e afirma, categoricamente, que a Mãe Natureza não é um encantado, mas "a mãe de todos". Diante disso, seria possível falar em resistência cosmopolítica sem projetar sobre a interlocutora uma agenda que ela mesma não reconhece?

Essa tensão é produtiva e merece ser deixada em aberto, pois ela revela um dos problemas centrais da antropologia contemporânea: o risco de interpretar práticas alheias a partir de categorias que os próprios sujeitos recusariam. A interlocutora não fala em resistência, não reivindica uma identidade religiosa alternativa ao catolicismo e não se percebe como subvertendo nenhuma ordem. Ela organiza seu altar a partir de suas experiências espirituais, de suas relações com as entidades que a procuram e das necessidades cotidianas de sua comunidade. É precisamente essa “naturalidade” que merece atenção analítica.

É nesse ponto que a contribuição de Michel de Certeau, mobilizada por Machado (2012) para pensar os altares domésticos católicos, pode ser transposta para o contexto indígena. De Certeau (2011) distingue, em sua análise das práticas cotidianas, estratégias e táticas. A estratégia é definida como:

o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder [...] pode ser isolado", postulando "um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças"(CERTEAU, 2011, p. 93 apud MACHADO, 2012, p. 149)

A tática, por sua vez, é definida como:

a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como organiza a lei de uma força estranha. (CERTEAU, 2011, p. 94-95 apud MACHADO, 2012, p. 149)

Os devotos populares que Machado (2012) estuda operam fundamentalmente por táticas: eles não têm controle sobre o espaço institucional do catolicismo, mas encontram modos criativos de habitar os interstícios desse espaço, reorganizando objetos, deslocando imagens, produzindo composições que excedem as intenções normativas da Igreja. No caso da interlocutora indígena, porém, essa lógica tática encontra um limite. Ela não está operando nos interstícios de um campo que lhe é estranho, ela está em seu território, diante de seu altar, organizando presenças segundo uma lógica que lhe é própria. O que De Certeau (2011) chama de "lugar do outro" é, para ela, o próprio território Kiriri, atravessado pela história colonial, mas nunca inteiramente entregue a ela.

A questão levantada na RAM 2025 permanece, portanto, em aberto, e talvez deva permanecer assim. Afirmar que há resistência no altar da interlocutora não significa dizer que ela resiste conscientemente ao catolicismo. Significa reconhecer que sua prática produz um arranjo cosmológico que não se deixa capturar pelas categorias disponíveis nas tradições religiosas hegemônicas, e que essa irreducibilidade tem consequências políticas reais, ainda que discretas.

Considerações finais

Este artigo partiu de uma pergunta que acompanha o desenvolvimento do tema: quais os processos de composição cosmológica em contextos interseccionados pelo cristianismo? E encontrou, no curso da investigação, uma complexidade que resistiu a qualquer resposta direta. O altar identificado na residência da interlocutora Kiriri, na Aldeia de Mirandela, no sertão da Bahia, não se deixou capturar pelas categorias disponíveis. Não é um altar católico, ainda que contenha imagens de santos. Não é um

altar indígena no sentido que uma tipologia clássica reconheceria, ainda que esteja situado em território indígena e componha relações com entidades que extrapolam o universo cristão. Não resulta de uma operação sincrética, ainda que reúna elementos de tradições distintas. E não é resistência no sentido de uma oposição consciente e declarada, mas tampouco deixa de sê-lo.

É precisamente esse excedente em relação às categorias disponíveis que constitui o principal achado analítico deste trabalho. Os altares domésticos em contextos indígenas atravessados pelo cristianismo não são fenômenos que aguardam a categoria correta para serem finalmente compreendidos. Eles são composições situadas, continuamente elaboradas, que produzem seus próprios termos de existência e que, ao fazê-lo, colocam em xeque os instrumentos analíticos que a tradição acadêmica mobiliza para descrevê-los.

O percurso teórico aqui desenvolvido buscou construir um diálogo entre autores clássicos e perspectivas contemporâneas que permitisse, ao mesmo tempo, levar a sério a coerência interna dessas composições e reconhecer os limites de cada quadro interpretativo mobilizado. Durkheim foi o ponto de partida indispensável: sua definição de religião como "sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem" (DURKHEIM, 2000, p. 32), permitiu situar os altares domésticos como dispositivos de recriação periódica de vínculos cosmológicos, não como representações de uma fé preexistente, mas como os meios pelos quais essa fé se faz e se refaz no cotidiano. A distinção entre sagrado e profano, por sua vez, revelou que a fronteira entre esses dois domínios não é dada de antemão por nenhuma tradição religiosa, mas é sempre reconstituída nas práticas concretas dos sujeitos que a habitam.

No entanto, como foi necessário reconhecer, a teoria durkheimiana encontra limites precisos quando confrontada com situações de contato colonial e coexistência assimétrica entre tradições religiosas. Sua dificuldade em dar conta da agência dos não humanos e mais-que-humanos, tais como pedras, encantados, imagens, plantas, entidades, foi particularmente relevante para o problema aqui tratado.

A contribuição de Evans-Pritchard, a partir de sua análise do conceito Nuer de Kwoth, abriu uma saída importante para esse impasse. Ao demonstrar que categorias aparentemente análogas às cristãs possuem, nas práticas de povos não ocidentais, conteúdos radicalmente distintos que não se deixam traduzir sem perda, Evans-Pritchard ofereceu um fundamento para pensar a incorporação de elementos cristãos, ou elementos de outra tradição, nas cosmologias indígenas não como assimilação, mas como reposicionamento, um processo no qual os termos importados são habitados por conteúdos que os transformam ao transformar o sistema que os recebe. Quando a interlocutora afirma que a Mãe Natureza "não é um encantado, mas a mãe de todos", ela não está confundindo categorias: ela está operando uma distinção cosmológica própria, que não se reduz à hierarquia católica nem à taxonomia que a literatura sobre encantados do Nordeste Brasileiro Indígena poderia sugerir.

O exame crítico do conceito de sincretismo, desenvolvido no subtópico 2.1, por outro lado, permitiu avançar nessa direção. Ao rastrear a genealogia do termo e a sua mobilização por autores como Bastide (1961), que, mesmo buscando autonomia analítica, ainda opera dentro de uma lógica que pressupõe tradições de origem, e ao identificar, com Araújo (2021), sua vinculação histórica ao projeto eurocêntrico de construção da brasilidade, tornou possível demonstrar que o sincretismo não é uma categoria neutra. Ela carrega, em sua própria estrutura, a pressuposição de pureza originária que constitui precisamente a lógica colonial que este artigo se propõe a problematizar. A heterotopia foucaultiana, com sua capacidade de descrever espaços onde referências incompatíveis coexistem sem se fundir (FOUCAULT, 1986, p. 5), ofereceu uma alternativa descritiva mais adequada, não porque resolva o problema teórico, mas porque resiste à tentação de dissolvê-lo numa síntese.

A proposição cosmopolítica de Stengers (2018), por sua vez, apontou para uma postura metodológica coerente com os dados de campo: a recusa de qualquer teoria generalizante que se sobreponha às situações concretas onde os praticantes trabalham. Essa recusa não é relativismo, não implicando em abrir mão da análise ou da interpretação. Implica, antes, uma vigilância constante sobre os efeitos de captura que as categorias analíticas produzem quando aplicadas sem atenção às lógicas específicas que os sujeitos mobilizam, negligenciando as categorias nativas. O altar da interlocutora não

é uma ilustração de nenhuma teoria: é uma prática que exige, de quem o observa, o esforço de elaborar categorias adequadas à sua especificidade.

Foi nesse espírito que o subtópico 2.2 enfrentou a questão suscitada na XV Reunião de Antropologia do Mercosul: haveria resistência – categoria antropológica analítica acionada em face de opressões estruturais -- no altar da interlocutora? A mobilização de De Certeau (2011), via Machado (2012), permitiu precisar os termos da pergunta. A distinção entre estratégia e tática revelou que a lógica tática, útil para descrever os devotos populares estudados por Machado em contexto urbano e católico, encontra um limite quando transposta para o território indígena. A interlocutora não opera no campo do outro: ela está em seu próprio território, ainda que esse território seja atravessado por séculos de pressão colonial. O seu altar é uma composição que persiste segundo uma lógica própria, e essa persistência tem consequências políticas reais, ainda que não se declare resistência.

O que este artigo buscou demonstrar, em última instância, é que os altares domésticos em contextos indígenas atravessados pelo contato colonial são dispositivos de persistência cosmológica, não no sentido de uma preservação estática de formas originárias, mas no sentido de uma recriação contínua, situada e criativa, de relações com entidades, antepassados, território e comunidade que a história colonial não conseguiu definitivamente interromper. Essa persistência opera de maneira discreta, doméstica, cotidiana, e é precisamente por isso que tende a escapar das categorias com as quais as ciências sociais costumam identificar a agência política dos povos indígenas. Ela não se anuncia, não reivindica, não protesta. Ela simplesmente persiste, e persistir é continuar.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Alex Pereira de. *O candomblé e a desconstrução da noção de sincretismo religioso: entre utopias do corpo e heterotopias dos espaços na diáspora negra*. Abatirá: Revista de Ciências Humanas e Linguagens, Salvador, v. 2, n. 4, p. 357-383, jul./dez. 2021.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Ed. Nacional, 1961.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1956.

FOUCAULT, Michel. *De outros espaços*. Conferência proferida no Cercle d'Études Architecturales, Paris, 14 mar. 1967. *Diacritics*, v. 16, n. 1, 1986.

FRADE, Gabriel. *O altar cristão: história e teologia*. Revista de Cultura Teológica, São Paulo, v. 19, n. 73, p. 149-172, jan./mar. 2011.

KOPYTOFF, Igor. *A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo*. In: APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas*. Niterói: EDUFF, 2008.

MACHADO, Carlos Eduardo. *Revisitando os altares domésticos: os usos dos espaços domésticos como parte da experiência religiosa*. Primeiros Estudos, São Paulo, n. 2, p. 144-165, 2012.

MOURÃO, Nadja Maria; OLIVEIRA, Ana Célia Carneiro. *Memória coletiva e objetos biográficos: estudo dos oratórios em Minas Gerais/Brasil do período colonial*. RELACult — Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade, v. 5, n. 5, 2019.

RUSSO, Silveli Maria de Toledo. *Espaço doméstico, devoção e arte: a construção histórica do acervo de oratórios brasileiro, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Alameda, 2010.

STENGERS, Isabelle. *A proposição cosmopolítica*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, n. 69, p. 442-464, 2018.