Múltiples reencarnaciones en una sola vida: de religioso a antropólogo

Carlos Alberto Steil
Universidad Estatal de Campinas (Unicamp) – Brasil

La primera encarnación: seminarista, sacerdote y teólogo

Creo en las reencarnaciones. En esta vida, ya he pasado por tres. De cada una de ellas, cargo reminiscencias y vestigios indelebles. Trazar este recorrido de reencarnaciones no es una tarea fácil para un septuagenario que ha cruzado fronteras minadas y habitado mundos diversos — y a veces antagónicos. En cada uno de ellos, fue necesario aprender códigos implícitos de convivencia, volverse fluido en su idioma, corporizar reglas de conducta y asumir desempeños acordes con las expectativas de las respectivas comunidades de prácticas y creencias. Al mismo tiempo, fue preciso estar alerta en relación con hábitos y formas que delataban pertenencias a vidas pasadas, dejando escapar del propio control la condición de extranjero.

El recuerdo más remoto de la primera encarnación es de cuando tenía diez años. Estaba sentado con mi madre en la escalera de la puerta de entrada de nuestra casa, en Brusque, Santa Catarina, cuando anuncié que quería ser sacerdote. La reacción fue de incredulidad y espanto. Mi familia era católica, pero poco afecta a las prácticas religiosas. Un hijo sacerdote no estaba en su horizonte. Lo que mi madre había imaginado para sus tres hijos varones era que seríamos médicos, ingenieros, abogados. La educación era el camino que ella vislumbraba, como maestra de primaria, de ascenso social para una familia de clase media baja. Ser sacerdote sonó, a sus oídos, como un delirio infantil del hijo menor. Sin embargo, contra sus

expectativas, pocos meses después, en febrero de 1964, me embarqué en la caja de un camión que me llevaría a Rio Negrinho. Era una pequeña ciudad al norte del estado de Santa Catarina, a 200 kilómetros de casa. Éramos veinte niños de la ciudad y de las colonias cercanas que nos juntaríamos a otros cien, provenientes de otras localidades de los estados del sur del país, para iniciar una jornada que tendría como punto máximo la ordenación sacerdotal, 14 años después.

La jornada fue larga. Contó con muchas etapas. Vencido el primer año, regresé con mi familia de vacaciones. Al inicio del año siguiente, vuelvo al seminario. Pero ahora a Corupá, Santa Catarina, donde cursé los grados siguientes de la escuela secundaria básica. Éramos más de 200 chicos viviendo en un ambiente idílico. El seminario era casi autosuficiente, con sus parcelas de cultivo, huertas, orquideario, crianza de gallinas, cerdos y ganado, lagunas y un río para bañarse, campos de fútbol, etc. Lejos de la ciudad, teníamos muy poco contacto con el mundo exterior. La rutina hacía que los días fueran muy parecidos. A las seis de la mañana tocaba la campana para despertar. Después de la higiene personal, nos dirigíamos en silencio a la capilla para las oraciones de la mañana y la misa. Enseguida desayunábamos y hacíamos las tareas de la casa, que consistían en barrer los pasillos y las áreas comunes. Al llamado de la campana, éramos convocados a las clases impartidas por los sacerdotes. El plan de estudios era el mismo de las escuelas públicas, con el añadido del latín y el canto orfeónico. Las tardes se ocupaban con horas fijas de estudio, alternadas con el esparcimiento y el trabajo externo, entre los grupos de mayores, medianos y menores. El día terminaba con la oración de la noche y el retiro a los dormitorios, donde el silencio era la regla absoluta. Esta rutina se rompía una vez al mes, cuando salíamos de excursión a las montañas pobladas de cascadas que rodeaban el seminario.

Tres años después, estaba de vuelta en Rio Negrinho para cursar la escuela secundaria superior. Los vientos de 1968, que soplaban por las rendijas del régimen militar en Brasil, tuvieron algún efecto sobre la vida en los seminarios. El curso, aunque se desarrollaba en el edificio del seminario, se abrió a estudiantes de la ciudad, incluidas mujeres, al mismo tiempo

que incorporaba en su planta docente a profesores no sacerdotes. La rutina del día a día era muy similar a la que estábamos habituados. Pero había cierta libertad en relación con el control de los sacerdotes sobre nuestras vidas y conciencias. La presencia femenina en el aula y en los pasillos del seminario imprimía otro paisaje a nuestra cotidianidad. Los domingos se nos permitía ir al cine y visitar a alguna familia en la ciudad. La política que, en los centros urbanos, movilizaba a estudiantes secundarios católicos en movimientos como la Juventud Estudiantil Católica (JEC), había pasado de largo en nuestras vidas. La liberación que vivíamos en ese momento era mucho más prosaica y personal. Lo que se abría ante nosotros era el mundo más allá de los muros del seminario.

La etapa siguiente fue el noviciado y la filosofía. Un año de formación religiosa en preparación para los votos de pobreza, castidad y obediencia, con los cuales ingresaría oficialmente a la Congregación. Antes, no obstante, hice el examen de admisión para la Facultad de Letras de la Fundación Universitaria Regional de Blumenau (FURB), que tendría su primer grupo en el campus de Brusque. Para nosotros, los seminaristas, sin embargo, el curso solo comenzaría un año después, una vez concluido el período del noviciado. Entonces, por dos años, estudié Letras al mismo tiempo que hacía el curso seminarístico de filosofía. Una vez más, inaugurábamos un momento de apertura. Por primera vez, los seminaristas dehonianos asistirían a un curso superior laico. Éramos nueve. Los otros se habían quedado en el camino. El título de educación superior se obtendría, años más tarde, en la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), mediante un examen de revalidación del curso seminarístico de filosofía.

La formación se completó en Taubaté, São Paulo. Fueron cuatro años cursados en el ámbito de la Congregación, teniendo como profesores a teólogos formados en Roma. La apertura que se produjo aquí fue la de incluir a alumnos de diócesis y de otras congregaciones religiosas en un curso que hasta entonces era exclusivo para seminaristas dehonianos. Esta apertura terminó desdoblándose en la afiliación de la teología de Taubaté a la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-Rio), otorgando a mi título de graduación el estatus de facultad pontificia. Sin embargo, los aires de la

Teología de la Liberación que soplaban en la teología de la PUC-Rio no llegaban a Taubaté. El acercamiento a la Teología de la Liberación ocurrió años después, cuando cursé la maestría en teología en la PUC-Rio (1981-1984). La tesis que elaboré versó sobre la actuación de la Iglesia Católica en las favelas de Río a través de tres organismos que se sucedieron en el tiempo a lo largo del siglo XX: la Fundación Leão XIII (1947), la Cruzada São Sebastião (1955) y la Pastoral de Favelas (1980). En este período, al mismo tiempo que cursaba la maestría, me desempeñé como sacerdote en la Parroquia Bom Jesus da Penha. Dos frentes de acción me movilizaban más allá del trabajo parroquial: la coordinación de la Pastoral de Favelas en la región de Leopoldina y el compromiso en las asociaciones de vecinos y de favelas.

El clima que se respiraba en la época era el de la apertura política. Las elecciones de 1982 eligieron a Leonel Brizola como gobernador de Río de Janeiro. Un año después de mi llegada a Río, en un proceso de radicalización de la "opción preferencial por los pobres", pasé a vivir en una choza en la favela del Parque Proletário do Grotão, en cuya ocupación había participado. Asumo la coordinación de la Pastoral de Favelas del Vicariato de Leopoldina, que comprende una vasta región de Río de Janeiro donde se sitúan algunos complejos de favelas que ganaron notoriedad nacional: Morro do Alemão, Maré, Vigário Geral, Parada de Lucas, etc. La mudanza a la favela coincidió con mi ingreso a la Universidad Santa Úrsula (USU) como profesor de Teología (1982).

Segunda encarnación: educador popular y asesor

La segunda encarnación tiene como hito la ruptura con la vida religiosa. Los acontecimientos que llevaron a esta ruptura son muchos. Retrospectivamente, veo en ellos un sentido común que resultó en un paulatino proceso de desidentificación con el *ethos* clerical. Si, por mi parte, se instauró un extrañamiento e incomodidad respecto a la pertenencia al clero, por parte de la institución yo ya no era reconocido como uno de ellos. Se había agotado la posibilidad de seguir habitando el mundo en el que había

entrado a los 10 años y al cual pertenecí hasta los 33 años. ¿A dónde ir? ¿En qué nuevo puerto encallar mi barco? El recuerdo de lo vivido en esa encrucijada es que me debatía entre dos órdenes: la del deseo y la de la realidad. En el orden del deseo, la antropología surgió como un horizonte para guiar mis pasos futuros.

En el orden de la realidad, se presentaron tres caminos: el primero; cursar otra maestría, en Filosofía de la Educación, en el Instituto de Estudios Avanzados en Educación (IESAE) de la Fundación Getúlio Vargas (FGV-Rio), donde ingresé en 1986. A inicios de 1990, defendí la tesis sobre el concepto de alienación en Karl Marx. La cuestión que me movilizaba era el uso del concepto de concientización por parte de los educadores. Me incomodaba, sobre todo, la división de las personas en alienadas y concientizadas, así como la idea de que la transformación política ocurriría solo cuando todos estuvieran concientizados. La tesis hace una crítica a ese tipo de visión a partir de la lectura e interpretación de los textos del joven Marx. En fin, en esa época, Marx era la gran referencia para la academia brasileña.

El segundo camino fue mantener el vínculo con la USU. Prohibido de enseñar teología, fui contratado como asesor de la dirección de la Universidad. Función que ejercí por cinco años y que acumulé, en los últimos tres, con la enseñanza en la Facultad de Educación. Dejé la Santa Úrsula cuando ingresé a la Universidad Federal Fluminense (UFF), en el Departamento de Educación, para la vacante de Educación y Movimientos Sociales. El Instituto de Estudios de la Religión (ISER) fue el tercer camino. La invitación fue hecha por Pedro Ribeiro de Oliveira, quien había sido mi profesor en la PUC-Rio. En ese entonces, él era secretario ejecutivo del ISER. Me correspondió, entonces, crear y coordinar el Programa de Asesoría a las Iglesias y Organizaciones Populares, o ISER Asesoría. El equipo estaba formado por sociólogos, teólogos y educadores vinculados al ala progresista de la Iglesia Católica. Al lado de otros Programas enfocados en temas como Ciudadanía, Seguridad Pública, Prostitución, Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA), Negritud, Medio Ambiente, y de Grupos de Investigación como Catolicismo y Protestantismo, el ISER

Asesoría actuaba especialmente en dos frentes: la evaluación de la acción pastoral de las diócesis y la formación de agentes pastorales locales y de líderes de los movimientos populares vinculados a la Iglesia Católica.

El ISER me brindó la oportunidad de interactuar con intelectuales y académicos fuera del universo católico. Algunos de ellos se convertirían en referencias fundamentales para mi acercamiento a la antropología. Entre todos, dos nombres merecen destacarse: Otávio Velho y Ruben César Fernandes, en ese momento presidente y secretario ejecutivo del ISER, respectivamente. Ellos abrieron el camino que me condujo al Museo Nacional, donde los encontraría como profesores. Y Otávio, además de profesor, como director de tesis. Asimismo, de su generación, destaco a dos antropólogos del Grupo Catolicismo que fueron referencias ineludibles en mi formación: Pierre Sanchis y Carlos Rodrigues Brandão. De las personas que encontraba con frecuencia en los pasillos del ISER, es necesario mencionar a dos colegas: Regina Novaes y Patrícia Birman, quienes se convirtieron en amigas y aliadas en proyectos y publicaciones hasta el día de hoy. Además de estas personas, señalo la importancia de las publicaciones del ISER, especialmente las revistas *Religião e Sociedade* y *Comunicações do ISER*, que tuvieron un papel aglutinador fundamental en la constitución del campo académico de investigadores de la religión en Brasil. Los primeros textos que publiqué como antropólogo salieron en *Comunicações do ISER* (Steil, 1993) y *Religião e Sociedade* (Steil, 1994a).[1] En definitiva, el ISER imprimió un modo de investigar y de interpretar la realidad que fue estructurante en mi formación. El trabajo en equipo basado en el diálogo con los interlocutores en el campo, característico del *modus operandi* del

1 Los dos artículos resultaron de trabajos que presenté en las materias dictadas por Ruben César Fernandes y Otávio Velho. El primero, titulado *Viajes a la Tierra Prometida*, hace un análisis de los testimonios y relatos algo deslumbrantes y eufóricos de teólogos y sociólogos, vinculados a la Teología de la Liberación, que viajaron a la Unión Soviética, a la República Democrática Alemana y a Polonia poco antes del colapso del socialismo real en Europa. El segundo es una presentación crítica del libro de Marcel Gauchet, *Desenchantement du Monde*, que fue la principal referencia en la materia dictada por Otávio Velho.

ISER, se convirtió en un sello de mi trayectoria, el cual terminé trasladando al espacio académico.

Tercera encarnación: antropólogo y académico

El Museo Nacional: el inicio de un camino

1990 es un parteaguas en mi trayectoria. Las elecciones directas de 1989, en un primer momento, representaron un aliento de esperanza. Creíamos que los votos de los rincones de Brasil que llevaron a Lula a la segunda vuelta resultaban, en alguna medida, del trabajo de base de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y de las pastorales sociales, a las cuales se sumaba nuestra contribución como asesores. La derrota en la segunda vuelta, sin embargo, fue un desaliento, no solo respecto al futuro del país, sino también en términos personales. Se imponía, entonces, una nueva ruptura en mi rumbo profesional. En un primer momento, intenté una salida sin dejar el mundo de las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs). Postulé a una vacante abierta por una ONG de los Estados Unidos para trabajar en Washington. Quedé en segundo lugar, en un empate que se definió por razones de género a favor de la candidata de Filipinas. La segunda opción era recorrer el camino hacia la vida académica *tout court*. Así, en el primer semestre de 1990, hice la selección para el doctorado en el Museo Nacional, iniciando de este modo mi formación como antropólogo.

No fue un comienzo fácil. Pronto me di cuenta de que no poseía el bagaje teórico previo de quien había cursado la licenciatura en ciencias sociales o una maestría en antropología. Las preguntas formuladas a partir de mi formación en filosofía, teología y educación, al ser enunciadas en el aula, sonaban fuera de lugar. Era necesario dar saltos, llenar vacíos, apropiarme de un *ethos* y de un *logos* específicos que se presentaban de forma caótica y desarticulada para un neófito en el terreno. Sin embargo, con terquedad y resiliencia, con avances y retrocesos, di los primeros pasos en un camino que continúo recorriendo hasta el día de hoy. Ávido de la novedad que la

antropología representaba, fui apropiándome, aunque de forma desordenada y confusa, de las teorías y conceptos que circulaban en los debates de clase y en las innumerables páginas de lectura de las materias cursadas.

Además de Otávio Velho y Ruben César Fernandes, otros profesores sentaron los cimientos sobre los cuales construí mi formación como antropólogo. Entre ellos, destaco los aportes de Giralda Seyferth y Afrânio Garcia, quienes me enseñaron a desmitificar las teorías y a tratar a los autores clásicos y contemporáneos como seres humanos de carne y hueso, uniendo de modo indisociable vida y obra. Junto a ellos, Moacyr Palmeira y José Sérgio Leite Lopes, en las asignaturas Antropología de la Política y Movimientos Sindicales, me proporcionaron otra mirada sobre la política y los procesos sociales — diferente de aquella pautada por los marcos de mi formación y por la militancia. El trabajo final de la materia versó sobre los católicos sociales, enfocado en la experiencia de una industria textil que funcionó como una institución total en Camaragibe, Pernambuco (Steil, 1994b). La elección del tema se presentó como un desafío que consistía en tratar, bajo la óptica de la antropología, una memoria que tenía como inspiración el carisma del Padre João León Dehon, fundador de la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús, y la participación directa de los sacerdotes dehonianos.

Pero no aprendí solamente de los profesores. Los compañeros también fueron maestros en el aprendizaje de la antropología. La solidaridad y los afectos de tantos colegas con los que compartí angustias, dudas y miedos, pero también alegrías, fiestas y logros, formaron parte de mi vida diaria en el Museo Nacional. Algunos, como Marcelo Camurça y Emerson Giumbelli, se convirtieron en amigos y socios de investigación para toda la vida. En esta lista, no puedo dejar de nombrar a Daisy Barcellos, quien me hizo la invitación para ir a la Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS).

El ingreso a la universidad pública: de la UFF a la UFRGS

Es un final de tarde de diciembre de 1991. Estoy en el transbordador Río-Niterói. La última sesión del concurso para profesor de la Facultad de

Educación de la UFF acababa de terminar. Pasé en primer lugar. El sentimiento que me embarga es que valió la pena cada momento de mi vida. Las elecciones fueron acertadas. El trabajo en la pastoral de favelas, los años que viví en la favela de Grotão, la militancia política en las asociaciones de favelas y de barrios, en la salud, con la juventud, las maestrías en teología y en educación, la experiencia como profesor en la USU, el trabajo de asesoría en el ISER, el ingreso al doctorado, etc. Todo convergía en este evento. Cada etapa de mi trayectoria se unía, de forma articulada, en el concurso que seleccionó a un profesor para la materia Movimientos Sociales y Educación. Así, en enero de 1992, ingresé a la UFF.

Al escribir en este momento sobre este evento, se devela otro significado, imperceptible hasta entonces en la trama que teje mi trayectoria. Hoy percibo que, con el ingreso a la universidad pública, se completaba el movimiento de desclericalización y salida de la Iglesia Católica. El régimen de dedicación exclusiva, al mismo tiempo que exigía la rescisión del contrato laboral con la Santa Úrsula, también relativizaba mi vínculo con el Programa de Asesoría del ISER. Estos espacios liminales, situados entre lo religioso y lo laico, dejaron de tener una importancia vital para mí. Por primera vez, mi supervivencia y mi horizonte profesional ya no dependían de la Iglesia Católica. Aunque un cierto *habitus* clerical persista en mi modo de estar en el mundo, el hecho de asumir un cargo público fue decisivo para que pudiera incorporar una identidad laica.

La perspectiva profesional que se divisaba entonces era la de ser un antropólogo en la educación. Este camino parecía estar dado hasta el final del doctorado. Sin embargo, en julio de 1995, cuando defendí la tesis, surgió la posibilidad de solicitar una transferencia al departamento de antropología en la UFRGS. Había una vacante abierta y me presenté. Después de pasar por un proceso de evaluación interna en el departamento, envié la documentación a ambas instituciones solicitando la transferencia. Y en enero de 1996 ingresé a la UFRGS, donde estuve durante veintiocho años como un antropólogo en la antropología.

El Núcleo de Estudios de la Religión y el SobreNaturezas

Al llegar a la UFRGS, me enfrenté al desafío de colaborar con Ari Pedro Oro en la organización de las VI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, evento oficial de la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en el Mercosur (ahora de América Latina; ACSRAL), que debía realizarse ese año en Porto Alegre. En el proceso de organización de las Jornadas, reunimos a un grupo de estudiantes que nos ayudó en esta tarea. Con ellos, al término de las Jornadas, fundamos el Núcleo de Estudios de la Religión (NER). Al año siguiente, creamos la revista *Debates do NER*. Y en 1999, a instancias de Alejandro Frigerio, entonces presidente de la Asociación, creamos la revista *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, órgano oficial de la Asociación, editada en la UFRGS hasta 2019, cuando pasó a ser publicada en la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp).

El NER también sirvió de base institucional para una secuencia de alianzas e intercambios nacionales e internacionales que establecieron redes de investigadores de la religión en Brasil y en el extranjero. Cito aquí el proyecto de investigación "Movimientos Religiosos en el Mundo Contemporáneo", financiado por el Programa de Apoyo a Núcleos de Excelencia (PROEX) del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq), coordinado por José Jorge de Carvalho, con la participación de Rita Segato, Otávio Velho, Patrícia Birman, Clara Mafra, Emerson Giumbelli y tantos otros. Por cinco años, compartimos procesos de investigación y publicamos una serie de libros y de antologías a través de la Editorial de la UFRGS y de Attar. El NER ampliaba así sus fronteras más allá del Sur mediante un proyecto interinstitucional de alcance nacional.

Al regresar del posdoctorado (2007), la interfaz entre religión y ecología se impuso como una nueva agenda de investigación. Al estudiar la Nueva Era, me topé con nuevos modelos de peregrinaciones que se transmutaban en caminatas en la naturaleza. Me di cuenta, entonces, del cruce de este campo con un ideario ecológico que se acercaba a la espiritualidad. Se trata, en mi interpretación, de una nueva gnosis que desafía a las

religiones de la trascendencia, al mismo tiempo que sitúa lo sagrado en la inmanencia de este mundo, produciendo un movimiento de doble vía: de sacralización de la naturaleza y de naturalización de lo sagrado. Entonces, en colaboración con Isabel Carvalho, creamos el Grupo de Investigación SobreNaturezas. Este grupo produjo, en el transcurso de diez años, un vasto acervo de artículos, libros, tesis doctorales, tesis de maestría y monografías, así como alianzas nacionales e internacionales.

Alianzas con Europa y Estados Unidos

En el diálogo institucional con Europa y Estados Unidos, algunos intercambios marcaron mi trayectoria. El primero fue el Programa Paulo Freire, coordinado por mí por parte de Brasil y por Marjo de Theije por parte de Holanda. Firmado entre la Universidad Libre de Ámsterdam (VU Ámsterdam) y las universidades brasileñas UFRGS, Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ), Universidad Federal de Pernambuco (UFPE) y Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG), el Programa contó con el financiamiento de la convocatoria de la Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Nivel Superior (CAPES) y la Organización Neerlandesa para la Cooperación Internacional en Educación Superior (NUFFIC) (2009). Por quince años mantuve un intenso intercambio de investigación en el marco de este Programa, que incluyó misiones de trabajo de investigadores, movilidad estudiantil, co-tutelas, estancias de doctorado y posdoctorados, intercambios de profesores, y publicaciones de libros y artículos científicos en Holanda y en Brasil.

El programa del Fondo para la Mejora de la Educación Postsecundaria (FIPSE) con CAPES fue otro intercambio que pavimentó, en la década de 2000, las relaciones con los Estados Unidos. Las universidades que participaron en el programa fueron la UFRGS y la Universidad Federal de Bahía (UFBA) por Brasil, y la Universidad de California en San Diego (UCSD) y la Universidad Fisk por los Estados Unidos. El proyecto, coordinado por mí por Brasil y por Thomas Csordas por Estados Unidos, culminó con mi

estancia senior en 2006-2007 en la UCSD. El diálogo con Csordas, al mismo tiempo que develó un nuevo horizonte teórico, también abrió el camino para una larga colaboración de publicaciones e intercambios de profesores y estudiantes entre ambos países.

Menciono aquí otros dos proyectos en los que participé. El primero, "Religión y espacio público", en colaboración con la Università di Roma Tre, coordinado por Ari Oro por Brasil y Roberto Cipriani por Italia. El proyecto contó con financiamiento conjunto a través de una convocatoria pública del CNPq/Brasil y el Consejo Nacional de Investigación (CNR) en Italia (2010). En el ámbito de este proyecto, desarrollé investigaciones sobre derechos humanos e Iglesia Católica, publicadas en artículos (Steil; Toniol, 2013) y capítulos de libros (Steil; Toniol, 2012, 2015). El segundo, "Transformaciones de la laicidad: nuevas relaciones entre Estado, sociedad y religión", se realizó en el marco del programa CAPES/Comité Francés de Evaluación de la Cooperación Universitaria y Científica con Brasil (COFECUB). Tuvo como coordinadores a Emerson Giumbelli por Brasil y a Philippe Portier por Francia. Todos estos proyectos hicieron posibles debates productivos y publicaciones que ampliaron significativamente mi horizonte de comprensión de la religión.

Alianzas latinoamericanas

Recuerdo unas palabras de Otávio Velho en una de las Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, en las que recordaba el intenso flujo de interacciones que existió entre investigadores latinoamericanos en los años 1950 y 1960 — y cómo los regímenes militares interrumpieron este flujo. Diría que nos correspondió a nosotros, en el contexto de la redemocratización en América del Sur, restablecer el flujo que había sido interrumpido en el área de las ciencias sociales de la religión. En ello tuvo un papel decisivo y protagónico la ACSRAL que, a través de las Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina y de la revista *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, acercó a investigadores de Argentina, Brasil, Chile y Uruguay. La Asociación ha sido el espacio

privilegiado de articulación, debates, investigaciones, intercambios de estudiantes y producción científica. Mi formación y trayectoria están marcadas por los colegas y estudiantes latinoamericanos que compartieron conmigo este espacio académico.

En la línea del movimiento de acercamiento a América Latina, fue importante también la participación en los grupos de investigación del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO): Religión y Cultura (2015-2018) y Religión, Neoliberalismo y Poscolonialidad (2019-2022). Así como la alianza con el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en Guadalajara, que dio como resultado proyectos comunes, publicaciones e intercambios de profesores y estudiantes entre Brasil y México.[2]

Incursiones por las políticas públicas y por la antropología del turismo

Aunque las encarnaciones tienden a producir el olvido de las vidas pasadas, estas permanecen latentes. Así, al ingresar a la UFRGS, al mismo tiempo que buscaba afianzar mi identidad como antropólogo, también me sentí forzado a traer al ambiente académico la experiencia acumulada durante diez años en las ONGs. Creé, entonces, en el ámbito de la universidad, el curso de extensión para la formación de líderes para las ONGs y el tercer sector (Steil, 2001a; Steil; Carvalho, 2001).[3] Este curso se desdobló en los programas de licenciatura y posgrado (maestría y doctorado) en políticas públicas, dentro del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, involucrando a los departamentos de antropología, ciencia política y sociología.

2 De esta colaboración, destaco la estadía como investigadora y profesora visitante de Renée de La Torre en la UFRGS y la publicación de la compilación *Entre Trópicos: Diálogos de estudios sobre la Nueva Era en Brasil y México*, organizada por mí, Renée de La Torre y Rodrigo Toniol, publicada en México (2018) y en Brasil (2022).

3 Estos dos artículos hacen un balance, en forma de reflexión crítica, sobre la experiencia de 10 años de trabajo en el ISER, en mi caso, y en el Instituto Brasileño de Análisis Sociales y Económicos (Ibase), en el caso de Isabel Carvalho.

La incursión por la antropología del turismo se impuso a partir del estudio de las peregrinaciones. Las fronteras borrosas entre el peregrino y el turista estuvieron presentes desde la investigación en Bom Jesus da Lapa (Steil, 1996). Y, en el intento de amarrar un cabo suelto que había quedado de la tesis, en 2003 publiqué el artículo *Romeros y turistas en el santuario de Bom Jesus da Lapa* (Steil, 2003). Por otro lado, la escasez de estudios sobre turismo en la antropología brasileña me llevó a acercarme a investigadores de la religión y de otros temas que se topaban con el turismo en sus trabajos de campo como una cuestión urgente que requería ser reflexionada y profundizada. Lo que terminó propiciando la creación, en el Directorio de Grupos de Investigación del CNPq, del grupo de trabajo Cultura y Turismo (CulTus), que coordiné durante veinte años. En el transcurso de este período, organicé grupos de trabajo, mesas redondas y simposios en eventos nacionales e internacionales de las ciencias sociales y de la antropología — Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológica (IUAES) World Congress, Encuentro Anual de la Asociación Nacional de Posgrado e Investigación en Ciencias Sociales (ANPOCS), Reunión Brasileña de Antropología (RBA), Reunión de Antropología del Mercosur (RAM), etc. — así como publicaciones de libros y artículos sobre las interfaces del turismo con la religión.[4] Como derivación de este proceso, en 2007 recibí en el Programa de Posgrado en Antropología Social (PPGAS) de la UFRGS, como participante del Programa de Profesor Visitante Extranjero/CAPES, a Nelson Graburn (UC Berkeley), uno de los pioneros y referencia internacional de los estudios del turismo en la antropología.

Contribuciones a los estudios de la religión

Una mirada retrospectiva a mi producción académica muestra que las principales contribuciones provinieron de investigaciones de campo, en su mayoría realizadas con colegas y estudiantes, y llevadas a cabo por equipos

4 De la investigación sobre turismo, destaco las siguientes publicaciones: Steil, 2001b, 2006, 2009; Steil et al., 2009; Steil; Carneiro, 2011.

de diversas regiones del país y del extranjero. Con el fin de presentar estas contribuciones de manera sucinta, destacaré, en primer lugar, algunos puntos que fueron centrales en la tesis de doctorado que dio origen al libro *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – BA* (Steil, 1996). A continuación, comentaré otros dos libros que coordiné con colegas, donde se registraron aspectos que considero innovadores para el debate de los temas en cuestión. Son ellos: *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre aparições marianas no Brasil* (Steil; Mariz; Reesink, 2003) y *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre turismo e religião* (Steil; Carneiro, 2011).

O sertão das romarias

Bom Jesus da Lapa surge en mi horizonte en 1990, cuando el ISER fue contratado para asesorar el proceso de evaluación de la diócesis. El contacto con el clero y las monjas locales, con los agentes de pastoral laicos, con los habitantes y con los peregrinos abrió algunas puertas para que, dos años después, pudiera regresar a hacer la investigación de campo para la tesis. En este retorno, rehice, como aprendiz de etnógrafo, los caminos transitados anteriormente y, al mismo tiempo, abrí otros nuevos en dirección a los peregrinos. Un proceso intenso de aprendizaje de un nuevo oficio que imponía adquirir otras habilidades, diferentes de aquellas que se me demandaban como asesor. Ya no me correspondía ayudar en la elaboración de un plan diocesano de pastoral que reflejara el ideario de la Teología de la Liberación. Es decir, al colocarme en el campo como etnógrafo, me fui dando cuenta poco a poco de que el devenir antropológico exigía incorporar, en mi mirada sobre la peregrinación, el punto de vista de los peregrinos.

El ciclo de las peregrinaciones en Lapa ocurre del 24 de julio, fiesta de San Juan, al 15 de septiembre, día de Nuestra Señora de la Soledad. Durante tres años, acompañé a los peregrinos en sus desplazamientos hacia el santuario. El trabajo de campo consistía en contactar a algún jefe de peregrinación que fuera a Lapa con su grupo de devotos e ir al lugar de donde saldrían

para conocerlos y entrevistarlos durante la semana previa a la partida. El día de la peregrinación, me unía al grupo de fieles y viajaba a Lapa en la caja de un camión *pau-de-arara* o en un autobús alquilado. Durante tres días, permanecía con los peregrinos en Lapa, acompañándolos en las visitas a las grutas, en las caminatas por los senderos del monte santo, en los rituales, compartiendo con ellos los espacios de convivencia en los hospedajes y en las plazas y calles de la ciudad, por donde transitaban multitudes de fieles en medio del intenso movimiento de comercio ambulante instalado en el período de la peregrinación. Después, regresaba con los peregrinos a su lugar de origen, donde permanecía quince días visitándolos en sus casas y recopilando sus testimonios, que transcribía a mano al final del día.

Hay quien dice que toda tesis es un ajuste de cuentas con el pasado. Y yo añadiría, también, un medio para abrir puertas hacia el futuro. Al escribir *O sertão das romarias* (Steil, 1996), con seguridad algunos interlocutores a los que me dirijo compartieron conmigo mundos pasados que habité. Otros entraban al texto como nuevos interlocutores, habitantes de otros mundos en los que pretendía ingresar y ser reconocido, teniendo la tesis como salvoconducto. En el diálogo con el pasado, un primer punto que señalo es que la peregrinación no se constituye únicamente como una forma de resistencia del catolicismo popular al catolicismo erudito o de las clases subalternas a las clases dominantes. Tampoco es una protesta de las clases subalternas al proyecto de modernización capitalista de las élites brasileñas. Al contrario, las andanzas por Lapa muestran a la peregrinación menos como una trinchera de resistencia y más como una arena de disputas entre múltiples modalidades de catolicismos que conviven, se tensionan, entran en conflicto y hacen alianzas en el espacio del santuario durante la peregrinación.[5]

5 La aplicación del concepto de "arena" a las peregrinaciones tiene como principal referencia la compilación, organizada por John Eade y Michael Sallnow, *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*, publicada en 1991.

Con el concepto de arena, se abre una cuña en el concepto de *communitas* propuesto por Victor Turner (1974) y aplicado a las peregrinaciones en el libro *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives* (Turner; Turner, 1978). Es decir, si por un lado la peregrinación se presenta como un momento de *communitas*, estableciendo un espacio de suspensión de las normas y jerarquías propias de la estructura, por otro lado, cuando se mira desde dentro, ella surge como un campo estructural de disputas y distinciones. Y en este sentido, recupero para la comprensión de la peregrinación otro concepto de Turner, que es el de *performance*. La peregrinación crea, entonces, un escenario donde los diversos actores escenifican sus creencias, sus ritos, sus concepciones del mundo. Así, entre los católicos que convergen al santuario de Bom Jesus da Lapa, se hacen presentes: peregrinos del *sertão* y de la ciudad, feligreses y participantes de las CEBs, católicos ultramontanos y no practicantes, militantes de movimientos religiosos y de las pastorales sociales, el clero y las monjas, etc. De la sociedad en general, asisten: habitantes católicos y no católicos, políticos locales y estatales, comerciantes establecidos y ambulantes, etc. Estos actores, y tantos otros que actúan en este drama social, son como hilos que se entrelazan y tejen la peregrinación como un hecho social total.

Otra visión recurrente en los análisis de las peregrinaciones es que representarían una expresión local de una religiosidad genuinamente brasileña, forjada en el aislamiento de las poblaciones de los *sertões*. Frente a esta postura, prefiero dirigir la atención hacia el origen del santuario como parte de un movimiento de espiritualidad penitencial de rechazo a la vida en la ciudad y regreso a la naturaleza, asociado a la reconquista de la península ibérica por los católicos. La percepción de esta dimensión universal se hizo posible a partir del diálogo con el historiador William Christian Jr. quien, al abocarse al culto a las imágenes en la península ibérica entre los siglos XVI y XVIII, establece una línea de continuidad entre el catolicismo

devocional del Viejo y del Nuevo Mundo.[6] En ambos, el culto a las imágenes descubiertas en lugares desiertos, junto a la naturaleza y lejos de las ciudades, es estructurante del catolicismo mundial.

Quizás la contribución más importante que aporto en el libro sea la formulación del concepto de "cultura bíblico-católica" y su uso como recurso heurístico para comprender la experiencia vivida por los peregrinos en una sociedad que cambia. Esta formulación tuvo su inspiración en las reflexiones de dos maestros que marcaron mi formación como antropólogo. De Otávio Velho, me apropio del concepto "cultura bíblica", central en el artículo *O cativeiro da besta-fera* (1987). De la obra de Pierre Sanchis (1983, 1994), pesqué el concepto de cultura católico-brasileña. En diálogo con estos autores, organicé mis datos de campo, primeramente, a partir de la idea de que los peregrinos estaban inmersos en un sistema de prácticas y significados que se apoyaba sobre una base bíblica — o un pre-texto, como escribe Velho, en el horizonte de la hermenéutica de Paul Ricoeur. Después, busqué llamar la atención sobre la especificidad católica de esta cultura bíblica, que se enraíza en la historia de larga duración del catolicismo como un elemento ineludible de la formación de la nación brasileña y en la geografía local, donde mitos y narrativas bíblicas se entrelazan con los eventos y las hazañas de hombres y mujeres, reales e imaginarios, santos y pecadores, que habitan el sertão brasileño.

Maria entre os vivos

Entre los años 1980 y 2000, las apariciones de Nuestra Señora ganaron protagonismo en los márgenes del catolicismo, con repercusión en los medios y en las redes sociales. Aunque ignoradas inicialmente por la Iglesia Católica, las apariciones marianas se difundieron a nivel nacional e internacional gracias a la acogida que tuvieron dentro de la Renovación Carismática

6 Dos libros de William Christian Jr. (1972, 1981) fueron fundamentales para comprender la devoción al Buen Jesús de Lapa en una perspectiva histórica.

Católica (RCC). Ante estos acontecimientos, un equipo de investigadores se articuló para hacer un mapeo de las apariciones que ocurrían en el país. Nos insertamos, entonces, como observadores en los lugares de las apariciones y en las redes que estas propiciaban. Pasamos, así, a seguir a estos actores en sus peregrinaciones por las parroquias y los grupos de oración carismáticos que los recibían.

En el libro *María entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre aparições marianas no Brasil* (Steil; Mariz; Reesink, 2003), señalamos que las apariciones actuales, a diferencia de las tradicionales, aunque ocurran en lugares geográficos específicos, pronto los trascienden, dando origen a un proceso de desterritorialización que transforma a los videntes en mensajeros. Así, en vez de que el devoto peregrine al lugar de la aparición para escuchar *in situ* el mensaje de María, es el vidente quien se desplaza como mensajero hacia los devotos. Este tránsito pasa por los grupos de oración carismáticos y por los espacios parroquiales.

Por último, al situar las apariciones marianas en un tiempo de larga duración, las etnografías apuntan al desplazamiento del mensaje de María, como un contenido externo que es canalizado por la intermediación del vidente, hacia su manifestación interna en los cuerpos de los mensajeros. Así, la presencia de María entre los vivos se desliza de la comunicación de un otro fuera del individuo hacia la voz de un *self* sagrado que se expresa en la propia conciencia de los mensajeros. Una experiencia que ya no puede ser nombrada como una videncia y, por eso mismo, denominamos con la categoría nativa de "locución interior". En este proceso de afirmación de la "locución interior" en detrimento de la videncia, constatamos una tendencia más general de la religión en la condición posmoderna, como parte del movimiento de destradicionalización por el cual las religiones de la trascendencia incorporan la subjetividad y la reflexividad moderna en su cosmología.

Caminhos de Santiago no Brasil a las espiritualidades ecológicas

El cambio de siglo hacia el año 2000 marca un giro significativo en los movimientos de las peregrinaciones en Occidente y, particularmente, en Brasil. Movilizado por el modelo del Camino de Santiago en España, un número significativo de personas se ha desplazado desde entonces desde diferentes puntos del país en peregrinaciones, atraído por el ideario de transformación interior y perfeccionamiento personal. El seguimiento de este movimiento a través de etnografías sobre estas nuevas rutas de peregrinación dio como resultado el libro *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre peregrinação e turismo* (Steil; Carneiro, 2011). Este proyecto colectivo de alcance nacional contó con la colaboración de colegas investigadores de diferentes instituciones académicas y con la participación de estudiantes asociados al NER. Los estudios muestran una inflexión importante en la reconfiguración de las peregrinaciones, en la que los Caminos de Santiago en Brasil se revelan como reinvenciones en el curso de una tradición católica de larga duración que, al entremezclarse con el ideario de la Nueva Era, incorporan a agentes del mercado turístico y al Estado en su realización.

Las etnografías reunidas en la antología apuntan hacia una conformación más plural y diversa de las peregrinaciones en relación con el contexto católico que las forjó. Los Caminos de Santiago en Brasil entrelazan perspectivas, experiencias y narrativas que remiten a contextos de diversos órdenes: turísticos, religiosos, económicos, gubernamentales, étnicos, culturales, deportivos, etc. Los contornos de esta pluralidad no siempre se pueden delinear con nitidez, en la medida en que se mezclan en los procesos de su configuración, desdibujando la visión de la religión como una esfera delimitada de lo social. La modalidad de peregrinación que se realiza en los Caminos de Santiago en Brasil borra las fronteras entre religión y mercado, entre Iglesia y Estado, trascendencia e inmanencia, sacrificio y ocio, catolicismo y Nueva Era, etc. En este sentido, los Caminos de Santiago en Brasil se revelan como un locus privilegiado donde se puede percibir un nuevo *habitus* religioso que los distingue tanto de las peregrinaciones

tradicionales, centradas en las devociones del catolicismo popular, como de las modernas, modeladas por el catolicismo clerical romanizado.

El resultado de este movimiento es la tendencia a la secularización de la espiritualidad, que deriva en la pérdida del monopolio de la Iglesia Católica en el manejo y control de las peregrinaciones, siendo reemplazada por instituciones no religiosas, agencias de turismo y organismos del Estado. Lo que se inscribe en un proceso más general de cambio en la gramática religiosa contemporánea, que pasa a articular el discurso de la espiritualidad con el de la ecología (Carvalho; Steil, 2008). Aunque esta gramática sea el sello de las espiritualidades de la Nueva Era, permea y atraviesa el campo religioso como una agencia disruptiva que emerge en los márgenes de las religiones establecidas.

En esta reflexión fue fundamental el diálogo con dos autores en especial: Maurice Merleau-Ponty y Gregory Bateson. Respecto al pensamiento del primero, hago un desplazamiento del concepto de cuerpo, central para el paradigma de la corporeidad, hacia el de "carne del mundo", que paso a utilizar como referente para las espiritualidades ecológicas (Merleau-Ponty, 1984).[7] De Gregory Bateson, recupero sus escritos de 1970 y 1980 en los que reivindica la urgencia de la ciencia por reconocer la presencia de una esfera espiritual como inherente al mundo empírico. Entonces, a partir de Bateson, entro en el debate sobre el retorno de lo sagrado, afirmando que el "Dios" que regresa con las espiritualidades ecológicas viene transfigurado como energía y potencia. Un "Dios" inmanente, como afirma Bateson (1972, p. 267-468), sin nada de divino, que se distancia totalmente de la concepción cristiana de la trascendencia.

Nuevos temas abiertos

Dirigiéndome hacia el final del capítulo, permítanme indicar dos temas que me han ocupado en el presente. El primero es el énfasis en la dimensión

7 La reflexión sobre Merleau-Ponty se lleva a cabo dentro de la teoría de la corporeidad (*embodiment*), en diálogo con Thomas Csordas (2008).

material de la religión y de las espiritualidades. El segundo tiene que ver con el aprendizaje como un proceso inherente a los diferentes modos de habitar el mundo y la cultura. Así, si en el proyecto de investigación "Religión y materialidades en el horizonte de las epistemologías ecológicas" (2015-2019) busqué comprender los procesos de incorporación de un idioma ambiental por parte de los movimientos y de las instituciones religiosas, en el segundo dirigí la mirada hacia los materiales y las cosas que están presentes en los rituales y en las prácticas religiosas como mediadores de experiencias con lo sagrado. Siguiendo los flujos y las trayectorias de estos materiales, busco entender cómo se convierten en mediadores de lo sagrado, al mismo tiempo que tejen lazos sociales que dan origen a colectivos que se reconocen como pertenecientes a comunidades rituales y de creencias.

En el proyecto "Cultura, religión y aprendizaje" (2020-2023) enfatizo la cuestión del aprendizaje, enfocándome en los procesos de formación de los líderes espirituales reconocidos por los colectivos y/o simpatizantes de la Nueva Era como "especialistas de lo sagrado". Para ello, sigo las trayectorias de líderes religiosos, especialmente indígenas, que realizan rituales y vivencias en espacios urbanos de grupos. Busco, al mismo tiempo, seguir las plantas de poder y las medicinas de la selva empleadas en estos rituales (Steil; Carvalho; Gonzaga, 2020). En este sentido, ha sido posible percibir una inversión pedagógica que ocurre en estos contextos, en la que las plantas se convierten en maestras de los sujetos humanos mediante un proceso alucinógeno que permite a sus usuarios acceder a otras dimensiones de la realidad más allá de aquellas que están dadas a la conciencia y a la razón.

Conclusión

Al llegar a este punto, el lector habrá notado que mi trayectoria es sinuosa. Los pliegues y los deslizamientos del camino forjaron una existencia nada lineal. Las sucesivas encarnaciones dejaron vestigios de vivencias, saberes y conocimientos que modulan mi subjetividad y sedimentan mi formación. A los setenta años, me veo como un artesano que teje su existencia con las

reminiscencias de múltiples vidas. Que no dejan de superponerse. Y, como incesante aprendiz, percibo que la mirada con la que interpreto el mundo trasciende la circunscripción de la antropología como disciplina y método.

Los tránsitos me acompañan desde siempre. De la familia al seminario. De la vida protegida como vicario en una pequeña ciudad en el interior de Santa Catarina, a la exposición de la metrópoli en Río de Janeiro. De la convivencia diaria con los hijos de las élites cariocas que ocupan las aulas y pasillos de la PUC-Rio, donde hago la maestría, a la inmersión en la cotidianidad de las clases populares en la favela del Parque Proletário da Penha, donde vivía por opción. De la vida clerical celibataria al matrimonio. De la pastoral a la militancia política. Del trabajo de base como agente religioso y social en las favelas, a la asesoría en el ISER como educador popular junto a instituciones eclesiales y organizaciones sociales. De la USU, donde enseño por diez años, a la UFF, donde ingreso por concurso público en el Departamento de Educación y donde permanezco por cinco años. Luego, me mudo de Río de Janeiro a Porto Alegre para trabajar en la UFRGS, en el Departamento de Antropología. Y, finalmente, de Porto Alegre a São Paulo, a donde me traslado después de jubilarme, pasando a trabajar, primero, como profesor visitante en la Universidad Federal de São Paulo (Unifesp), con un vínculo temporal de dos años, y después como profesor visitante invitado en la Unicamp.

Estos tránsitos geográficos e institucionales fueron acompañados por otros de orden vocacional y disciplinar. El primero, de la filosofía a la teología, transcurrió como un requisito de la formación para la vida sacerdotal. No obstante, con una inflexión que se dio con mi viaje a Río de Janeiro para hacer la maestría, donde se consolidó mi adhesión a la Teología de la Liberación. El paso de la teología a la educación coincide con mi salida de la vida clerical y la oportunidad que se abrió de hacer una segunda maestría, en filosofía de la educación, en una institución laica de gran prestigio y reconocimiento. El paso de la educación a la antropología, si por un lado estuvo asociado al trabajo en el ISER, por otro se impuso como una vocación. Al revisar los papeles guardados en mi carpeta de recuerdos, encuentro la

carta que escribí al superior de los dehonianos, fechada en diciembre de 1985, comunicándole mi decisión de dejar la vida religiosa. En ella, le hago saber que mi plan para esta nueva vida que inicio es convertirme en antropólogo. Diez años después, tras recorrer un camino nada lineal, defiendo mi tesis de doctorado en antropología.

Referencias bibliográficas

BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind:* collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology. New York: Ballantine Books, 1972.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; 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, p. 289-305, 2008.

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

_____. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

CSORDAS, Thomas. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.

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, p. 145-181, 1994.

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

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

_____. 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, 2001a.

_____. 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 Anécio; VIANA, Andyara Lima Barbosa (org.). *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.

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

_____. Peregrinação e turismo religioso: sujeitos, objetos e perspectivas. *In:* STEIL, Carlos Alberto; GRABURN, Nelson; BARRETTO, Margarita; GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo; SANTOS, Rafael José dos (org.). *Turismo e Antropologia:* novas abordagens. Campinas: Papirus, 2009. p. 67-95.

_____. Para ler Gauchet 20 anos depois. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 15, n. 46, p. 364-375, 2017.

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

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

_____; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; GONZAGA, Francisco Abrahão. Learning from a more-than-human perspective. Plants as teachers. *The Journal of Environmental Education*, v. 51, p. 144-155, 2020.

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

_____; _____; _____ (org.). *Entre trópicos:* diálogos de estudos sobre a Nova Era no Brasil e no México. Brasília: ABA Publicações, 2022.

_____; GRABURN, Nelson; BARRETTO, Margarita; GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo; SANTOS, Rafael José dos (orgs.). *Turismo e Antropologia:* Novas abordagens. Campinas: Papirus, 2009.

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

_____; TONIOL, Rodrigo. Direitos humanos e Igreja Católica no contexto das eleições para presidência do Brasil em 2010. *In:* AMEIGEIRAS, Aldo Rubén (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: Edizioni Borla, 2015. p. 209-223.

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

_____; TURNER, Edith. *Image and pilgrimage in Christian culture:* anthropological perspectives. New York: Columbia University Press, 1978.

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