SANTO DE ROMARIA: CULTURA E RELIGIOSIDADE POPULAR EM *MORTE E VIDA SEVERINA*

Maurício de Aquino *

RESUMO: Pretende-se discutir alguns aspectos do convencionalmente denominado catolicismo popular, a partir da leitura do auto *Morte e vida severina* (1956), de João Cabral de Melo Neto. Destacam-se a complexidade e problemática do conceito de catolicismo/religiosidade popular, suas características definidoras nas práticas religiosas, reveladoras da dinâmica católica em reproduzir-se na irresolvida polissemia de seus símbolos. Visa-se, outrossim, apontar para a relevância dos saberes oriundos da história religiosa na compreensão de obras culturais.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja Católica, Catolicismo Popular, Cultura.

ABSTRACT: The aim is to discuss some aspects of conventionally called Popular Catholicism, from the reading of *Morte e vida severina* (1956), of João Cabral de Melo Neto. It is a complex and problematic of the concept, its defining characteristics in religious practices, revealing the dynamics at play Catholic in the unresolved multiple of its symbols. The aim is point to the importance of learning from the history of religion in understanding cultural works.

KEYWORDS: Church Catholic, Popular Catholicism, Culture.

Não é necessário argumentar exaustivamente sobre a relevância e a fertilidade da obra em revista, de João Cabral de Melo Neto. De fato, concebe-se aqui que um autor “é alguém capaz de nos tornar conscientes de certas dimensões da realidade”. (GINZBURG, 2000, p. 281) E, que a literatura ao expressar imaginários, memórias, mentalidades e dinâmicas do cotidiano, constitui importante patrimônio de experiências sociais e *insights* para os historiadores. É evidente, outrossim, o caráter religioso da obra, manifesto, por exemplo, no subtítulo *Auto de Natal Pernambucano*.

De tradição ibérica, o Auto, implica valores e práticas do catolicismo. Todavia, urge problematizar as práticas e as representações¹ religiosas presentes no texto para superar certas obviedades acerca do caráter monolítico do catolicismo que podem ensejar armadilhas interpretativas. Como alertam os professores Rogério Luiz Souza e

* Mestre em História pela Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP. Docente da Universidade Estadual do Norte do Paraná - UENP, campus Jacarezinho. Pesquisador do grupo de pesquisa História das Religiões da UENP. E-mail: mauriaquino12@bol.com.br

¹ Representações são esquemas intelectuais incorporados que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado. Embora aspirem à universalidade, são sempre construídas e determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Elas são matrizes de discursos e de práticas (valem quando comandam atos). Ligam-se a atribuição de significado e ao ordenamento/hierarquia do social. (CHARTIER, 2002, p. 17)

Clarícia Otto (2008, p.10), não é incomum encontrar análises homogeneizadoras e simplistas acerca do catolicismo no Brasil. Muitos ainda desconhecem a complexidade de suas formas e dinâmicas históricas.

Assim, pretende-se tratar aqui da religiosidade católica dita popular ou tradicional presente em *Morte e vida severina*, abordar essa dimensão social da realidade brasileira, mencionada também pelo célebre historiador, Sérgio Buarque de Holanda, em seu livro *Raízes do Brasil*:

Nosso velho catolicismo, tão característico, que permite tratar os santos com uma intimidade quase desrespeitosa e que deve parecer estranho às almas verdadeiramente religiosas [...] cada casa quer ter sua capela própria, onde os moradores se ajoelham ante o padroeiro e protetor. Cristo, Nossa Senhora e os santos já não aparecem como entes privilegiados e eximidos de qualquer sentimento humano. Todos, fidalgos e plebeus, querem estar em intimidade com as sagradas criaturas e o próprio Deus é um amigo familiar, doméstico e próximo [...] (1995, p. 149)

Nesse sentido, objetiva-se caracterizar e discutir brevemente as práticas e as representações de uma forma histórica do catolicismo chamada convencionalmente de *catolicismo popular* – uma dimensão significativa da realidade do “Severino que emigra em presença do leitor” (MELO NETO, 2000, p. 29), fundamental para o bom entendimento da obra em questão e ponte para o imaginário religioso brasileiro, de ontem e de hoje.

Cultura e religiosidade popular: abordagens e problemas.

Em história cultural, “as definições religiosas são entendidas como chaves culturais fundamentais para a compreensão de toda uma sociedade”. (HUFTON, 2006, p.102) Elas estão ligadas às questões de identidade, memória e sociabilidade. Nesse sentido, a cultura, capaz de direcionar olhares e condicionar comportamentos, é concebida como uma rede de significados e trabalhos compartilhados, não totalmente conscientes, refeitos e redefinidos em práticas coletivas. (EAGLETON, 2005, p. 168) Encaminhando essas reflexões para os propósitos dessa exposição, urge indagar: quais seriam os referentes culturais do “Severino que emigra agora em nossa presença”?

Vale observar as primeiras palavras da cena de abertura desse Auto:

- O meu nome é Severino, não tenho outro de pia. Como há muitos Severinos, que é santo de romaria, deram então de me chamar Severino de Maria, como há muitos Severinos com mães chamadas Maria, fiquei sendo o da Maria do finado Zacarias (...) Mas isso ainda diz pouco (...) para que conheçam melhor vossas senhorias e melhor possam seguir a história de minha vida, passo a ser o Severino que em vossa presença emigra. (MELO NETO, 2000, p. 29)

Esse fragmento indica que a identidade do “nosso Severino” está complexamente imbricada a identidade de todo um grupo sociocultural, “iguais em tudo na vida”. Sua identidade está associada a religiosidade, a prática religiosa: ele se vê como um *santo de romaria*. É nesse patrimônio católico de práticas e de representações, construído historicamente, que o protagonista do Auto ‘buscará’ os elementos culturais para dar sentido à própria vida e morte, sintagma estrutural da existência humana. Elementos religiosos ligados a um núcleo devocional consagrado pela historiografia com o nome de catolicismo popular².

A historiadora Solange Ramos de Andrade já perscrutou os sentidos atribuídos a esse conceito em sua tese de doutoramento, intitulada *O catolicismo popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980)*. Nessa relevante pesquisa, ela apontou e mapeou as tendências teológicas, sociológicas, antropológicas e históricas das análises presentes naquele periódico católico tão importante para os estudos do catolicismo no Brasil. Partindo dos resultados dessa empreitada, percebe-se a ausência de uma problematização na produção de sentidos envolvido na discussão do conceito de catolicismo “popular” entre os eminentes autores da REB. Havia, como destacou a historiadora Solange Ramos de Andrade, uma profunda articulação entre a posição teórica assumida diante do catolicismo popular e o projeto de sociedade e de Igreja (projeto político) que cada autor trazia consigo, e, talvez, por isso, o popular não indicasse apenas e simplesmente os pobres, a massa, a maioria, os subalternos, mas os “sujeitos da libertação”, na Teologia da Libertação e nos movimentos populares de índole marxista. (FERNANDES, 1993, p. 231)

² Acerca da historicidade, construção e usos do conceito, conferir, nas referências bibliográficas, os trabalhos de José Oscar Beozzo, Riolando Azzi, Pedro Ribeiro de Oliveira, Rubem César Fernandes, Carlos Rodrigues Brandão, Carlos Alberto Steil e Solange Ramos de Andrade David.

Nessa mesma direção, urge ressaltar que nos anos 1960/1970 o conflito deveria se fazer presente, algo deveria ser erradicado, e, com efeito, foi só na passagem dos anos 1970 para os anos 1980, que os sentidos atribuídos ao termo se ampliaram tendencialmente em direção de um significado que se não era unívoco, ao menos articulava melhor a questão, ao entender o catolicismo popular como uma realidade que consiste menos em ser das classes populares, do que em reproduzir-se alternativamente fora ou à margem de um controle e de uma presença ativamente social e simbólica da hierarquia eclesiástica. (BRANDÃO, 1988, p. 51)

As aproximações constantes da História com os estudos culturais, próprios dos anos 1980, redimensionaram as discussões sobre o conceito de popular, inflamadas com a chegada maciça das perspectivas e idéias da chamada nova história cultural. De fato, no texto de um dos representantes dessa corrente, Roger Chartier (1995, p. 183), verifica-se uma nova e incisiva abordagem do popular:

A “literatura popular” e a “religião popular” não são tão radicalmente diferentes da literatura da elite ou da religião do clero, que impõem seus repertórios e modelos. Elas são compartilhadas por meios sociais diferentes, e não apenas pelos meios populares. Elas são, ao mesmo tempo, aculturadas e aculturantes.

É portanto inútil querer identificar a cultura popular a partir da distribuição supostamente específica de certos objetos ou modelos culturais. O que importa, de fato, tanto quanto sua repartição, sempre mais complexa do que parece, é sua apropriação pelos grupos ou indivíduos.

Chartier ecoa as ácidas e vorazes análises de Michel de Certeau, sobretudo, na obra *Cultura no plural*, de 1974. No capítulo três, intitulado “A beleza do morto”, Certeau (2005, p.55-8) apresenta o itinerário da construção do termo cultura popular, mostrando como o conceito resulta de uma fabricação deliberada com finalidades políticas. O popular foi embalsamado pela academia. Para Certeau, só assim ele poderia ter lugar entre os letrados que agora se tornavam autoridades para falar de algo que percebiam como em vias de extinção ou que desejavam extinguir. (2005, p.57-8) Com efeito, a cultura popular deve ser entendida sempre ao final do percurso, ou melhor, o que se acredita e concebe como “popular” deve ser questionado e problematizado, evitando apriorismos. Nas palavras de Certeau (2005, p. 82)

Contudo, uma outra cultura suporá ainda uma repressão, mesmo se ela funda uma nova participação política. A linguagem instala-se nessa ambigüidade, entre aquilo que ela implica e aquilo que ela revela. Do acontecimento político, a própria ciência recebe seus objetos e sua forma, mas não a sua condição; ela não se reduz a ele. Sem dúvida, será sempre necessário um morto para que haja fala; mas ela falará da sua ausência ou da sua carência, e, explicá-la não se limita a apontar aquilo que a tornou possível em tal ou tal momento. Apoiada no desaparecido cujo vestígio ela carrega, visando ao inexistente que ela promete sem dar, ela permanece o enigma da Esfinge. Entre as ações que simboliza, ela mantém o espaço problemático de uma interrogação.

Em *A invenção do cotidiano* (1980), Michel de Certeau procurou encaminhar essas reflexões sobre o tratamento teórico-metodológico da cultura popular por meio das noções de estratégias e táticas. As estratégias implicam lugares e instituições, um próprio que produz objeto, modelos e normas, enquanto as táticas, sem um lugar próprio e institucional, são maneiras de fazer, de empregar o produzido, de produzir no ato de consumir. (2005b, p. 46-7) Destarte, “as ‘formas populares’ da cultura, desde as práticas do cotidiano até as formas de consumo cultural, podem ser pensadas como táticas produtoras de sentido, embora de um sentido possivelmente estranho àquele visado pelos produtores”. (CHARTIER, 1995, p.185)

Se para Certeau parece melhor suprimir a utilização do conceito de cultura popular, para Chartier, entretanto, urge fazer uma aproximação crítica, articulada, mas que não extingue o uso do termo, sobretudo, porque ele tem a força semântica de indicar os interesses inerentes a cada grupo social. Sabe-se que Chartier valoriza o conceito de apropriação, isto é, dos usos e das interpretações, que implica analisar as condições e os processos desse ato, utilizando-o como recurso em suas investigações, todavia, utiliza como descrito acima, o conceito de cultura popular. Peter Burke (2005, p.42), ao analisar a produção da história cultural nesse aspecto, afirmou

Os especialistas várias vezes sugeriram que as muitas interações entre cultura erudita e popular eram uma razão para abandonar de vez os dois adjetivos. O problema é que sem eles é impossível descrever as interações entre o erudito e o popular. Talvez a melhor política seja empregar os dois termos sem tornar muito rígida a oposição binária,

colocando tanto o erudito como o popular em uma estrutura mais ampla.

O conceito de catolicismo popular é assumido neste estudo a partir das discussões e problemáticas sucintamente apresentadas nas linhas anteriores. A partir de “uma estrutura mais ampla”, não apriorística, o conceito, ao indicar um conjunto de práticas e representações religiosas centradas principalmente no culto aos santos em suas várias modalidades, apresenta-se com grande fertilidade e utilidade para as análises históricas.

Catolicismo popular: práticas e representações.

Para aquilo que nos interessa, urge enfatizar o fato de o “nosso Severino” identificar-se com o *santo de romaria* – explícita referência a um tipo de religiosidade assumida por várias pessoas de Pernambuco e do Brasil. Severino não se vê apenas como retirante, mas como romeiro, entendendo a romaria como um caminhar da morte em direção a vida, resultado da chegada a um lugar sagrado... Ao longo da obra encontramos outros traços desse catolicismo popular: ladainhas, rosários, novenas de santos, mês-de-Maria, rezadeiras...

Em linhas gerais, Carlos Alberto Steil (2001, p.21-5) destaca três principais características dessa forma histórica de catolicismo: sua origem laica, seu sentido devocional e seu caráter penitencial. A natureza laica do catolicismo popular remete ao protagonismo exercido pelos leigos no Catolicismo ibérico. Procissões, manifestações públicas de piedade ruidosas e sinceras, festas e devoções eram promovidas, organizadas e mantidas pelos leigos. Essas práticas continuaram no Brasil, sobretudo, em razão da escassez de sacerdotes numa América Portuguesa de dimensões continentais.

Pedro Ribeiro de Oliveira (1978, p.75) afirma que as irmandades e confrarias foram os principais suportes da religião Católica no Brasil colonial

Nas cidades e vilas de certa importância, elas tinham uma organização formal, constituíam por vezes um grande patrimônio econômico, e mantinham, por própria conta, capelas e cemitérios. Nas zonas do interior, se constituíam em grupos sem organização formal, apenas nucleados em torno da figura do “festeiro”. Mas, em ambos os casos,

eram esses grupos de leigos, que promoviam, organizavam e abrilhantavam as festas religiosas e difundiam as devoções aos santos.

Esse sentido devocional das práticas religiosas nos leva ao segundo aspecto do Catolicismo tradicional, que pode ser descrito por um conhecido adágio popular: *muita reza, pouca missa, muito santo, pouco padre*.

Em *O imaginário medieval*, Jacques Le Goff (1994, p.14) nos fez perceber como a santidade era o valor essencial da Idade Média, sendo o santo, com efeito, a figura central daquele cristianismo. O culto aos santos conseguiu articular o local e o universal, o antigo e o novo, configurando-se como a principal estratégia da Igreja na difusão de suas idéias. Ainda segundo Le Goff (2007, p. 31), em *O Deus da Idade Média*, os santos são extensões auxiliares da imagem trinitária e flexível do monoteísmo cristão.

No Catolicismo tradicional que tende a personificar realidades abstratas, atitude típica da cultura popular segundo Peter Burke (1989, p.197), o santo não é uma entidade transcendente, distante, mas, é encarnado na imagem que o representa. (OLIVEIRA, 1978, p.79) A imagem estabelece o contato entre o santo e o devoto. Nessa relação o sagrado é uma realidade que se pode ver, tocar e que se deixa tocar. A santidade (de lugares, gestos, pessoas, objetos e tempos) é mediadora do natural e do sobrenatural, do material e do espiritual, da morte e da vida.

Essa relação entre o santo e o devoto pode assumir duas formas básicas: de *aliança* e *contratual*. Na primeira, ocorre uma espécie de filiação espiritual. A pessoa, geralmente desde o seu nascimento, é consagrada, ou consagra-se, a um santo. Por voto ou tradição familiar a pessoa compromete-se regularmente a render graças a seu patrono celestial. Em troca o santo protege seu afilhado na terra e facilita seu acesso a vida eterna. (OLIVEIRA, 1978, p. 75)

A relação devocional *contratual*, por sua vez, não tem a perenidade característica da devoção de *aliança*. Nessa o devoto e o santo contraem um acordo que finda quando o devoto recebe a graça ou paga a promessa. A transitoriedade e o pragmatismo dessa relação estão ancorados na crença da especialidade dos santos. No

imaginário católico tradicional cada santo tem sua especialidade³. Destarte, na lógica devocional diante de uma tempestade, invoca-se a proteção de Santa Bárbara; antes de uma viagem, invoca-se São Cristóvão, e assim por diante.

Tanto as relações de aliança quanto a contratual expressam o cerne do catolicismo popular: a relação direta e pessoal entre o devoto e o santo. É o que afirma Pedro Ribeiro de Oliveira (1978, p.79)

O santo está ao alcance imediato do fiel: na imagem, na estampa, nos santuários, num cruzeiro à beira da estrada, numa gruta, ou nos arredores do cemitério. O fiel não precisa recorrer a um mediador especializado para contactar o santo; vai diretamente a ele, conversa com ele, expõe seus problemas, agradece as “graças”, ou simplesmente presta seu ato de culto.

O invisível no visível: toda imagem aparenta-se a uma epifania ao manifestar o sagrado. À sua maneira ela reitera o mistério da encarnação ao dar concretude àquilo que é transcendente. Por tudo isso, cada imagem é única no imaginário católico brasileiro⁴. De acordo com Pedro Ribeiro de Oliveira (1978, p.79),

A minha Nossa Senhora Aparecida (imagem e santa) que ganhei quando criança não é a mesma Nossa Senhora Aparecida (imagem e santa) que outra pessoa tem, nem a mesma que está no altar da igreja: em cada imagem do mesmo santo há um santo diferente.

Nesse sentido, a imagem ganha especificidade e vínculo com determinada pessoa ou comunidade a partir de sua história nela e com ela. Por isso, Steil (2001, p.23) afirma que os santos

³Essa especialidade indica o campo de ação do santo, isto é, a sua capacidade de intervenção na realidade do devoto. Segundo Josildeth Gomes Consorte (2006, p.13), santos e milagres são um par constante, que não podem ser pensados separadamente no Catolicismo devocional. Já Brandão (1986, p. 140), acrescenta que o devoto espera, para além dos milagres, a proteção da religião.

⁴ É oportuno lembrar o que aconteceu com a imagem de Nossa Senhora Aparecida, de Aparecida do Norte, em 16 de maio de 1978. Nesse dia ela foi (des) feita em 165 pedaços pelo iconoclasta Rogério Marques de Oliveira, identificado como doente mental. De modo algum pensaram em substituí-la. Ela foi restaurada no MASP, por especialista italiano. (SANTOS, 2000, p.192)

Permanecem, de algum modo, participando das vicissitudes deste mundo através de suas imagens, capazes de sentir, chorar, sofrer, locomover-se, falar, indicar caminhos etc. A imagem de um santo, portanto, não é apenas uma representação que evoca alguém que esteve entre os vivos, mas é um “sacramento”: algo que torna presentes no mundo visível, de forma eficaz e real, personagens que transitam entre os vivos e os mortos. Ou seja, há uma relação entre a imagem e o santo que os torna uma única e mesma coisa.

A terceira característica dessa forma de Catolicismo é o seu aspecto penitencial. O maior símbolo do cristianismo, a cruz, remete para a dor e o sofrimento, para a dimensão expiatória da religião. A santidade está associada ao martírio, ao sofrimento, a morte. Os santos são mortos privilegiados. Daí o culto às almas (*Cruz das Almas em Morte e vida severina*), aos mortos.

As práticas devocionais são, também, relações corporais. Os corpos do santo (imagético) e do devoto falam entre si, entram em contato no movimento, na ação, no gesto. A procissão põe corpos em movimento. O beijo aproxima e integra devotos e santos. Promessas exigem atitudes de sacrifício.

A profusão de santuários dedicados ao Senhor Bom Jesus durante o período colonial de nossa História aponta, segundo Azzi (1978, p.52), para a identificação entre os sofrimentos vivenciados pelos fiéis e a paixão do Cristo⁵. Nesse sentido, pode-se dizer que

Através da penitência se realiza um processo de identificação entre o sagrado e o profano. Ou seja, ser católico não é algo que se define pela adesão a um determinado corpo de verdades ou pela aceitação de um código moral, mas através da identificação com o sofrimento e a paixão. (STEIL, 2001, p. 23)

O santo e o devoto se unem na vida e na morte, na morte e na vida.

⁵ Na década de 1990 o antropólogo Carlos Alberto Steil e a historiadora Solange Ramos de Andrade David observaram, respectivamente, nas romarias ao Bom Jesus da Lapa, na Bahia, e ao Menino da Tábua, em Maracaí, Estado de São Paulo, essa identificação entre os sofrimentos experimentados pelos devotos e a paixão do santo protetor. Para Steil (1996, p.97), “o paradigma da via-crucis cujo mistério aproxima a potência divina à fragilidade humana, dava coerência e sentido à jornada e revestia a experiência de um caráter dramático”. Em Andrade David (1994, p.100), “é necessário o romeiro se sacrificar, para se purificar e poder se apresentar ao santo. A idéia do sacrifício está no custo da viagem, na possível falta do trabalho, na própria viagem após um dia de trabalho”.

Considerações finais

A leitura de *Morte e vida severina* permite uma reflexão acerca do princípio dinâmico do catolicismo, isto é, da sua capacidade de crescer na diversidade, de reproduzir-se na irresolvida polissemia de seus símbolos e de refazer-se continuamente, mantendo ativas as práticas e as representações da religiosidade devocional expressas no Auto de Natal Pernambucano, escrito pelo inesquecível João Cabral de Mello Neto, irmão do refinado historiador Evaldo Cabral de Mello. E isso porque hoje, ainda que motivadas por outras razões, as romarias e as peregrinações continuam, as novenas e as rezadeiras permanecem, e os santos, agora tratados como celebridades e convocados, sobretudo, para combater dificuldades econômicas e outros males da vida moderna, executam na correspondência da fé o que os seus devotos balbuciam... palavras que cortam o sagrado e o profano, tecidas pelos fios de complexas e concretas manifestações culturais.

Essas reformulações de práticas e de representações depõem a favor da crescente relevância social e acadêmica dos estudos históricos das religiões. O aumento exponencial de teses, livros, artigos, simpósios e linhas de pesquisa na área indicam, outrossim, que o campo atingiu tal complexidade e profissionalismo, que se deve repudiar o amadorismo, por serem as “improvisações lastimáveis” ante todo o desenvolvimento atingido, conforme assevera o experiente historiador das religiões Eduardo Basto de Albuquerque (2007, p.49). Por outro viés, os saberes produzidos pela história religiosa contribuem para a difusão crítica de “referências religiosas que permitem o acesso a inúmeras obras culturais da humanidade”. (DELUMEAU e MELCHIOR-BONNET, 2000, p.07) Nesse breve estudo, objetivou-se discutir e apontar as características do catolicismo popular, imprescindível para o satisfatório conhecimento de muitas obras culturais do Brasil, no caso a auto *Morte e vida severina*, cuja sociedade foi formada a partir de uma tensa e significativa relação com o catolicismo romano. (AZZI, 2008, p.161)

Por fim, urge lembrar a maturidade das reflexões e proposições do Ensino Religioso Escolar no Brasil desde a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, lei 9394/96. (MENEGHETTI, 2004, p. 89; AQUINO, 2008, p.01) Já há no país cursos de

graduação com licenciatura em Ensino Religioso Escolar e concursos específicos, como nos estados de Santa Catarina e Pará. Pode-se afirmar que o recrudescimento desse processo estabelecerá uma nova relação da sociedade com os estudos da religião, e a história tem e terá muito com o que contribuir.

Referências

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. A história das religiões. In: USARSKI, Frank (org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 20-52.

_____. Distinções no campo de estudos da religião e da história. In: GUERRIERO, Silas (org.). *O Estudo das Religiões*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 57-68.

AQUINO, Maurício de. A relevância da atual proposta de Ensino Religioso Escolar. *Grupo de Pesquisa Educação e Religião – GPER BIBLIOTECA*. Disponível em: www.gper.com.br Acesso em: 22 out 2008.

_____. *A vós suspiramos neste trem da vida: catolicismo, criação religiosa e identidade na devoção a Nossa Senhora Aparecida do Vagão Queimado (1954-2006)*. Dissertação (Mestrado em História). Assis, FCL-UNESP, 2007.

AZZI, Riolando. *A Igreja Católica na Formação da Sociedade Brasileira*. Aparecida, SP: Santuário, 2008.

_____. *O Catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

_____. Elementos para a história do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 36, fasc. 41, mar 1976, p.95-130.

AUGRAS, Monique. *Todos os santos são bem vindos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

BEOZZO, José Oscar. Irmandades, Santuários, Capelinhas de Beira de estrada. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 37, fasc.148, dez 1977, p.741-758.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ser Católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião. In: SACHS, Viola (org.). *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. São Paulo: Graal, 1988. p.27-58.

_____. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CERTEAU, Michel de. A beleza do morto. In: _____. *Cultura no plural*. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. 4.ed. Campinas, SP: Papyrus, 2005. p. 55-85.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Apresentação. In: GUTTILLA, Rodolfo W. *A casa do santo e o santo de casa: um estudo sobre a devoção a São Judas Tadeu, do Jabaquara*. São Paulo: Landy, 2006.p.11-5.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: Difel, 2002.

_____. *Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico*. Tradução de Anne-Marie Milon Oliveira. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.8, n. 16, 1995, p. 179-192.

DAVID, Solange Ramos de Andrade. *O Catolicismo Popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980)*. Tese de doutoramento em História. Assis, UNESP, 2000.

_____. *Um estudo de religiosidade popular: O Santo Menino da Tábua*. Dissertação de mestrado em História. Assis, UNESP, 1994.

DELUMEAU, Jean; MELCHIOR-BONNET, Sabine. *De religiões e de homens*. Tradução de Nadyr de Salles Penteadó. São Paulo: Loyola, 2000.

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. Tradução de Sandra Castello Branco. São Paulo: UNESP, 2005.

FERNANDES, Rubem César. *Romarias da Paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

GINZBURG, Carlo. Entrevista. In: PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *As muitas faces da História: nove entrevistas*. São Paulo: UNESP, 2000. p. 269-306.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26.ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.(Obra publicada em 1936)

HUFTON, Olwen. *Que é a história religiosa hoje?* In: CANNADINE, David (org.). *Que é a história hoje?* Tradução de Rui Pires Cabral. Lisboa, Portugal: Gradiva, 2006. p.85-110.

LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. *O imaginário medieval*. Tradução de Manuel Ruas. Portugal: Estampa, 1994.

MELO NETO, João Cabral de. *Morte e vida severina e outros poemas para vozes*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

MENEGHETTI, Rosa G. K. *A pertinência pedagógica da inclusão do ensino religioso no currículo escolar*. In: GUERRIERO, Silas (org.). *O Estudo das Religiões*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 89-99.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. O Catolicismo do povo. In: AZZI, Riolando *et al.* *A Religião do Povo*. São Paulo: Paulinas, 1978. p.72-80.

_____. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 36, fasc. 41, mar 1976, p.131-141.

SANTOS, Lourival dos. *Igreja, Nacionalismo e Devoção Popular*. Dissertação (Mestrado em História). FFLCH, USP, São Paulo, 2000.

SOUZA, Rogério Luiz; OTTO, Clarícia. Apresentação. In: _____ (orgs.). *Faces do catolicismo*. Florianópolis: Insular, 2008. p. 09-11.

STEIL, Carlos Alberto. As aparições marianas na história recente do Catolicismo. In: _____; MARIZ, Cecília L.; REESINK, Mísia L. (orgs.). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: UFRGS, 2003. p.19-36.

_____. Catolicismo e cultura. IN: VALLA, Victor V. (org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p.09-40.

_____. *O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis, RJ:Vozes, 1996.