



**RELIGIÃO VIVIDA:**  
considerações preliminares sobre a abordagem em contexto norte-americano

**LIVED RELIGION:**  
*preliminary considerations on the approach in the North American context*

**RELIGIÓN VIVIDA:**  
*consideraciones preliminares sobre el enfoque en el contexto estadounidense*

**Leandro Evangelista Silva Castro \***

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião.  
Belo Horizonte, MG, Brasil.  
E-mail: [castroleandro40@yahoo.com.br](mailto:castroleandro40@yahoo.com.br)  
ORCID: [0000-0003-0088-163X](https://orcid.org/0000-0003-0088-163X)

**Flávio Senra \***

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião.  
Belo Horizonte, MG, Brasil.  
E-mail: [flaviosenra@pucminas.br](mailto:flaviosenra@pucminas.br)  
ORCID: [0000-0001-7676-9850](https://orcid.org/0000-0001-7676-9850)

**RESUMO**

O artigo aborda a Religião Viva (*Lived Religion*) como uma abordagem emergente nos estudos de religião, destacando seu deslocamento analítico em direção às práticas religiosas de pessoas comuns em contextos cotidianos. O objetivo do trabalho é traçar um perfil definicional da abordagem a partir das contribuições da academia norte-americana, identificando seus marcadores centrais e os eixos que orientam suas proposições teórico-metodológicas. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa de revisão bibliográfica, fundamentada sobretudo nas obras de Nancy Ammerman, Meredith McGuire, Robert Orsi e David Hall. Como resultados, o artigo identifica três marcadores recorrentes nas definições de Religião Viva – pessoas comuns, práticas e cotidiano – e demonstra que tais marcadores estruturam dois eixos principais da abordagem: a crítica ao conceito clássico de religião e a proposição de novos enfoques analíticos voltados às dimensões materiais, corporais, emocionais, estéticas, narrativas, espirituais e morais da prática religiosa. Conclui-se que a Religião Viva constitui uma orientação analítica capaz de ampliar o horizonte teórico dos estudos de religião ao articular reflexão conceitual e atenção empírica à experiência religiosa tal como é vivida no cotidiano, preservando sua complexidade, historicidade e pluralidade.

**Palavras-chave:** Religião viva. Ciência da Religião. Teoria e método.

\*Mestrado e Especialização em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bacharelado em Filosofia e doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

\*Doutorado em Filosofia pela Universidade Complutense de Madri. Mestrado em Ciência da Religião e Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

**Abstract**

*This article addresses Lived Religion as an emerging approach in the study of religion, highlighting its analytical shift toward the religious practices of ordinary people in everyday contexts. The aim of the study is to outline a definitional profile of the approach based on contributions from North American scholarship, identifying its core markers and the main axes that structure its theoretical and methodological propositions. Methodologically, the article is based on a bibliographic review, drawing primarily on the works of Nancy Ammerman, Meredith McGuire, Robert Orsi, and David Hall. The results indicate three recurring markers in definitions of Lived Religion – ordinary people, practices, and everyday life – which organize two central axes of the approach: a critical rethinking of the classical concept of religion and the proposal of new analytical perspectives focused on the material, bodily, emotional, aesthetic, narrative, spiritual, and moral dimensions of religious practice. The article concludes that Lived Religion constitutes an analytical orientation capable of expanding the theoretical horizon of religious studies by articulating conceptual reflection with empirical attention to religion as it is lived in everyday life, while preserving its complexity, historicity, and plurality.*

**Keywords:** Lived Religion. Religious studies. Theory and method.

**Resumen**

*El artículo aborda la Religión Viva (Lived Religion) como una aproximación emergente en los estudios de la religión, destacando su desplazamiento analítico hacia las prácticas religiosas de personas comunes en contextos cotidianos. El objetivo del trabajo es trazar un perfil definicional de la aproximación a partir de las contribuciones de la academia norteamericana, identificando sus marcadores centrales y los ejes que orientan sus propuestas teórico-metodológicas. Metodológicamente, se trata de una investigación de revisión bibliográfica, basada principalmente en las obras de Nancy Ammerman, Meredith McGuire, Robert Orsi y David Hall. Como resultados, el artículo identifica tres marcadores recurrentes en las definiciones de Religión Viva – personas comunes, prácticas y vida cotidiana – y demuestra que dichos marcadores estructuran dos ejes principales de la aproximación: la crítica al concepto clásico de religión y la proposición de nuevos enfoques analíticos orientados a las dimensiones material, corporal, emocional, estética, narrativa, espiritual y moral de la práctica religiosa. Se concluye que la Religión Viva constituye una orientación analítica capaz de ampliar el horizonte teórico de los estudios de la religión al articular la reflexión conceptual con la atención empírica a la religión tal como es viva en la vida cotidiana, preservando su complejidad, historicidad y pluralidad.*

**Palabras clave:** Religión viva. Ciencia de la Religión. Teoría y método.

## 1 INTRODUÇÃO

*Dito de forma mais simples, religião aqui significa “o que importa” (Orsi, 2002, p. LXI).  
A religião é o trabalho manual das pessoas (Kupari, 2020, p. 213).*

A Religião Viva, enquanto abordagem para os estudos de religião, tem se constituído nas últimas décadas a partir da troca entre diversas disciplinas. Interagindo com os debates e interesses próprios de cada campo do saber, a abordagem tem assumido um perfil aberto e flexível. Quando utilizada pela História, favorece a percepção das práticas religiosas das pessoas comuns no decorrer do tempo. No domínio da Sociologia, a Religião Viva tem enfatizado a vitalidade das práticas religiosas do cotidiano, ao questionar a

incipiência das teorias universais da secularização e da modernidade. No Brasil, no campo da Teologia Prática, a Religião Viva é compreendida como uma hermenêutica, uma possibilidade de avaliação da inserção das reflexões teológicas no cotidiano dos leigos (Adam, 2019). Pessoas comuns, práticas e cotidiano são marcadores que antecedem a sistematização norte-americana da Religião Viva, no final da década de 1990.

Entretanto, a emergência desses interesses não pode ser compreendida como um fenômeno recente ou restrito ao contexto norte-americano. Desde a década de 1960, no âmbito das Ciências Sociais da Religião, já se observa um deslocamento progressivo do olhar analítico das instituições, doutrinas e elites religiosas para as práticas ordinárias, a experiência cotidiana e a agência dos sujeitos. Esse movimento dialoga com contribuições da sociologia religiosa europeia tais como os estudos de Gabriel Le Bras sobre prática religiosa, com a historiografia da Escola dos Annales e com a Nova História Social, que passaram a incorporar o cotidiano e os atores comuns como categorias analíticas legítimas. Tal reorientação foi intensificada pela crise das teorias clássicas da secularização, cujos modelos universalizantes mostraram-se insuficientes para explicar a persistência, a transformação e a pluralização das formas religiosas na modernidade tardia.

Diante disso, cabe questionar: qual é a inovação representada pela Religião Viva no contexto norte-americano? Há um fator que justifica o caráter inovador do projeto. É mérito da academia norte-americana o entendimento de que a opção por um determinado campo implica, necessariamente, reflexões de natureza teórico-metodológica. Nesse sentido, o empreendimento da Religião Viva só é efetivo se a opção pelas pessoas comuns, práticas e cotidiano estiver integrada às reflexões críticas sobre as histórias dos conceitos e às implicações políticas do fazer científico.

O presente artigo se orienta pelas seguintes questões: quais são os marcadores recorrentes nas definições de Religião Viva? É possível identificar eixos que orientam os objetivos da abordagem? Quais são as reflexões teórico-metodológicas que emergem a partir das opções da Religião Viva? Quais os aspectos da religião que são de interesse dos/as pesquisadores/as que partem dessa abordagem? A primeira seção apresenta o cenário que antecedeu às definições norte-americanas da abordagem, destacando autores e motivações que fomentaram o debate que culminou em sua sistematização. A segunda seção indica o debate teórico-metodológico como o primeiro eixo da abordagem, evidenciando a crítica ao conceito de religião e o diálogo com as teorias decoloniais. Por fim, a última seção apresenta ferramentas conceituais úteis para aqueles/as que se orientam pela Religião Viva. Tomando como base o trabalho de Ammerman (2021), são apresentadas sete dimensões da

prática religiosa: materialidade, corporeidade, estética, narrativa, emoções, espiritualidade e moralidade.

## **2 RELIGIÃO VIVIDA: DA REVISÃO DE CONCEITOS E METODOLOGIAS À PROPOSIÇÃO DE NOVOS ENFOQUES**

### **2.1 Contextos e definições**

A literatura especializada sobre Religião Viva indica diversos trabalhos que embora não utilizassem os termos que a nomeia, incorporaram em seus interesses pautas que posteriormente se tornariam centrais para a abordagem. Nas últimas décadas do século XX, o interesse pelas pessoas comuns, pelas práticas e pelo cotidiano se intensificou nas Ciências Humanas e Sociais, o que alguns autores convencionariam chamar de *Virada Praxiológica*<sup>1</sup> ou, nos termos de Thomas Tweed, *Virada Cotidiana*. Conforme o autor, “os intérpretes da religião em múltiplas disciplinas usaram os adjetivos cotidiano ou vivido pra redirecionar a atenção para as práticas incorporadas e a cultura material comuns além do limiar dos espaços de culto” (Tweed, 2015, p. 362, tradução nossa)<sup>2</sup>.

Hughes (2010) indica que o historiador William Christian ao propor o termo *religião local*, concentrou seus interesses nas práticas religiosas de pessoas comuns. Dessing (2013) sugere ainda que entre 1960 e 1980 autores como Henri Lefebvre, Roland Barthes, Michel de Certeau e Georges Perec também produziram obras que refletiam os costumes e hábitos das camadas populares. Tweed (2015) afirma que a Escola dos Annales, os historiadores britânicos de orientação marxista e a Nova História Social já incluíam em seus interesses as pessoas comuns e o cotidiano. Nesse mesmo sentido, Hervieu-Léger (1997) destaca os trabalhos de Georges Duby (1996) a respeito da religião no século XIV. Antes mesmo das convenções sobre o termo Religião Viva, David Hall – que posteriormente se tornaria um dos principais expoentes do debate sobre a abordagem – já apresentava preocupações com o perfil da História da Religião de seu tempo. Em sua obra *World of Wonder, Days of Judgment: Popular Religious Belief in Early New England*<sup>3</sup> (1989), o historiador já evidenciava interesses que futuramente fariam parte do espectro da Religião Viva: “a

---

<sup>1</sup> Cf. Peters (2020).

<sup>2</sup> *Religion's interpreters in multiple disciplines used the adjectives everyday or lived to redirect attention to the embodied practices and material culture of ordinary people beyond the threshold of worship spaces.*

<sup>3</sup> Mundo das Maravilhas, Dias de Julgamento: Crenças religiosas populares no início da Nova Inglaterra.

religião tal como homens e mulheres leigos a conheciam e praticavam” (Hall, 1989, p. 3, tradução nossa).<sup>4</sup>

Por parte dos estudos de folclore, Eduardo Primiano havia cunhado a expressão – *religião vernacular* – compreendida como “[...] a religião tal como é vivida: à medida que os seres humanos a encontram, compreendem, interpretam e praticam” (Primiano, 1995, p. 44). Na Teologia, dava-se início ao que posteriormente se convencionaria chamar de Teologia Prática. Nancy Ammerman, se referindo aos teólogos, afirma que “por muito tempo preocupados com os pensamentos de filósofos e pregadores, alguns começaram a se perguntar como as teologias poderiam parecer em ação e o que as teologias vividas por pessoas comuns poderiam ter a nos dizer” (Ammerman, 2021, p. 6, tradução nossa)<sup>5</sup>. Por parte da Filosofia, Meredict McGuire indica a influência da abordagem fenomenológica de Merleau-Ponty para a constituição do perfil da abordagem, ao propor reflexões sobre a “consciência humana como enraizada na corporeidade” (McGuire, 2008, p. 216, tradução nossa)<sup>6</sup>. David Hall reconhece a influência dos estudos antropológicos ao afirmar que uma das perspectivas que orientam os trabalhos da Religião Viva é “[...] a antropologia cultural ou simbólica que na América associamos a Clifford Geertz” (Hall, 1997, p. IX, tradução nossa)<sup>7</sup>. Na Sociologia, David Hall (1997), Hervieu-Léger (1997) e Mary Jo Neitz (2011) reconhecem nos estudos de Sociologia da Religião de Gabriel Le Brás<sup>8</sup>, no final da década de 40, as matrizes do termo. Sob o palio do termo francófono – *Religion vécue* – já se direcionava o interesse por um estudo sociológico da religião concentrando-se nas práticas religiosas cotidianas.

O que foi apresentado anteriormente, pavimentou os caminhos para a consolidação da abordagem Religião Viva. Tomando como referência cronológica o final da década de 90, Nancy Ammerman reconhece que, “em todas as disciplinas que estudavam religião, parecia haver uma crise implorando por uma resposta” (Ammerman, 2021, p. 7, tradução nossa)<sup>9</sup>. Essa crise era fomentada, principalmente, por três inquietações. A primeira, gestada em um contexto de crítica ao conceito de religião, buscava “[...] ir além das restrições aparentemente estreitas, em grande parte ocidentais, que definiam a religião como uma instituição (pertencimento) e uma visão de mundo (crença)” (Ammerman, 2020, p. 10,

<sup>4</sup> *Religion as lay man and woman knew and practiced it.*

<sup>5</sup> *Long preoccupied with the thoughts of philosophers and preachers, a few began to wonder what theologies might look like in action and what the lived theologies of ordinary people might have to tell us.*

<sup>6</sup> [...] *human consciousness as rooted in embodiment.*

<sup>7</sup> [...] *is the cultural or symbolic anthropology that in America we associate with Clifford Geertz.*

<sup>8</sup> Cf. Le Brás (1955).

<sup>9</sup> *Across the disciplines that were studying religion, then, there seemed to be a crisis begging for response.*

tradução nossa)<sup>10</sup>. A segunda era motivada por historiadores que se questionavam sobre as escolhas e olhares de sua disciplina. Tratando da História da Religião, havia um consentimento de que a atenção dos pesquisadores esteve direcionada às personalidades de destaque e aos grandes eventos religiosos. Nesse viés, David Hall afirma que “embora saibamos muito sobre a história da teologia e (digamos) da igreja e do estado, sabemos quase nada sobre a religião praticada e muito pouco sobre o pensamento e a ação cotidiana de homens e mulheres leigos” (Hall, 1997, p. VII, tradução nossa)<sup>11</sup>. Ammerman ao se referir aos historiadores, afirma que “o grupo reconheceu que o conhecimento histórico sobre religião foi limitado porque os estudiosos se concentraram amplamente em ideias, e nas ideias das elites, nada menos” (Ammerman, 2021, p. 05, tradução nossa)<sup>12</sup>. Havia aspectos da vida religiosa humana que foram subestimados pela narrativa científica. A terceira inquietação parte das críticas às teorias da secularização e da modernidade. O fato é que os estudos sociológicos da religião “ao manter o foco em questões de nível macro de ascensão e declínio ou influência pública, os mecanismos de nível micro foram ignorados. Sem atenção ao nível micro, por sua vez, as teorias do nível macro falharam” (Ammerman, 2020, p. 7, tradução nossa)<sup>13</sup>. Como indica Ammerman, “nem toda sociedade se encaixa no modelo de modernização de estilo ocidental que leva ao declínio religioso de estilo europeu” (Ammerman, 2021, p. 6)<sup>14</sup>. Nesse sentido, teorias que pretendiam ser adaptáveis a qualquer realidade social, perdiam sua viabilidade. A autora faz referência aos contornos clássicos da definição de secularização: quanto mais modernidade, menos religião. Como alternativa, as análises sociológicas deveriam “[...] argumentar que as discussões sobre a secularização precisam ser especificadas, não universalizadas” (Ammerman, 2021, p. 7, tradução nossa)<sup>15</sup>.

Contudo, a perspectiva norte americana, assume que a publicação de *Lived Religion in América*, organizada por David Hall em 1997, marca simbolicamente o início da abordagem Religião Viva. Ammerman define a publicação como o “[...] início de uma reorientação que tomou conta da história e dos estudos religiosos e resultou em uma enxurrada de trabalhos que documentam as atividades religiosas de pessoas que

<sup>10</sup> [...] go beyond the seemingly narrow, largely Western, constraints that defined religion as an institution (belonging) and a worldview (belief).

<sup>11</sup> [...] while we know a great deal about the history of theology and (say) church and state, we know next-to-nothing about religion as practiced and precious little about the everyday thinking and doing of lay men and women.

<sup>12</sup> The group recognized that historical knowledge about religion had been limited because scholars had largely focused on ideas, and the ideas of elites, no less.

<sup>13</sup> By keeping the focus on macrolevel issues of rise and decline or public influence, microlevel mechanisms were ignored. Without attention to the micro level, in turn, the macrolevel theories failed.

<sup>14</sup> Not every society fit the model of Western-style modernization leading to European-style religious decline.

<sup>15</sup> [...] for arguing that discussions of secularization need to be specified, not universalized.



previamente ignorado” (Ammerman, 2021, p. 5, tradução nossa)<sup>16</sup>. A obra é fruto do encontro de historiadores e sociólogos, que a partir conferências realizadas em Harvard Divinity School, em 1994, resultou na obra que seria publicada três anos mais tarde. Ao comentar sobre evento, David Hall apresenta alguns interesses que fomentaram a proposta. O evento foi patrocinado pela *Lilly Endowment Religion Division*, que segundo o autor “[...] pretendia promover o estudo da ‘vida cotidiana’, especialmente entre leigos protestantes. [...] outro objetivo era estimular a reflexão sobre a ‘prática’ como centro ou foco da vida cristã” (Hall, 1997, p. VII, tradução nossa)<sup>17</sup>.

Dessa obra surgiram as primeiras definições de Religião Viva no contexto Norte Americano. Na apresentação da coletânea, Hall destaca que a abordagem emergente direciona seu interesse para o “pensamento e ação cotidiana de homens e mulheres leigos” (Hall, 1997, p. VII, tradução nossa)<sup>18</sup>. Na mesma obra, Orsi enfatiza que “a melhor maneira de abordar a ‘religião’, segundo os estudiosos desta coleção, é encontrar homens e mulheres nesta tarefa cotidiana, em todos os espaços de sua experiência” (Orsi, 1997, p. 7, tradução nossa).<sup>19</sup> Ammerman, ao analisar um grupo de protestantes, indica que “[...] esta categoria de pessoas religiosas é melhor definida não pela ideologia, mas pelas práticas” (Ammerman, 1997, p. 197, tradução nossa)<sup>20</sup>. A partir desse breve elenco de citações, pode-se deduzir três marcadores que sustentam a abordagem: pessoas comuns, cotidiano e práticas.

O primeiro marcador versa sobre as *pessoas comuns*. McGuire ao discorrer sobre os limites e preferências da Religião Viva, afirma que “[...] precisamos de nos concentrar na religião tal como é praticada e vivenciada pelas pessoas comuns no contexto da sua vida cotidiana” (McGuire, 2008, p. 98, tradução nossa)<sup>21</sup>. Na mesma direção, Ammerman indica que o projeto da Religião Viva se torna efetivo ao “[...] incluir as práticas de pessoas comuns, não apenas líderes religiosos” (Ammerman, 2021, p. 05, tradução nossa)<sup>22</sup>. A preferência – não exclusividade – do interesse pelas pessoas comuns se justifica, principalmente por dois fatores. O primeiro fator é o que reconhece o potencial criativo das pessoas comuns em ambientes sociais onde forças coercitivas/estruturais tendem a ser menos efetivas. McGuire evidencia que a abordagem não deve se ater somente aos “[...]

<sup>16</sup> [...] the opening salvo in a reorientation that has taken hold in history and religious studies and has resulted in an outpouring of work documenting the religious activities of people who had previously been ignored.

<sup>17</sup> [...] another goal was to encourage reflection on “practice” as the center or focus of the Christian life.

<sup>18</sup> [...] the everyday thinking and doing of lay men and women.

<sup>19</sup> “Religion” is best approached, according to the scholars in this collection, by meeting men and women at this daily task, in all the spaces of their experience.

<sup>20</sup> [...] this category of religious persons is best defined not by ideology, but by practices.

<sup>21</sup> [...] we need to focus on religion as practiced and experienced by ordinary people in the context of their everyday lives.

<sup>22</sup> [...] to include the practices of ordinary people, not just religious leaders.

pacotes de narrativas religiosas fornecidas pelas instituições, mas – o mais importante – a miríade de maneiras individuais pelas quais as pessoas comuns lembram, compartilham, representam, adaptam, criam e combinam as ‘histórias’” (McGuire, 2007, p. 187, tradução nossa)<sup>23</sup>. O segundo fator versa sobre o potencial crítico das experiências religiosas das pessoas comuns, ao desestabilizar qualquer tentativa de uma teorização que objetive encontrar estabilidade, homogeneidade e rigidez. Por fim, conforme Ammerman, “pessoas comuns, na vida cotidiana: o foco aqui tem sido crucial para quebrar as narrativas de secularização e declínio, pois encontramos muita sacralização acontecendo quando deixamos de ver as igrejas vazias e examinamos residências, calçadas e clínicas” (Ammerman, 2016, p. 87, tradução nossa)<sup>24</sup>. Dado os atores, coube a abordagem a definir o espaço de atuação.

O segundo marcador aborda o *cotidiano*. Ammerman afirma que “o modo como a religião acontece na vida cotidiana passou a ser chamado de ‘religião vivida’”. Orsi concorda com a definição, ao indicar que a abordagem se dedica a investigar “[...] a religião como ela é moldada e experimentada na interação entre os locais da experiência cotidiana” (Orsi, 1997, p. 9, tradução nossa)<sup>25</sup>. A opção pelo cotidiano também se justifica por dois fatores. O primeiro se ampara na potencialidade do cotidiano em criticar as definições clássicas de religião. Nesse sentido, definições calcadas em termos como *sui generis*, *em seus próprios termos* ou *sistemas de crenças*, ao serem confrontadas com as vivências cotidianas das pessoas comuns, se mostraram incompatíveis, reducionistas e insuficientes. Nesse contexto, a binaridade *sagrado e profano* também se torna fluida. Uma vez que a religião que interessa à abordagem “[...] não pode ser separada de outras práticas da vida quotidiana, das formas como os humanos fazem outras coisas necessárias e importantes, ou de outras estruturas e discursos culturais (legais, políticos, médicos, e assim por diante)” (Orsi, 2003, p. 172, tradução nossa)<sup>26</sup>. O segundo acompanha inclinações semelhantes às que levaram a abordagem a optar preferencialmente pelas pessoas comuns. O cotidiano, com todos seus espaços e sociabilidades, se apresenta como um cenário propício para a criatividade das pessoas, onde a religião se configura como “[...] dinâmica e criativa” (Ammerman, 2021, p.

<sup>23</sup> [...] the packages of religious narratives supplied by institutions but—more important—the myriad individual ways by which ordinary people remember, share, enact, adapt, create and combine the “stories” out of which they live.

<sup>24</sup> Ordinary people, in everyday life: Focusing here has been crucial to breaking down the secularization and declension narratives, since we find a lot of sacralization going on when we leave the empty churches and examine households and sidewalks and clinics.

<sup>25</sup> [...] to religion as it is shaped and experienced in the interplay among venues of everyday experience.

<sup>26</sup> Lived religion cannot be separated from other practices of everyday life, from the ways that humans do other necessary and important things, or from other cultural structures and discourses (legal, political, medical, and so on).



5, tradução nossa)<sup>27</sup>. Olhar para o cotidiano das pessoas comuns possibilitou “[...] novos relatos de prática religiosa que desafiam velhas suposições sobre como a religião funciona no mundo social” (Ammerman, 2021, p. 7, tradução nossa)<sup>28</sup>. Dado os atores e o espaço, o próximo eixo diz respeito a qual face da religião competia à abordagem.

O terceiro marcador faz referência às *práticas*. Hall afirma que, para a Religião Viva o “termo — “prática” — tem uma importância particular” (Hall, 1997, p. XI, tradução nossa)<sup>29</sup>. Orsi, na mesma obra, aponta que a abordagem não está interessada somente em significados, seu objetivo é “questionar as complexidades das práticas religiosas vividas” (Orsi, 1997, p. 10, tradução nossa)<sup>30</sup>. Ammerman indica que a abordagem tem como mote “focar no que as pessoas estão fazendo, bem como no que estão dizendo” (Ammerman, 2021, p. 5, tradução nossa)<sup>31</sup>. McGuire estabelece que “a Religião Viva é constituída pelas práticas que as pessoas usam para lembrar, compartilhar, promulgar, adaptar, criar e combinar as histórias das quais vivem” (McGuire, 2008, p. 98, tradução nossa)<sup>32</sup>. A preferência pelas práticas pode ser justificada por dois argumentos complementares. O primeiro carrega reflexões de natureza metodológica. Ao diagnosticar os impactos das preferências da abordagem, Ammerman indica que “estudar a religião dessa forma é expandir nossa lente para além dos textos e doutrinas oficiais [...]” (Ammerman, 2021, p. 05, tradução nossa)<sup>33</sup>. Desse modo, a Religião Viva opera uma inflexão na caracterização da religião. Se outrora termos como essência, abstração, mentalidade, racionalidade, textos e crenças, se apresentavam como marcadores fundamentais para a compreensão da religião, a abordagem Religião Viva ao enfatizar seus interesses na prática, direciona sua atenção a marcos teóricos como corpo, sensação, emoções, estética, atuação, agência e performance. Para Orsi, a opção da Religião Viva pelas práticas, significou uma virada para uma “[...] abordagem empírica radical” (Orsi, 2003, p. 174, tradução nossa)<sup>34</sup>. Ao concentrar a atenção nas práticas cotidianas de pessoas comuns, a Religião Viva buscou intensificar a dimensão empírica dos estudos de religião. O segundo argumento diz respeito a ênfase dada agência, compreendida como força criativa das pessoas comuns, ao “fazer e desfazer mundos” (Orsi,

<sup>27</sup> [...] *dynamic and creative*.

<sup>28</sup> *The result has been new accounts of religious practice that have challenged old assumptions about how religion works in the social world.*

<sup>29</sup> [...] *term—“practice”—does have particular importance.*

<sup>30</sup> [...] *query the complexities of lived religious practices.*

<sup>31</sup> *It is to focus on what people are doing, as well as what they are saying.*

<sup>32</sup> *Lived religion is constituted by the practices people use to remember, share, enact, adapt, create, and combine the stories out of which they live.*

<sup>33</sup> *To study religion this way is to expand our lens beyond the official texts and doctrines [...].*

<sup>34</sup> [...] *radical empirical approach.*

2003, p. 172, tradução nossa)<sup>35</sup>. Ao se referir à obra que marca simbolicamente o início da abordagem na academia norte americana, Orsi já identificava que “homens e mulheres religiosos aparecem neste livro como atores, *Homo religiosus* como *Homo faber*, nos termos de Jonathan Z. Smith, o humano trabalhando no mundo” (Orsi, 1997, p. 9, tradução nossa)<sup>36</sup>. Sobre esse aspecto Ammerman (2021, p. 46) afirma que “a prática religiosa vivida é uma questão tanto de padrões estruturados quanto de agência situacional”. A prática religiosa é resultado do imbricamento entre aquilo que é aprendido e compartilhado socialmente e a agência das pessoas. Com isso, é consensual entre autores/as, que a prática religiosa cotidiana é resultado da dialética entre os conteúdos oferecidos pelas tradições religiosas/instituições e as subjetividades vividas no campo social. Contudo, a Religião Vivida concentra sua análise em “ocasiões de liberdade e resistência constituídas pelas complexidades de momentos históricos particulares” (Orsi, 1997, p. 13, tradução nossa).<sup>37</sup> Por esse viés, religião não é sinônimo de dado posto, estrutural e inalterável, mas sim de construção, transformação, tensão e complexidade; produto cultural criado, mantido e alterado pela inconstância humana. Nesse sentido, interessa a abordagem a “religião-como-vivida” (McGuire, 2008, p. 15, tradução nossa)<sup>38</sup>, ou ainda nos termos de Orsi, “religião-em-ação, religião-nas-relações entre as pessoas” (Orsi, 2002, p. XXXVIII, tradução nossa)<sup>39</sup>.

São inúmeras as definições e usos de Religião Vivida. Este breve elenco de citações – baseado na produção dos autores e autoras que são considerados como os principais nomes do debate no horizonte norte-americano<sup>40</sup> – apresenta marcadores que recorrentemente aparecem nas definições da abordagem. A partir do que foi exposto, Religião Vivida, diz respeito às pessoas comuns, ao cotidiano, às práticas. A segunda seção apresenta as reflexões teórico-metodológicas decorrentes dessa opção.

## 2.2 Religião Vivida e debate teórico-metodológico

O primeiro aspecto a ser ressaltado é a redefinição do conceito de religião. Desde o final da década 1990, questionar os limites da definição de religião, tem sido uma das questões centrais da Religião Vivida. Orsi indica que “estudar a religião vivida implica

<sup>35</sup> [...] *media of making and unmaking worlds*.

<sup>36</sup> *Religious men and women appear in this book as actors, Homo religiosus as Homo faber, in Jonathan Z. Smith's terms, the human at work on the world.*

<sup>37</sup> [...] *occasions of freedom and resistance constituted by the complexities of particular historical moments.*

<sup>38</sup> [...] *religion-as-lived.*

<sup>39</sup> [...] *religion-in-action, religion-in-relationships between people [...].*

<sup>40</sup> Com o aprofundamento do debate sobre a abordagem na América Latina, outros nomes têm sido incorporados ao rol dos clássicos da fundamentação da Religião Vivida (ver nota 2).

repensar fundamentalmente o que é religião e o que significa ser ‘religioso’” (Orsi, 1997, p. 7, tradução nossa)<sup>41</sup>. Na mesma obra, Hall avalia que “[...] esses ensaios são realmente sobre uma reorientação mais ampla enraizada em uma reflexão sobre o que constitui a religião” (Hall, 1997, VIII, tradução nossa)<sup>42</sup>. Ammerman reafirma esse compromisso ao propor que “[...] precisamos repensar fundamentalmente como a própria religião é compreendida [...]” (Ammerman, 2020, p. 9, tradução nossa)<sup>43</sup>. Essa posição encontra consonância com McGuire, ao propor que é “[...] necessário examinar e reconsiderar as definições centrais da sociologia e, em seguida, reorientar a nossa investigação e as nossas estratégias metodológicas em conformidade” (McGuire, 2008, p. 20, tradução nossa)<sup>44</sup>. As críticas às definições clássicas de religião, se tornaram possíveis através de dois seguimentos: o primeiro, que objetivava uma historicização dos conceitos e, o segundo, a identificação e proposição de novas categorias de análise.

McGuire ao fazer referência à Sociologia da Religião, afirma que é preciso “reconhecer que as distinções conceituais centrais do nosso campo são elas próprias produtos sociais [...]” (McGuire, 2008, p. 24, tradução nossa)<sup>45</sup>. Ou ainda, como argumentou Orsi, “uma vez que a religião está completamente enredada nas estruturas da cultura, as questões de poder tornam-se cruciais (ORSI, 2002, p. XXXIX)<sup>46</sup>. Desse modo, as definições conceituais também refletem os jogos de poder que perpassam as relações sociais. Nesse sentido, a crítica ao conceito de religião, implica que “[...] percebamos como fatores como a classe social e o poder político ou militar moldaram as definições resultantes para privilegiar as práticas religiosas de alguns grupos e marginalizar outros” (McGuire, 2008, p. 21, tradução nossa)<sup>47</sup>. Ao buscar identificar as agendas ocultas que subsidiam as definições de religião, Ammerman interroga: “quais organizações são entendidas como merecedoras do rótulo de ‘religião’? Que tipo de experiências do sagrado são incluídas e excluídas, e como as autoridades policiam o uso da categoria ‘religião’?” (Ammerman, 2021, p. 22, tradução nossa)<sup>48</sup>.

<sup>41</sup> [...] *to study lived religion entails a fundamental rethinking of what religion is and of what it means to be "religious."*

<sup>42</sup> [...] *these essays are really about a wider reorientation rooted in a rethinking of what constitutes religion.*

<sup>43</sup> [...] *we need a fundamental rethinking of how religion itself is understood [...].*

<sup>44</sup> *It is thus necessary to examine and reconsider sociology's core definitions, then to refocus our research and methodological strategies accordingly.*

<sup>45</sup> *To acknowledge that our concepts are the social products [...].*

<sup>46</sup> *Because religion is so completely enmeshed in the structures of culture, issues of power become crucial.*

<sup>47</sup> [...] *we notice how such factors as social class and political or military power shaped the resulting definitions to privilege some groups' religious practices and to marginalize others.*

<sup>48</sup> *What sorts of experiences of the sacred are included and excluded, and how do authorities police the use of the "religion" category?*

McGuire (2008) e Orsi (2003) dedicaram esforços para perceber a conjuntura histórica ocidental, que viabilizou a formação do conceito de religião. Nesse sentido, os autores partem de dois movimentos interrelacionados: a formatação da compreensão de religião moderna e a Longa Reforma. O primeiro, de acordo com Orsi “[...] contava uma história sobre o tempo: certas formas de ser religioso pertenciam inerentemente a tempos passados e seriam inexoravelmente desacreditadas e descartadas” (Orsi, 2012, p. 148, tradução nossa)<sup>49</sup>. Já a segunda, “[...] foi um período em que a fronteira entre ritual religioso e mágico foi contestada e fortificada teológica e organizacionalmente” (McGuire, 2008, p. 28, tradução nossa)<sup>50</sup>. A Longa Reforma, situada entre o século XV e XVI, reorientou os contornos da religião, tanto para as instituições religiosas, especificamente cristãs, quanto para a academia. O que esses autores querem destacar é que as mudanças no cenário político e religioso do ocidente fundamentaram a definição de religião que, posteriormente, seria adotada pela maioria das Ciências Humanas e Sociais. Ao analisar a formação do conceito de religião moderno, McGuire (2008) traça um paralelo, a fim de identificar movimentos que gestaram uma definição de religião, baseada exclusivamente na crença.<sup>51</sup>

Tendo em vista a religião no medievo, McGuire sugere que “[...] nossa imagem moderna de uma dicotomia sagrado-profano não se aplica realmente ao sentido de tempo e espaço sagrado na religião medieval” (McGuire, 2008, p. 31, tradução nossa),<sup>52</sup>. Em seguida, aponta que os “leigos comuns, e não os especialistas em rituais, realizavam muitas — provavelmente a maioria — das práticas rituais” (McGuire, 2008, p. 32, tradução nossa)<sup>53</sup>. Se a religião estava embricada no cotidiano dos leigos, e estes se portavam como principais manipuladores desses poderes sagrados, conforme McGuire (2008), a religião desse período se caracterizava pelo seu localismo. Em sociedades predominantemente rurais, com o mínimo de assistência religiosa institucional, a religião tendia a incorporar elementos próprios dos espaços e dos indivíduos que dela faziam uso.

Em síntese, “antes da Longa Reforma, os oficiais da Igreja tinham pouco controle sobre o acesso ou uso desse poder sagrado pelos leigos” (McGuire, 2008, p. 34, tradução nossa)<sup>54</sup>. Com os movimentos reformistas, essas realidades passam a ser questionadas. Os

<sup>49</sup> [...] a story about time: certain ways of being religious belonged inherently to past times and would inexorably be discredited and discarded.

<sup>50</sup> [...] was a period in which the boundary between religious and magical ritual was theologically and organizationally contested and fortified.

<sup>51</sup> Outros trabalhos que versam sobre as críticas ao conceito de religião: (Asad, 1993) e (McCutcheon, 1997).

<sup>52</sup> Our modern image of a sacred-profane dichotomy does not really apply to the sense of sacred time and space in medieval religion.

<sup>53</sup> Ordinary laypersons, not ritual specialists, performed much — probably most — ritual practice.

<sup>54</sup> Before the Long Reformation, church officials had little control over laypersons' access to or uses of such sacred power.

movimentos ligados às reformas, buscaram limitar o protagonismo dos leigos, reafirmando o poder das instituições. De início, buscou-se “[...] limitar o domínio do sagrado, presumivelmente tornando-o mais valioso, separado e impressionante. Um objetivo relacionado era controlar os usos que as pessoas comuns poderiam fazer do poder sagrado” (McGuire, 2008, p. 32, tradução nossa)<sup>55</sup>. Ainda no horizonte das distinções, a autora aponta que, “como parte do seu ataque aos usos populares do poder sagrado, vários agentes de reforma tentaram distinguir a religião da magia, e eliminar os elementos mágicos da prática religiosa” (McGuire, 2008, p. 33, tradução nossa).<sup>56</sup> Se, anteriormente, religião estava emaranhada no cotidiano, no corpo e nas materialidades, a Longa Reforma busca reconfigurar a experiência religiosa a partir da racionalidade, do poder religioso centralizado, dos textos e símbolos.

Essa regressão não é um simples memorialismo. O fato é que, estes movimentos religiosos supracitados, estabeleceram profundos diálogos com as teorias da religião emergentes no século XIX, e na primeira metade do século XX. O que é justificável, uma vez que a produção científica é sempre fruto do seu tempo e espaço. Ao propor uma revisão crítica dos conceitos, a Religião Viva buscou “[...] confundir certezas, desenterrar agendas ocultas, qualificar julgamentos [...]” (Orsi, 2003, p. 174, tradução nossa)<sup>57</sup>. Como alternativa, a religião, no âmbito da Religião Viva, passou a ser compreendida não como “[...] *sui generis*, distinta de outras dimensões da experiência ditas ‘profanas’” (Orsi, 1997, p. 7, tradução nossa)<sup>58</sup>. Repensar a religião, nesse sentido, é incorporá-la como produto social que se faz e se transforma pela intervenção humana. Ao ser incorporada como elemento da cultura, a religião se insere num cenário maior de criações humanas. Sendo uma ação social, se enquadra na constante transformação que o ser humano opera em sua história. E, desse modo, reconhece “[...] plenamente a ação social religiosa, como qualquer outra e distinta por sua dinâmica cultural religiosa” (Ammerman, 2020, p. 9, tradução nossa)<sup>59</sup>. Além disso, a Religião Viva busca romper com “[...] abordagens excessivamente cognitivas da religião individual” (McGuire, 2008, p. 12, tradução nossa)<sup>60</sup>. Para a Religião Viva, em síntese, interessam “[...] os aspectos materiais e incorporados da religião tal como ocorrem na vida

<sup>55</sup> [...] *was to limit the realm of the sacred, presumably making it more valuable, set apart, and awesome. A related end was to control the uses ordinary people could make of sacred power.*

<sup>56</sup> *As part of their attack on popular uses of sacred power, various agents of reform tried to distinguish religion from magic and to eliminate magical elements from religious practice.*

<sup>57</sup> [...] *is to confound certainties, to unearth hidden agendas, to qualify judgments [...].*

<sup>58</sup> [...] *sui generis, distinct from other dimensions of experience called "profane".*

<sup>59</sup> [...] *fully recognizes religious social action as both social like any other and distinguished by its religious cultural dynamics.*

<sup>60</sup> [...] *overly cognitive approaches to individual religion.*

quotidiana, além de ouvir como as pessoas se explicam. Inclui as experiências do corpo e da mente” (Ammerman, 2014, p. 190, tradução nossa)<sup>61</sup>. Nesse sentido, não há uma ideia preconcebida de religião que englobe toda a diversidade de experiências. No âmbito da Religião Viva, o conceito religião é situacional e localizado. Qualquer tentativa de definição do termo de forma pré-concebida limitará a diversidade de formas que a religião se apresenta no cotidiano.

Uma segunda contribuição teórico-metodológica da abordagem Religião Viva para o estudo da religião é sua inclinação ao diálogo com as teorias decoloniais. Orsi já indicava o caráter pós-colonial dos estudos de Religião Viva. Em suas palavras “a implicação existencial do estudo da religião viva é esta: não podemos mais constituir os objetos de nosso estudo como outros. Os autores deste volume propõem o que pode ser considerado um estudo pós-colonial da religião” (Orsi, 1997, p. 18, tradução nossa)<sup>62</sup>. Quem pode dizer sobre o que é religião? Quais atores negociam os limites dessa definição? Quais jogos de poder, opressão e violência sustentam a definição de religião como crença? A Religião Viva, nos termos de Ammerman surge como uma rebelião, uma reposta a uma crise. Nesse sentido, pergunta a autora: “onde, perguntamos, estava a vida religiosa de mulheres, crianças, pessoas pobres e pessoas de cor?” (Ammerman, 2021, p. 6, tradução nossa)<sup>63</sup>. O foco da Religião Viva, desde as primeiras formulações tem priorizado as experiências vividas daqueles e daquelas que, subalternizadas no âmbito social, também foram apagados do cenário científico. Interessa à Religião Viva, compreender a interseccionalidade do fazer científico. Ao voltar seu olhar para as pessoas comuns, para as margens, para os subalternizados/as, a abordagem expandiu o horizonte de possibilidades da vida religiosa. Com isso, identificou que “[...] suposições que são, muitas vezes, inconscientemente, de gênero e raça, estão no centro de uma história de ‘Razão e Progresso do Iluminismo’ sobre o fim da religião” (Ammerman, 2021, p. 2, tradução nossa)<sup>64</sup>. Com a mudança de foco da Religião Viva, outras pessoas começaram a ser ouvidas e evidenciaram realidades cada vez mais plurais e dinâmicas.

O debate, na perspectiva do binarismo entre religião popular e religião oficial, no seio da Religião Viva, também evidencia suas implicações políticas. Romper com os binarismos

<sup>61</sup> [...] embodied aspects of religion as they occur in everyday life, in addition to listening for how people explain themselves. It includes both the experiences of the body and the mind.

<sup>62</sup> The existential implication of the study of lived religion is this: we can no longer constitute the objects of our study as other. The authors in this volume propose what may be considered a postcolonial study of religion.

<sup>63</sup> Where, we asked, were the religious lives of women, children, poor people, and people of color?

<sup>64</sup> Assumptions that are, often unconsciously, gendered and raced are at the heart of an “Enlightenment Reason and Progress” story about religion’s demise.



no estudo de religião se tornou uma prerrogativa fundamental para a abordagem. A dicotomia acirrava a ideia de que havia uma religião verdadeira e oficial, praticada pelas elites, e uma religião popular, degradada, que era vivida no cotidiano de pessoas comuns. Orsi destaca que o termo religião popular “[...] serviu para isolar certas expressões da vida religiosa de uma ‘religião’ não especificada, mas obviamente normativa (sem o qualificador popular)” (Orsi, 2002, p. XXXII, tradução nossa)<sup>65</sup>. O termo Religião Viva, como alternativa para Religião Popular, surge em cenários onde o *popular* se torna sinônimo *primitivo, irracional ou ilógico*. Na mesma seara, McGuire afirma que “o que tem sido chamado de ‘religião popular’ é um bom exemplo de como algumas partes importantes da vida religiosa das pessoas permanecem invisíveis” (McGuire, 2008, p. 45, tradução nossa)<sup>66</sup>. A proposta da Religião Viva é restituir o termo de legitimidade a todas as práticas e narrativas religiosas, de todas as pessoas.

Por fim, a abordagem Religião Viva começa seu trabalho pelas pessoas. Ammerman afirma que a abordagem surge de uma interrogação: “mas o que as pessoas comuns estavam realmente fazendo?” (Ammerman, 2021, p. 5, tradução nossa)<sup>67</sup>. Assumir a primazia das pessoas, como seu pressuposto incontornável, possibilitou à abordagem Religião Viva uma atenção disciplinada da constituição irremediavelmente humana da religião e da ciência. Por parte das análises, o rosto humano implicava um discurso que não tivesse como objetivo traçar leis estáveis. Para Orsi “as palavras-chave aqui são tensão, hibridez, ambivalência, ironia; o compromisso metodológico central é evitar conclusões que imponham univocidade a práticas multifacetadas” (Orsi, 1997, p. 11, tradução nossa)<sup>68</sup>. Com a ênfase na pessoa, a particularidade passa a ser o critério orientador central. A diversidade humana implica um reposicionamento científico. Os termos utilizados para descrever a vivência religiosa devem atender à pluralidade dessas manifestações. Sendo assim, “exige-se um novo vocabulário para discutir tais fenômenos, uma linguagem tão híbrida e tensa quanto as realidades que procura descrever” (Orsi, 1997, p. 11, tradução nossa)<sup>69</sup>. Começar pelas pessoas também interpela os modos pelos quais pesquisadores/as exercem seu ofício. Orsi afirma que as pesquisas que se orientam pela abordagem Religião Viva devem envolver “[...] compaixão

<sup>65</sup> [...] served to seal off certain expressions of religious life from an unspecified but obviously normative “religion” (without the qualifier popular).

<sup>66</sup> What has been called “popular religion” is a good example of how some important parts of people’s religious lives remain invisible.

<sup>67</sup> But what were ordinary people actually doing?

<sup>68</sup> The key words here are tensile, hybridity, ambivalence, irony; the central methodological commitment is to avoid conclusions that impose univocality on practices that are multifarious.

<sup>69</sup> A new vocabulary is demanded to discuss such phenomena, a language as hybrid and tensile as the realities it seeks to describe.

e empatia” (Orsi, 1997, p. 17, tradução nossa)<sup>70</sup>. Sendo assim, a “religião vivida refere-se não apenas à religião vivida por outros, mas também à vida vivida por aqueles que abordam a experiência cotidiana dos outros para aprender sobre cultura e história; [...] à conjuntura de dois mundos vividos no estudo da religião” (Orsi, 1997, p. 18, tradução nossa)<sup>71</sup>. Não se trata de abandonar a honestidade acadêmica e produzir um discurso normativo, mas compreender que, ao assumir a humanidade dos outros, redescobrimos também a nossa.

Religião Vivida, compreendida como debate teórico-metodológico, implica uma revisão das ferramentas conceituais utilizadas na análise da religião. Para mais, indica a necessidade de um reposicionamento político do fazer científico. Por esse viés, a abordagem estabelece um diálogo com as teorias decoloniais. A terceira seção apresenta ferramentas conceituais úteis para abordar às práticas religiosas no cotidiano das pessoas comuns.

### **2.3 Religião Vivida e a proposição de novos enfoques**

O segundo eixo da abordagem Religião Vivida diz respeito à sua capacidade de evidenciar atributos específicos diante da pluralidade de faces das experiências religiosas. A pergunta que orienta esta seção é a seguinte: quais ferramentas conceituais são úteis para a análise da prática religiosa de pessoas comuns? Serão abordadas sete dimensões conforme é apresentado por Ammerman (2021), a saber, corporeidade, materialidade, emoção, estética, narrativa, moralidade e espiritualidade. Essa proposição é resultado de uma pesquisa da autora, que objetivava reconhecer quais temas eram recorrentes nas pesquisas que se orientavam pela Religião Vivida. Outras pesquisas já haviam apresentado outros balanços. Penny Edgell (2012), que indicou a emoção, a prática incorporada e as narrativas; Robert Wuthnow (2020), que assinala para a emoção e a incorporação; Mary Jo Neitz (2011), que acrescentou a espiritualidade, a materialidade, a localidade, a corporeidade.

Considera-se, de início, a materialidade. No cotidiano, as pessoas se valem de objetos e espaços que os aproximam de suas crenças. A materialidade se torna um componente fundamental da prática, uma vez que materializa a experiência religiosa. Segundo Ammerman, “lugares e coisas são uma dimensão crítica da religião vivida, maneiras pelas quais as pessoas literalmente tocam a transcendência” (Ammerman, 2016, p. 91, tradução

---

<sup>70</sup> [...] *compassion, and empathy.*

<sup>71</sup> *Lived religion refers not only to religion as lived by others but also to life as lived by those who approach others' everyday experience to learn about culture and history; it refers, in other words, to the conjuncture of two lived worlds in the study of religion.*

nossa)<sup>72</sup>. A materialidade também contribui para a construção da identidade religiosa. Ammerman ressalta que “quando prestamos atenção à materialidade da prática religiosa, então, vemos como ela ajuda a criar as identidades daqueles que habitam determinados espaços e usam objetos sagrados” (Ammerman, 2021, p. 116, tradução nossa)<sup>73</sup>. Em síntese, a religião do cotidiano se vale da materialidade, a fim de traduzir e possibilitar a prática e a experiência religiosa. Além disso, esta relação configura a identidade religiosa das pessoas ao transpor, para o sensível, aquilo que é vivido no âmbito espiritual. O segundo aspecto indicado pela autora é a corporeidade. No âmbito da Religião Vívida, não há uma oposição entre operações mentais e vivências corporais. Reconhece-se que é através do corpo que toda prática social se torna viável. Nesse sentido, “a prática religiosa é corporificada assim como todas as práticas sociais são corporificadas. Agimos com e através de nossos corpos” (Ammerman, 2021, p. 76, tradução nossa)<sup>74</sup>. McGuire acompanha Ammerman ao afirmar que “os corpos humanos são importantes porque essas práticas – mesmo as interiores, como a contemplação – envolvem os corpos das pessoas, bem como suas mentes e espíritos” (McGuire, 2007, p. 187, tradução nossa)<sup>75</sup>. É o corpo que intermedia a relação entre o espiritual e a prática cotidiana. É no corpo, como argumenta McGuire, que os “[...] significados e compreensões espirituais são incorporados e realizados através do corpo (por exemplo, sentidos corporais, posturas, gestos e movimentos)” (McGuire, 2007, p. 188, tradução nossa)<sup>76</sup>. Ammerman e McGuire dão diversos exemplos que indicam a centralidade do corpo nas práticas religiosas. Ajoelhar-se, dar as mãos, olhar para um objeto sagrado (Ammerman, 2020); práticas alimentares (Ammerman, 2021); saúde do corpo, nascimento e morte (McGuire, 2007), são exemplos de como o corpo é central na prática religiosa vívida.

O terceiro aspecto é a emoção. Para a autora, as emoções estão presentes na prática religiosa cotidiana. As emoções permeiam e impulsionam memórias e vivências. Contudo, não se restringem somente ao individual. Para a autora, as emoções são aprendidas e compartilhadas socialmente. Ammerman destaca que “estudar a dimensão emocional da prática religiosa requer reconhecer que as emoções não são apenas uma questão da psique

<sup>72</sup> *Places and things are a critical dimension of lived religion, ways that people literally touch transcendence.*

<sup>73</sup> *When we pay attention to the materiality of religious practice, then, we see how it helps to create the identities of those who inhabit certain spaces and use sacred objects.*

<sup>74</sup> *Religious practice is embodied just as all social practices are embodied. We act with and through our bodies.*

<sup>75</sup> *Human bodies matter because those practices — even interior ones, such as contemplation — involve people’s bodies, as well as their minds and spirits.*

<sup>76</sup> *[...] which spiritual meanings and understandings are embedded in and accomplished through the body (e.g., bodily senses, postures, gestures, and movements).*

individual” (Ammerman, 2021, p. 123, tradução nossa)<sup>77</sup>. As emoções orientam a prática, uma vez que operam como um filtro onde “atração e repulsão” (Ammerman, 2021, p. 125, tradução nossa)<sup>78</sup> sustentam a adesão a uma prática religiosa. O quarto aspecto é a estética. De acordo com Ammerman, há na prática religiosa uma dimensão estética, que está associada aos sentidos humanos. Para a socióloga, “a atenção à estética é inerentemente uma atenção aos sentidos, é claro, e, como tal, está intimamente relacionada às formas corporificadas, emocionais e materiais da prática religiosa” (Ammerman, 2020, p. 25, tradução nossa)<sup>79</sup>. Não se trata de exclusivamente de uma dimensão artística ou filosófica. Sobre esse aspecto, adverte Ammerman: “a estética com a qual estamos preocupados, no entanto, não é o refinado conhecimento artístico da elite. Tampouco estamos falando de uma postura filosófica que busca definir as qualidades essenciais da arte e da beleza” (Ammerman, 2021, p. 141, tradução nossa)<sup>80</sup>. Para mais, a socióloga destaca que “[...] estamos procurando uma dimensão cotidiana da prática social, que englobe nossas tentativas compartilhadas de organizar o mundo material de maneiras que sejam satisfatórias, agradáveis e confortáveis” (Ammerman, 2021, p. 141, tradução nossa)<sup>81</sup>. Ou seja, a dimensão estética diz respeito à opção do ser humano de se relacionar com realidades que sejam agradáveis aos sentidos. Em termos práticos, afirma Ammerman “é uma dimensão sensorial da experiência que se preocupa com os sabores, visões, sons e cheiros da vida e como os percebemos como atraentes ou repulsivos, belos ou estranhos” (Ammerman, 2021, p. 141, tradução nossa)<sup>82</sup>.

O quinto aspecto é a narrativa. Aqui o interesse se volta para a forma como as pessoas criam narrativas para dar significado à suas práticas. Sendo assim, “toda vez que uma pessoa se empenha em avaliar uma situação, e em decidir como agir, ela está trabalhando com uma espécie de história estruturada em sua cabeça, mesmo que seja chamada a improvisar” (Ammerman, 2021, p. 177, tradução nossa)<sup>83</sup>. Toda prática religiosa é sustentada por uma narrativa que dá significado à ação. A narrativa da ação indica o pertencimento da pessoa,

<sup>77</sup> *Studying the emotional dimension of religious practice requires recognizing that emotions are not just a matter of the individual psyche.*

<sup>78</sup> [...] *attraction and repulsion.*

<sup>79</sup> *Attention to aesthetics is inherently about attention to the senses, of course, and as such it is closely related to the embodied, emotional, and material forms of religious practice.*

<sup>80</sup> *The aesthetics we are concerned with, however, are not the refined, high-art connoisseurship of the elite. Nor are we speaking of a philosophical stance that seeks to define essential qualities of art and beauty.*

<sup>81</sup> *Rather, we are looking for an everyday dimension of social practice, one that encompasses our shared attempts to arrange the material world in ways that are satisfying, pleasing, comfortable.*

<sup>82</sup> *It is a sensuous dimension of experience that is concerned with the flavors, sights, sounds, and smells of life and how we perceive them as either attractive or repulsive, beautiful or alien.*

<sup>83</sup> *Every time a person engages in assessing a situation and deciding how to act, they are working with a kind of structured story in their heads, even as they may be called on to improvise.*

uma vez que “[...] eles falam sobre crenças e, ao fazê-lo, estão dizendo algo sobre quem são e a que lugar pertencem” (Ammerman, 2021, p. 179, tradução nossa)<sup>84</sup>. A narrativa é construída individualmente e em diálogo com o imaginário social. A narrativa que sustenta uma prática é formulada em momentos em que uma pessoa cria um discurso sobre sua experiência e prática religiosa. Se ater à narrativa é compreender a dinâmica de ressignificação e atuação das pessoas na elaboração e adesão de suas práticas religiosas. A sexta dimensão proposta por Ammerman é o aspecto da espiritualidade. Para a autora, “é o espiritual – seja em sua forma direta ou institucionalizada – que torna a prática religiosa, mas todas as outras dimensões importam” (Ammerman, 2020, p. 33, tradução nossa).<sup>85</sup> Buscar pela espiritualidade não leva a pesquisa a uma realidade essencialista. Ammerman adverte sobre essa compreensão, como segue: “procurar essa dimensão espiritual em muitos tipos diferentes de práticas não significa que estamos procurando uma única experiência humana universal ou uma ‘essência’ mística que seja ontologicamente a mesma no cerne de toda prática religiosa” (Ammerman, 2021, p. 53, tradução nossa)<sup>86</sup>. Nesse sentido, o aspecto da espiritualidade tende, na perspectiva das pessoas, a especificar uma ação social como religiosa. A espiritualidade confere a uma ação cotidiana um significado que está para além da materialidade do mundo social. A sétima e última dimensão é a moralidade. Ammerman afirma que reconhecer a moralidade nas práticas religiosas é se atentar “[...] a dinâmica social que faz com que os pressupostos morais subjacentes pareçam sensatos para os participantes” (Ammerman, 2021, p. 162, tradução nossa)<sup>87</sup>. Ao se referir a essa dimensão, Ammerman adverte que esta moralidade “[...] não diz respeito (apenas) aos preceitos morais ensinados por grupos religiosos. Interessa-nos compreender como as pessoas que observamos empregam as categorias morais, como a moral é vivida” (Ammerman, 2021, p. 161, tradução nossa)<sup>88</sup>. Os estudos de religião vivida, quando se debruçam sobre a moralidade se perguntam como as pessoas empregam sua liberdade para determinarem o que é bom ou ruim, por exemplo. Além do que é determinado pelas instituições, há também opiniões individuais que regem as escolhas. É pela moralidade que as pessoas avaliam se uma determinada prática se encaixa em seu cotidiano.

---

<sup>84</sup> [...] *they talk about beliefs, and in doing so, they are saying something about who they are and where they belong.*

<sup>85</sup> *It is the spiritual – either in its direct or institutionalized form – that makes the practice religious, but all the other dimensions matter.*

<sup>86</sup> *Looking for that spiritual dimension in many different kinds of practices does not mean that we are looking for a single universal human experience or a mystical “essence” that is ontologically the same at the core of all religious practice.*

<sup>87</sup> [...] *the social dynamics that make underlying moral assumptions seem sensible to the participants.*

<sup>88</sup> [...] *is also not (just) about the moral precepts taught by religious groups. We are interested in understanding how the people we are observing employ moral categories, how morality is lived.*

Religião Viva, enquanto proposição de novos enfoques, se dedica a apontar aspectos da religião que, por vezes, não foram contemplados nos estudos de religião. As dimensões se apresentam como ferramentas, que redirecionam o olhar dos/as pesquisadores/as. Ademais, os enfoques apresentados acima, remodelam o entendimento de religião, expandindo o horizonte teórico e destacando a complexidade da religião enquanto viva.

### **3 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A abordagem da Religião Viva opera, neste artigo, como um duplo movimento analítico: por um lado, promove um redirecionamento do olhar para as práticas religiosas de pessoas comuns em seus contextos cotidianos; por outro, propõe uma requalificação teórico-metodológica do estudo da religião, ao problematizar as categorias conceituais que historicamente organizaram o campo. A partir da revisão da produção associada ao horizonte das Ciências Sociais norte-americanas, foi possível identificar três marcadores recorrentes nas definições de Religião Viva — pessoas comuns, cotidiano e práticas — que respondem diretamente às questões formuladas na introdução ao delimitar quem são os sujeitos de interesse, onde a religião é observada e como ela se manifesta empiricamente.

Esses marcadores estruturam dois eixos complementares que caracterizam a abordagem. O primeiro, de natureza teórico-metodológica, evidencia que estudar religião viva implica repensar o próprio conceito de religião, por meio de sua historicização e da crítica às definições que a reduziram à crença, à institucionalidade ou à racionalidade abstrata. Nesse eixo, a Religião Viva contribui para desestabilizar dicotomias clássicas — como religião oficial e popular, sagrado e profano, crença e prática — e para evidenciar as relações de poder que moldam os processos de legitimação do que é reconhecido como religioso no espaço social e acadêmico. Ainda nesse plano, o diálogo com perspectivas pós-coloniais e decoloniais reforça a necessidade de reconhecer os limites epistêmicos das categorias universalizantes e de situar a produção do conhecimento religioso em contextos históricos, políticos e culturais específicos.

O segundo eixo refere-se à proposição de novos enfoques analíticos capazes de tornar visíveis dimensões da experiência religiosa frequentemente subestimadas nos estudos de religião. As sete dimensões sistematizadas por Ammerman — materialidade, corporeidade, emoções, estética, narrativa, espiritualidade e moralidade — funcionam como uma grade heurística que orienta a análise das práticas religiosas tal como são vividas no cotidiano. Ao privilegiar essas dimensões, a Religião Viva amplia o horizonte teórico do campo ao incorporar corpos, objetos, afetos, sentidos morais e narrativas situadas como elementos



constitutivos da ação religiosa, contribuindo para descrições mais densas e menos reducionistas dos fenômenos religiosos.

Cumprе destacar que este artigo se apresenta como uma revisão bibliográfica circunscrita às contribuições das Ciências Sociais norte-americanas para a consolidação da abordagem da Religião Vivida. Nesse sentido, uma de suas limitações reside no não aprofundamento das produções latino-americanas, que têm desenvolvido leituras próprias e contextualmente situadas sobre religiosidade vivida, práticas cotidianas e desinstitucionalização religiosa. Tal aprofundamento, contudo, não decorre de desconhecimento ou desvalorização dessas contribuições, mas de uma opção analítica deliberada, compatível com o caráter introdutório e preliminar do trabalho, e constitui uma agenda explícita para publicações futuras.

Por fim, considerando que abordagens teóricas são sempre filhas de seus contextos históricos e geográficos, o desafio que se coloca às pesquisas no Brasil consiste em confrontar criticamente as formulações aqui sistematizadas com as configurações do campo religioso nacional. Isso implica evitar tanto a importação acrítica de categorias quanto sua rejeição sumária, examinando de que modo os marcadores e eixos da Religião Vivida podem ser mobilizados para compreender práticas religiosas situadas, moralidades cotidianas e formas plurais de relação com o sagrado. Nessa perspectiva, a Religião Vivida se afirma menos como um modelo fechado e mais como uma orientação analítica aberta, capaz de articular teoria e empiria, preservando a complexidade, a ambivalência e a historicidade das experiências religiosas tal como são vividas.

## REFERÊNCIAS

ADAM, Júlio César. Religião vivida e teologia prática: possibilidades de relacionamento no contexto brasileiro. *Perspectiva Teológica*, v. 51, n. 2, p. 311-..., 2019. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4133>. Acesso em: 20 jan. 2025.

AMEIGEIRAS, Aldo. **Religiosidad popular**. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento/Biblioteca Nacional, 2008.

ASAD, Talal. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

AMMERMAN, Nancy Tatom. *Studying Lived Religion: Contexts and Practices*. New York: New York University, 2021.

- AMMERMAN, Nancy Tatom. *Everyday Religion: observing modern religious lives*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- AMMERMAN, Nancy Tatom. Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers. **Nordic Journal of Religion and Society** v. 29, n. 2, p. 83–99, 2016. Disponível em: <https://hdl.handle.net/2144/19161>. Acesso em: 15 maio 2024.
- AMMERMAN, Nancy Tatom. **Sacred stories, spiritual tribes**: Finding religion in everyday life. New York: Oxford University Press, 2014.
- AMMERMAN, Nancy Tatom. Rethinking Religion: Toward a Practice Approach. **American Journal of Sociology**. v. 126, n.1, p. 6–51, 2020. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/709779>. Acesso em: 15 maio 2024.
- AMMERMAN, Nancy Tatom. Golden Rule Christianity: Lived Religion in the American Mainstream. In: HALL, David (Org.). **Lived Religion in America**. Princeton: Princeton University Press, p. 196-216, 1997.
- HERVIEU-LEGER, Danielle. "What Scripture Tells Me": Spontaneity and Regulation within the Catholic Charismatic Renewal. In: HALL, David (Org.). **Lived Religion in America**. Princeton: Princeton University Press, p. 22-40, 1997.
- DA COSTA, Néstor. Creencia e increencia desde las vivencias cotidianas. Una mirada desde Uruguay. **Estudos de Religião**, n. 31, v. 3, p. 33-53, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p33-53>. Acesso em: 15 maio 2024.
- DE LA TORRE, René. La religiosidad popular como «entre-medio» entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. **Civitas**, v. 12, n. 3, p. 506-521, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/3nFG7P5bM3rGM3ZVNrn4Qzw/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 maio 2024.
- DESSING, Nathal, et al. **Everyday Lived Islam in Europe**. Farnham: Ashgate, 2013.
- EDGEELL, Penny. A cultural sociology of religion: new directions. **Annual Review of Sociology**, v. 38, p. 247–265, 2012. Disponível em: <https://www.annualreviews.org/doi/10.1146/annurev-soc-071811-145424>. Acesso em: 15 maio 2024.
- RABBIA, H. Hugo, et al. **La religión como experiencia cotidiana**: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial; Córdoba, Argentina: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba; Montevideo: Universidad Católica del Uruguay, 2019.
- HALL, David (Org.). **Lived Religion in America**. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- HALL, David D. **Worlds of wonder, days of judgment**: Popular religious Belief in early New England. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- HUET, Nahayeilli Juárez; et al. **Religiosidad bisagra**: articulaciones de la religiosidad vivida con la dimensión colectiva en México. *Revista de Estudios Sociales*, n. 82 p. 119-136, 2022. Disponível em: <https://journals.openedition.org/revestudsoc/53454>. Acesso em: 15 maio 2024.
- HUGHES, Jennifer Scheper. **Biography of a Mexican Crucifix**: Lived Religion and Local Faith from the Conquest to the Present. New York: Oxford University Press, 2010.

- LE BRAS, Gabriel. **Études de sociologie religieuse**. Paris: Press Universitaires, 1955.
- McGUIRE, Meredith. Embodied practices: Negotiation and Resistance. In: AMMERMAN, Nancy Tatom. *Everyday Religion: observing modern religious lives*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- McGuire, Meredith. **Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life**. New York: Oxford University Press, 2008.
- MCCUTCHEON, Russel. *Manufacturing religion. The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. New York: Oxford University Press, 1997.
- MORELLO, Gustavo. **Una modernidad encantada: religión y modernidad en Latinoamérica**. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2020.
- NEITZ, Mary Jo. Lived Religion: Signposts of Where We Have Been and Where We Can Go from Here. In: GIORDAN, Giuseppe; SWATOS JR, William. **Religion, Spirituality and Everyday Practice**. New York: Springer, p. 45–55, 2011.
- ORSI, Robert. Everyday miracles: the study of lived religion. In: HALL, David D. *Lived Religion in America*. Princeton: Princeton University Press, p. 3-22, 1997.
- ORSI, Robert. Everyday Religion and the Contemporary World: The Un-Modern, or What Was Supposed to Have Disappeared but Did Not. In: SCHIELKE, Samuli; DEBEVEC, Liza. **Ordinary lives and grand schemes: An Antropology of everyday religion**. New York: Berghahn Books, p. 146-161, 2012.
- ORSI, Robert. **The Madonna of 115TH Street: faith and community in Italian Harlem, 1880-1950**. New Haven: Yale University Press, 2002.
- ORSI, Robert. Is the study of lived religion irrelevant to the world we live in? **Journal of the Scientific Study of Religion**, n. 42, v. 1, p. 169-174, 2003. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1468-5906.t01-1-00170>. Acesso em: 15 maio 2024.
- PEREIRA ARENA, Valentina. A Latin American view of lived religion proposal. **Social Compass**, v. 71, n. 4, p. 674–692, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/00377686241290699>. Acesso em: 20 jan. 2025.
- PETERS, Gabriel. A virada praxiológica. **Revista crítica de Ciências Sociais**, n. 123, p. 167-188, 2020. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/11308>. Acesso em: 15 maio 2024.
- PRIMIANO, Leonard Norman. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. **Western Folklore**, n. 54, v. 1, p. 37–56, 1995. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1499910>. Acesso em: 15 maio 2024.
- ROMERO, Catalina; LECAROS, Veronique. Quiénes son los ‘sin religión’ en Lima. **Estudos de religião**, v. 31, n. 3, p. 111-130, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p111-130>. Acesso em: 15 maio 2024.
- TWEED, Thomas. After the Quotidian Turn: Interpretive Categories and Scholarly Trajectories in the Study of Religion since the 1960. **The Journal of Religion**, v. 95, n. 3, p. 361-385, 2015. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/681112>. Acesso em: 15 maio 2024.
- WUTHNOW, Robert. **What Happens When We Practice Religion? Textures of Devotion in Everyday Life**. Princeton: Princeton University Press, 2020.

**Apoio:** Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

**Contribuição na coautoria:** Concepção e planejamento do estudo: LESC. Coleta, análise e interpretação dos dados: LESC. Elaboração ou revisão do manuscrito: LESC, FS. Aprovação da versão final: LESC, FS. Responsabilidade pública pelo conteúdo do artigo: LESC.

**Conflito de interesses:** Os autores declaram não haver conflito de interesses.

**Recebido em:** 31-05-2024.

**Aprovado em:** 07-07-2025.

**Editor de seção:** Flávio Senra.