



RELIGIÃO VIVIDA:
espiritualidade, cotidiano e saúde

LIVED RELIGION:
spirituality, daily life, and health

RELIGIÓN VIVIDA:
espiritualidad, cotidianidad y salud

Carolina Teles Lemos*

Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião
Goiânia, GO, Brasil
E-mail: cetelemos@uol.com.br
ORCID: [0000-0003-0095-363X](https://orcid.org/0000-0003-0095-363X)

RESUMO

A cultura atual está passando por significativas mudanças, tendo como uma de suas características o enfraquecimento do peso dado às instituições tradicionais em favor da individualidade, da autonomia do sujeito e da diversidade de possibilidades de opções de consumo de diversos gêneros. A dimensão religiosa da cultura acompanha essas mudanças, deslocando-se do espaço das grandes e tradicionais instituições religiosas, em direção a formas de religião vivida e de formas de espiritualidade mais próximas das necessidades do cotidiano da vida. Considerando a realidade acima, este artigo visa apresentar uma análise sobre como se dá uma aproximação conceitual entre espiritualidade, religiosidade ou religiões populares e religião vivida, bem como considerar como essa forma de religião interage com as demandas da vida cotidiana, mais particularmente da saúde, em detrimento das crenças e práticas no âmbito das instituições tradicionais. Realizamos revisão integrativa de literatura para a construção dos conceitos de religião vivida, religião popular e espiritualidade. Para a verificação da interação desses aspectos com a vida cotidiana e com a saúde, recorreremos a depoimentos de uma benzedeira obtidos em pesquisa realizada por nós na região central de Goiânia, no primeiro semestre de 2009 e já publicada. Tal procedimento nos permitiu perceber que questões relacionadas à vida cotidiana e à saúde sempre foram demandas colocadas à religião. No entanto, embora as grandes tradições religiosas tenham construído suas ofertas de conteúdos para respondê-las, são as formas de religião vivida, principalmente no âmbito do cotidiano, as que melhor estão encontrando respostas a essas demandas.

Palavras-chave: religiões populares; vida cotidiana; religião vivida.

ABSTRACT

Today's culture is undergoing significant changes, with one of its characteristics being the weakening of the weight given to traditional institutions in favor of individuality, the autonomy of

* Doutora e mestra em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Especialista em Psicologia Transpessoal pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás e em Pedagogia pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Umuarama.

the subject and the diversity of possibilities of consumption options of different genres. The religious dimension of culture accompanies these changes, moving from the space of large and traditional religious institutions, towards forms of lived religion and forms of spirituality closer to the needs of everyday life. Considering the above reality, this article aims to present an analysis of how a conceptual approximation between spirituality, religiosity or popular religions and lived religion occurs, as well as to consider how this form of religion interacts with the demands of daily life, more particularly health, to the detriment of beliefs and practices within the scope of traditional institutions. We conducted an integrative literature review for the construction of the concepts of lived religion, popular religion and spirituality. To verify the interaction of these aspects with daily life and health, we used the testimonies of a healer obtained in a research carried out by us in the central region of Goiânia, in the first semester of 2009 and already published. This procedure allowed us to realize that issues related to daily life and health have always been demands placed on religion. However, although the great religious traditions have built their content offerings to respond to them, it is the forms of religion lived, especially in the context of everyday life, that are best finding answers to these demands.

Keywords: popular religions; everyday life; lived religion.

RESUMEN

La cultura actual está experimentando cambios significativos, siendo una de sus características el debilitamiento del peso otorgado a las instituciones tradicionales en favor de la individualidad, la autonomía del sujeto y la diversidad de posibilidades de opciones de consumo de diferentes géneros. La dimensión religiosa de la cultura acompaña estos cambios, pasando del espacio de las grandes instituciones religiosas tradicionales, hacia formas de religión vivida y formas de espiritualidad más cercanas a las necesidades de la vida cotidiana. Teniendo en cuenta la realidad anterior, este artículo tiene como objetivo presentar un análisis de cómo se produce una aproximación conceptual entre la espiritualidad, la religiosidad o las religiones populares y la religión vivida, así como considerar cómo esta forma de religión interactúa con las demandas de la vida cotidiana, más particularmente la salud, en detrimento de las creencias y prácticas dentro del ámbito de las instituciones tradicionales. Se realizó una revisión bibliográfica integradora para la construcción de los conceptos de religión vivida, religiosidad popular y espiritualidad. Para verificar la interacción de estos aspectos con la vida cotidiana y la salud, utilizamos los testimonios de un curandero obtenidos en una investigación realizada por nosotros en la región central de Goiânia, en el primer semestre de 2009 y ya publicada. Este procedimiento nos permitió darnos cuenta de que las cuestiones relacionadas con la vida cotidiana y la salud siempre han sido exigencias de la religión. Sin embargo, aunque las grandes tradiciones religiosas han construido sus ofertas de contenido para responder a ellas, son las formas de religión vividas, especialmente en el contexto de la vida cotidiana, las que mejor están encontrando respuestas a estas demandas.

Palabras clave: religiones populares; vida cotidiana; religión vivida.

1 INTRODUÇÃO

As profundas mudanças na visão de mundo e de realidade, a presença da diversidade cultural, a globalização e, ao mesmo tempo, a individualização das compreensões da vida trouxeram consigo alterações dos lugares e dos modelos tradicionais e institucionais da religião. Essas mudanças colocaram importantes questões à própria religião. Uma das grandes alterações é o deslocamento da religião para fora daquilo que a definia até então como religião. Vários pesquisadores ocupam-se na compreensão das principais características que resultam desse deslocamento da religião de seu lugar tradicional e

passam a nominá-la como religião vivida. Na América Latina, o tratamento dessa forma de religião não é novo, mas vinha sendo nominada como religiosidade ou religiões populares (Ameigeiras, 1994; Ameigeiras, Seibold, 1998). Independentemente de como se nomina essa forma de religião, há um elemento importante que a caracteriza. Trata-se de sua ocupação com as questões relacionadas com a vida cotidiana, dentre elas as demandas da área da saúde.

Neste artigo, tendo como metodologia uma revisão integrativa de literatura (Souza *et al.*, 2010, p. 102-106), buscamos apresentar uma análise sobre como se dá uma aproximação conceitual entre religião vivida, espiritualidade e religião popular, bem como considerar como essa forma de religião interage com as demandas da vida cotidiana, mais particularmente da saúde, em detrimento das crenças e práticas no âmbito das instituições tradicionais. Elegemos o método da revisão integrativa, por possibilitar a combinação de dados da literatura teórica e empírica, além de incorporar um vasto leque de propósitos, como: definição de conceitos, revisão de teorias e evidências, e análise de problemas metodológicos de um tópico particular. Este método requer a formulação de um problema, a pesquisa de literatura, a avaliação crítica de um conjunto de dados, a análise de dados e a apresentação dos resultados. Deste modo, permite reunir e sintetizar resultados de pesquisas sobre um tema delimitado ou questão, de forma sistemática e ordenada, contribuindo para o aprofundamento do conhecimento do tema investigado (Whittemore & Knafl, 2005; Galvão *et al.*, 2004). Permite a inclusão de estudos de diferentes abordagens metodológicas, transversais, longitudinais, qualitativos, de reflexão e revisões narrativas (Souza *et al.*, 2010). Apresentamos, portanto, o resultado da análise sobre aproximações conceituais entre os termos religião vivida, religiões ou religiosidade popular e espiritualidade, bem como a ênfase dada por essa forma de religião às questões relacionadas com a vida cotidiana, em especial, com as demandas da área da saúde.

2 ESPIRITUALIDADE, RELIGIÃO POPULAR E RELIGIÃO VIVIDA: APROXIMAÇÕES CONCEITUAIS

Buscando definir religião enquanto categoria analítica, Steil e Toniol (2013) afirmam que ela “está presente na produção das Ciências Sociais desde seu início, constituindo-se como um de seus temas clássicos que atravessa toda sua história” (Steil, Toniol, 2013, p. 1). No entanto, para os autores, há em curso diversas problematizações em relação a esse conceito, “produzidas por cientistas sociais e questionamentos dos próprios religiosos sobre

a classificação de suas práticas”. Porém, tal problematização “parece ter surgido antes no campo empírico que no próprio contexto de reflexão dos cientistas sociais interessados no assunto” (Steil, Toniol, 2013, p. 3). Alguns religiosos têm recusado a categoria religião para caracterizar suas vivências religiosas e suas instituições porque percebem temporalidades diversas entre o vivido e o conceito, preferindo expressar-se com outras categorias, como a de espiritualidade, filosofia de vida e experiência.

Como parte dessa discussão, Asad (2010) afirma que, para os antropólogos do século XX, a religião é “um espaço distintivo da prática e da crença humanas que não pode ser reduzido a nenhum outro” (p. 263). Para o autor, “não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos, mas porque esta definição é ela mesma o produto histórico de processos discursivos” (p. 264).

Em que pesem as considerações acima, por necessidades metodológicas, apresentamos as aproximações entre os conceitos de religiosidade ou religião popular, de espiritualidade e de religião vivida, uma vez que essa trilogia conceitual tem sido acionada para lançar luz às formas como a religião compõe a vida cotidiana.

Partindo do pensamento de Simmel (2009), religiosidade é uma função caracteristicamente humana que só pode se completar na interioridade mais íntima do indivíduo. Religiosidade é, portanto, aquele fenômeno religioso que habita as profundezas da alma e que ainda não pode ser chamado de religião, aquele fundo profundo que pulsa na alma da pessoa religiosa, um não-lugar insondável onde podemos encontrar a religião enquanto ela “ainda não é religião”. Para o autor, nem todos os seres humanos funcionam religiosamente. São apenas os seres humanos “verdadeiramente religiosos” (Simmel, 2009, p. 17) que trazem em seu íntimo esse elemento humano mais profundo que é a religiosidade. A religiosidade se constitui no ser fundamental da alma religiosa “assim como o caráter intrínseco de um artista se manifesta na correlação entre o impulso criador e a execução objetiva da obra de arte” (Simmel, 2009, p. 12). Há uma escala descendente de indivíduos dotados de valor religioso diferenciado: os “verdadeiramente religiosos” (Simmel, 2009, p. 17, 19), ou as pessoas “especificamente religiosas” (p. 16) para as quais a religião “é a própria vida”; a “religiosidade da pessoa média” (p. 19), camada estatisticamente extensa na qual estão as “pessoas com religiosidade fraca” (p. 16), que são “a grande maioria dos crentes” – “a massa” (p. 19); os de “religiosidade nula” (p. 16), ou seja, pessoas que não são religiosas de jeito nenhum.

Religião, seguindo as trilhas de Simmel (2009), é aqui entendida como uma categoria

fundadora e formadora da experiência humana que resulta de uma “função humana subjetiva”: a “religiosidade” (Simmel, 2009, p. 96). Para o autor, a religião não cria a religiosidade, é a religiosidade que engendra a religião. Ela antecede a religião e por isso não pode ser chamada de religião. Transcende a religião e a fundamenta, mas nem por isso pode ser reduzida a mera infraestrutura subjetiva da religião objetiva. Para Oliveira e Junges (2012), trata-se da capacidade de vivenciar a experiência religiosa acarretando outra capacidade, que é a de produzir ou mobilizar energia interior modificadora de atitudes e comportamentos.

No caso da espiritualidade, trata-se de uma dimensão que está diretamente relacionada com a forma como o humano doa sentido à realidade. Ela “não implica nenhuma ligação com uma realidade superior” (Giovanetti, 2005, p. 136), mas está diretamente relacionada com a capacidade do ser humano de se autotranscender, de enfrentar o sofrimento e a dor, criar valores e encontrar significado e sentido para as diversas situações da existência (Frankl, 1991, p. 18). Para Guzzo e Mathieu (1957, p. 893), a compreensão da espiritualidade passa necessariamente por um conceito básico que lhe dá suporte, o Espírito, um termo de origem latina que significa basicamente sopro, ou respiro. Corresponde ao termo grego “pneuma”. Em latim, os termos *espírito* e *alma* derivam da palavra sânscrita *atman*, para significar o respiro. Segundo Schaffler (1995, p. 373 *apud* Anjos, 2008, p. 20), “originariamente, todos esses conceitos estão compreendidos no termo *nefesh* (hebraico), *psyché* (grego), *anima* (latim), para significar todo ser que respira”.

Mas, segundo Anjos (2008), os significados deste termo se tornam bem mais complexos através da história, tomando outros sentidos mais precisos e mais elaborados, como ocorre com a aproximação de pneuma ao termo bíblico *ruah*, que enfatiza mais o sopro criativo pelo qual os seres se animam e se movimentam, ganhando vida (Anjos, 2008). Para o autor, “espiritualidade é o conjunto de referenciais e práticas com que se cultivam os valores do espírito. Esse conceito expressa notadamente a ação do ser espiritual, enquanto desenvolve essa sua característica ontológica” (Anjos, 2008, p. 23). E “as espiritualidades acompanham as religiões, enquanto oferecem um horizonte de sentidos e significados mais abrangentes em vista da interpretação e compreensão das realidades e particularmente da vida humana” (Anjos, 2008, p. 24). Ao compreender a espiritualidade como o cultivo da dinâmica, ou “a própria dinâmica que impulsiona o ser humano consciente em seus conhecimentos e escolhas vitais” (Anjos, 2008, p. 24), o autor destaca que “esta conceituação nasce de uma ênfase ao espírito vivificante, pelo qual os seres não apenas têm vida, mas têm também vitalidade criativa. A espiritualidade é uma condição humana da qual não se

escapa” (p. 25).

Dialogando com as concepções de religiosidade propostas por Simmel e espiritualidade descrita por Anjos, colocamos nossa concepção de religiosidade e de espiritualidade. Entendemos religiosidade como a capacidade de vivenciar a experiência religiosa acarretando outra capacidade que é a de produzir ou mobilizar energia interior modificadora de atitudes e comportamentos (Oliveira, 2017; Simmel, 2009) e espiritualidade como uma dimensão que está diretamente relacionada com a forma como o humano doa sentido à realidade. Ela “não implica nenhuma ligação com uma realidade superior” (Giovanetti, 2005, p. 136), mas está diretamente relacionada com a capacidade do ser humano de se autotranscender, de enfrentar o sofrimento e a dor, criar valores e encontrar significado e sentido para as diversas situações da existência (Frankl, 1991, p. 18).

Em nosso modo de ver, esse conceito de espiritualidade não se confunde com o de religião popular ou de religião vivida, mas se apresenta como base que os antecede, como pano de fundo, no qual esses conceitos se ancoram, qual seja, na relação entre vida cotidiana e a busca/oferta de sentidos às diferentes experiências desse âmbito da vida.

Portanto, juntamente com Hallet (2002), pensamos que a religião popular é a “religiosidade vivida pelas multidões, sem preocupação com vozes dogmáticas” (Hallet, 2002, p. 10). Trouxemos esse aspecto para dizer que existe um conjunto de práticas que ocorrem no âmbito da vida cotidiana e evidenciam autonomia em relação às instituições religiosas tradicionais. Esse conjunto de crenças e práticas religiosas tem recebido várias denominações, como religiosidade ou religiões populares e, mais atualmente, tem sido chamada de espiritualidade e religião vivida.

Visando contribuir com a compreensão dessas formas religiosas, Parker (1996) faz uma opção pelo termo “religião popular”, considerando-o como mais adequado para tratar cientificamente do fenômeno religioso popular na América Latina. Para este autor, trata-se da “manifestação da mentalidade coletiva sujeita às influências de um processo de modernização capitalista e de suas manifestações na urbanização, na industrialização, na escolarização e nas mudanças nas estruturas produtivas e culturais” (Parker, 1996, p. 42, 49). A religião popular se caracteriza precisamente por ser um “momento de manifestação do campo religioso que é distinto do oficial-institucional, mas que se relaciona de forma dialética com este” (Parker, 1996, p. 42, 49).

Ao explicitar, de forma mais delongada, sua compreensão de religião popular, Parker (1996) afirma que o fenômeno religioso aparece no campo de significações e linguagens de uma coletividade quando esta se vê frente a frente com o problema do limite, ou seja, quando

a população se defronta com a grande contradição vital: garantir a reprodução da vida nesta terra e além dela. Este limite vivido pelos atores como incerteza coletiva requer o estabelecimento de um nexos social de ordem simbólico-ritual, um cosmo sagrado que possibilite a geração de representações coletivas que ofereçam um sentido coletivo aos atores ou à sociedade. Este sentido deverá inscrever o esforço da produção e da reprodução sociais num referencial transcendente “seja para rememorar uma origem fundante, para conservar e legitimar a ordem presente, ou para transformar o presente em função de um futuro qualitativamente distinto” (Parker, 1996, p. 50-51).

Segundo Parker (1996), a religião, como produtora de sentido, é um componente primordial do campo simbólico-cultural de um grupo ou sociedade que, do ponto de vista de suas significações, remete, de uma forma explícita, a uma realidade extraordinária e metassocial: o sagrado, o transcendente, o numinoso. Esta realidade metassocial pode ser personalizada (deuses) ou não (entidades supranaturais não antropomórficas). Com elas os atores podem manter diferentes tipos de intercâmbios mediados por conhecimentos e representações, rituais, normas éticas e organizações. Estes meios simbólicos de intercâmbios criam um sentido que é instituidor e regulador de condutas. Neste caso, as religiões populares são manifestações coletivas que exprimem a seu modo, em forma particular e espontânea, as necessidades, as angústias, as esperanças e os anseios que não encontram resposta adequada na religião oficial ou nas expressões religiosas das elites e das classes dominantes.

No caso das religiões populares, no Brasil, são precursores desses estudos autores como Suess (1979), Rolim (1978), Paleari (1990), Mendonça (1986), Meihy (1978), Brandão (1987, 1992), dentre outros. Para Meihy (1978), religiosidade popular é a prática da religião em seus aspectos formais, enquanto para Rolim (1978, p. 17), religiosidade popular consiste em relacionamentos com algo situado fora da vida cotidiana, ou seja, com o sagrado. Para ele as pessoas se voltam e com ele se comunicam através de suas crenças e práticas. ... Espírito Santo, Jesus Cristo, santos, orixás, espíritos, almas ou outras entidades tornam-se pontos de referência destas crenças e práticas. Segundo Rolim, o acesso a estes atos religiosos é aberto a todos, dando à religiosidade uma margem de liberdade e espontaneidade, o que não coincide com a perspectiva apresentada por Meihy (1978), que a vê exatamente como a prática da religião em seus aspectos formais.

Apresentando um olhar mais crítico às instituições religiosas tradicionais, Suess (1979) define religião popular como a totalidade de convicções e práticas religiosas, formadas por diferentes grupos étnicos e sociais na confrontação das suas culturas típicas

com o cristianismo, como cultura dos povos dominantes. É uma tentativa de conservarem a sua identidade e existência como povo que sabe que na religião, na sua fé e nas suas celebrações rituais, podem afirmar a sua modalidade de ser homem e cristão. Este mesmo autor define religiosidade popular, sob a perspectiva de sua proveniência étnica e sua gênese religiosa, como “todos os costumes e vivências religiosas do povo, sejam eles de origem africana, indiana, protestante, católica, espírita ou pagã” (Suess, 1979, p. 28).

Em que pesem as diferenças de abordagens dos/as autores/as acima e o pensamento dos autores que hoje conceituam religião vivida, há vários pontos convergentes. Como afirma Schultz (2008), no caso da religião vivida, trata-se de entender que não há uma base única sobre a qual se constroem as religiões, mas sim um conjunto complexo e interligado de significações que a compõem. Para o autor, alguns elementos compõem a religião vivida no Brasil, como: a crença na presença de Deus em meio à vida, imbricado no mundo visível, do cotidiano das pessoas. Da mesma forma, o Diabo e o mal fazem parte do cenário cotidiano; além de Deus e do Diabo e sua presença na vida cotidiana, outras forças e entidades a compõem, como a crença em espíritos, a prática de sacrifícios, a comunicação com o mundo dos mortos, as formas de adoração e êxtase nos ritos cúlticos, as incorporações de entidades, as expectativas pela vida eterna, a teologia da prosperidade. Schultz (2008) destaca que nessa espécie de nebulosidade que compõe a religião vivida, tudo parece misturado, tudo tem mais de uma possibilidade: “o bem e o mal não são facilmente discerníveis; Deus e o mal são transcendentais e, ao mesmo tempo, imanentes; Deus está na Igreja, mas também está no terreiro; a fé é confessada em alta voz, mas vive de significações subterrâneas, não reveladas” (Schultz, 2008, p. 35).

Destacamos que esses elementos apresentados por Schultz (2008) coincidem em grande medida com aqueles que têm sido apresentados como características das religiões populares. Ammerman (2007) nomeia esse modo de ser religioso como religião cotidiana, e McGuire (2008) a chama de religião vivida. Para Streib, Dinter e Söderblom (2008), trata-se da maneira como as pessoas vivem, experimentam e expressam convicções e compreensões religiosas, em diversos âmbitos, como na própria religião, no cotidiano, no mundo do trabalho e dos negócios, no consumo, no lazer e no entretenimento, na busca por qualidade de vida e saúde, nas novas compreensões de espiritualidade. Para Failing e Heimbrock (1998) e Gräb (1995, 2000, 2002, 2006), no âmbito da própria religião, considerar a religião vivida exige que se olhe para além das formas religiosas no âmbito das Igrejas e dos ministérios, e que se considere sua presença também na cultura e na sociedade, de modo geral. O foco está na maneira como o indivíduo vive sua religiosidade e

espiritualidade dentro e fora do âmbito institucional e tradicional das Igrejas ou outras tradições religiosas, relacionando ou não sua vivência a um sistema religioso. McGuire (2008) afirma que, ao se considerar a religião vivida, trata-se de concentrar o olhar nos indivíduos, nas experiências que eles consideram mais importantes e nas práticas concretas que compõem sua experiência e expressão religiosas pessoais, como um amálgama sempre mutante, multifacetado, muitas vezes confuso ou contraditório, de crenças e práticas que não são necessariamente consideradas importantes pelas instituições religiosas. E, conforme Gräb (2000, p. 13), a “religião vivida é uma forma de perceber a religião na sua vivência prática, cotidiana, cultural, de forma dinâmica e contextual, abastecendo as pessoas de um sentido para viver”.

Gustavo Morello (2017) argumenta que a abordagem da *religião vivida* enfatiza a agência dos atores, uma vez que analisa o processo de sacralização em que os atores encenam rituais e símbolos, ou como pessoas específicas em determinados lugares e tempos usam os idiomas religiosos específicos, disponíveis em sua cultura para expressar sua relação com o transcendente. A exploração da religiosidade vivida dos latino-americanos nos mostra como o sujeito (com seu corpo, suas emoções, sua razão) está envolvido na busca religiosa. De fato, as práticas de religiosidade vivida colocam o desafio de analisar a religião a partir da perspectiva e do imaginário dos sujeitos, o que não implica ignorar o papel das instituições religiosas (Ameigeiras, 2008; Morello, 2017).

A abordagem da religião vivida amplia a ideia de lugares e tempos sagrados. Essa abordagem nos permite explorar uma gama mais ampla de espaços e momentos considerados sagrados e abre a possibilidade não apenas de lugares tradicionalmente considerados “adequados” (McGuire, 2008), mas também daqueles que não foram suficientemente estudados, como casas, ruas, espaços de trabalho ou trânsito (Giménez Béliveau, 2021).

Embora haja algumas diferenças entre os conceitos de religião popular e religião vivida, há elementos correlatos a ambos: a base em uma concepção primordial de espiritualidade, que as antecede, e a busca de responder às demandas de sentidos às questões relacionadas à vida cotidiana.

3 RELIGIÃO VIVIDA E VIDA COTIDIANA

De nosso ponto de vista, bem como para vários outros autores, como Nancy Ammerman (2014), existe uma estreita relação entre religião vivida e vida cotidiana. É

possível perceber essa relação quando se lança um olhar sobre as inúmeras formas de assumir as crenças e os diversos imaginários “desde baixo” e se distancia dos olhares exclusivos da perspectiva dos líderes e especialistas religiosos legitimados pelas instituições (Ammerman, 2007). Para autores como Morello (2017), Ammerman (2014) e McGuire (2008), focalizar a análise na perspectiva da religião vivida permite compreender o papel das crenças religiosas e as práticas consequentes na vida dos indivíduos; significa dar importância àquela “mistura desordenada e multifacetada” de crenças expressas nas práticas cotidianas, nas quais as pessoas envolvem seus corpos e suas vivências. São práticas que se originam dentro de uma tradição religiosa, mas que o indivíduo adapta, modifica e mistura criativamente. A partir das considerações acima, podemos inferir que o espaço privilegiado onde a religião vivida pode ser observada está relacionado à cultura, ao cotidiano, à vida na sua espontaneidade, dinamicidade e necessidade. Por esse motivo, abaixo colocamos a importância de se considerar esse espaço privilegiado (a vida cotidiana) para se compreender a religião vivida.

Segundo Heller (1998), a vida cotidiana é “o conjunto de atividades que caracterizam a reprodução dos seres humanos em particular, os quais, por sua vez, criam a possibilidade da reprodução social” (Heller, 1998, p. 19). Ela é inerente à existência de todo e qualquer indivíduo. Nessa esfera do ser social, o indivíduo apropria-se da linguagem, dos objetos e instrumentos culturais, bem como dos usos e costumes de sua sociedade. Sem a apropriação dessas objetivações seria impossível a sua existência e convivência em qualquer sociedade humana, independentemente do nível de desenvolvimento dessa mesma sociedade, pois “quem vive em uma comunidade restrita, ainda seminatural, ou se apropria de sua vida cotidiana, que se lhe apresenta acabada desde seu nascimento, ou está destinado a morrer” (Heller, 1998, p. 23).

Essa compreensão da vida cotidiana nos ajuda a compreender as imbricações entre todos os aspectos que a compõem e a religião vivida. Esse aspecto nos parece de fundamental importância, uma vez que, como afirma Martins (1998, p. 1), “os grandes embates pela redenção do gênero humano de suas limitações e misérias estão sendo readaptados a esse novo território da vida e do viver”. Para o referido autor, a história bloqueada pelo capital e pelo poder fez da vida cotidiana o refúgio para o desencanto de um futuro improvável. A sociedade está sendo reinventada. É nesse âmbito que ganha uma nova relevância a mediação do conhecimento do dia a dia na construção das relações sociais.

Ter essa perspectiva em consideração nos parece importante, uma vez que, segundo Heller (1998), a cotidianidade consiste no espaço de satisfação das necessidades essenciais

do indivíduo histórico e social e, como afirma o próprio Martins (1998):

se a vida de todo o dia se tornou o refúgio dos céticos, tornou-se igualmente o ponto de referência das novas esperanças da sociedade. O novo herói da vida é o homem comum imerso no cotidiano. É que no pequeno mundo de todos os dias está também o tempo e o lugar da eficácia das vontades individuais, daquilo que faz a força da sociedade civil, dos movimentos sociais (Martins, 1998, p. 2).

Segundo Lefebvre (1958), o vivido é a fonte das contradições que invadem a cotidianidade de tempos em tempos, nos momentos de criação. Poderíamos acrescentar a essa afirmação do autor que a religião faz parte da vida cotidiana, em todas as suas dimensões. E como elemento integrante desta, com ela compartilha de todas as suas ambiguidades, contradições e desafios. Nesse sentido, a reprodução social, lembrou Lefebvre (1973), é reprodução ampliada de capital, mas é também reprodução ampliada de contradições sociais: não há reprodução de relações sociais sem uma certa produção de relações, não há repetição do velho sem uma certa criação do novo, mas não há produto sem obra, não há vida sem História. E Martins (1998) afirma que

é no fragmento de tempo do processo repetitivo produzido pelo desenvolvimento capitalista, o tempo da rotina, da repetição e do cotidiano, que as contradições fazem saltar fora o momento da criação e de anúncio da História, o tempo do possível. E que, justamente por se manifestar na própria vida cotidiana, parece impossível. Esse anúncio revela ao homem comum, na vida cotidiana, que é na prática que se instalam as condições de transformação do impossível em possível (Martins, 1998, p. 6).

Para Berger e Luckmann (1976, p. 35), “a vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente”. E Martins (1998) afirma que só quem tem necessidades radicais pode querer e fazer a transformação da vida. Essas necessidades ganham sentido na falta de sentido da vida cotidiana. Só pode desejar o impossível aquele para quem a vida cotidiana se tornou insuportável, justamente porque essa vida já não pode ser manipulada. Entendemos que é nesse movimento que a religião vivida se integra a todas as dimensões da vida cotidiana: na busca, na oferta e na construção de sentidos a todos os aspectos que compõem a vida cotidiana, inclusive e principalmente àqueles que se apresentam ao sujeito como mais desafiantes e sem sentido. Essa percepção dialoga com o pensamento de Heller (1998), para quem a religião, ainda que mediante conteúdos e intensidades diferentes em suas diversas formas, constitui um dos organizadores e

reguladores e, com frequência, um dos mais importantes, da vida cotidiana. Os pontos essenciais, naturais, da vida cotidiana: nascimento, maturidade, casamento, morte não faltaram em nenhuma religião ao longo da história. Ao contrário, foram sendo introduzidos neles, cada vez com mais intensidade, um conteúdo social, ideológico e ético.

Sobre a relação entre religião vivida e vida cotidiana, dialogamos com Parker (1996) que, referindo-se às religiões populares, afirma que o fenômeno religioso aparece no campo de significações e linguagens de uma coletividade quando esta se vê frente a frente com o problema do limite, ou seja, quando a população se defronta com a grande contradição vital: garantir a reprodução da vida nesta terra e além dela. Este limite vivido pelos atores como incerteza coletiva requer o estabelecimento de um nexos social de ordem simbólico-ritual, um cosmo sagrado que possibilite a geração de representações coletivas que ofereçam um sentido coletivo aos atores ou à sociedade. Este sentido deverá inscrever o esforço da produção e da reprodução sociais num referencial transcendente “seja para rememorar uma origem fundante, para conservar e legitimar a ordem presente, ou para transformar o presente em função de um futuro qualitativamente distinto” (Parker, 1996, p. 50).

Entendemos que no âmbito da vida cotidiana destaca-se um aspecto que a desafia permanentemente. Trata-se das questões relacionadas com a saúde e as necessidades de sentido, quando esta se vê ameaçada. Pensamos que é por esse motivo que a relação entre religião, saúde e vida cotidiana se apresenta como campo aberto às diferentes formas de religião vivida. Para exemplificar esse fenômeno, vamos apresentar o caso das práticas de benzedura, como uma forma de religião vivida que se ocupa com vários aspectos da vida cotidiana, dando ênfase à especificidade da saúde/doença.

4 RELIGIÃO VIVIDA E SAÚDE NA VIDA COTIDIANA: O CASO DAS BENZEDURAS

Qualquer observação, por mais empírica que seja, consegue imediatamente perceber que a busca da saúde e, em contrapartida, a fuga da doença são uma ocupação permanente da humanidade. Isso pode ser percebido observando as enormes filas em frente aos balcões dos precários sistemas de saúde pública. Mas se pode perceber também pela enorme procura de produtos e livros que indiquem fórmulas para manter um corpo saudável. Um olhar um pouco mais curioso pode observar também que a concepção de saúde está intimamente relacionada com uma concepção religiosa do corpo e da vida.

Segundo Terrin (1998), os termos saúde e salvação nasceram de um mesmo conceito

e partilharam por muito tempo a mesma sorte e um mesmo significado geral, o significado sânscrito de *svastha*, que significa bem-estar, plenitude. Afirma o referido autor que esse termo, mais tarde, assumiu a forma do nórdico *heill* e, mais recentemente, na língua anglo-saxônica, *heil*, *whole*, *hall*, que indicam integridade, plenitude.

Também, segundo Heiler (1984 *apud* Terrin, 1998), o termo *salus*, salvador, na língua latina foi capaz de incorporar, mesmo em épocas recentes, tanto o significado de *saúde* quanto o de *salvação*. Na língua hebraica, também o termo *shalom* significa paz, bem-estar, prosperidade e, na língua egípcia, *snb* também indica bem-estar físico, vida, saúde, integridade física e espiritual. Todos esses termos expressam a salvação como integridade da existência, como totalidade de situações positivas, não tocadas pelo mal, pela doença, pelo sofrimento, pela desordem.

Por outro lado, em relação à concepção de doença, segundo Van Der Leeuw (1960 *apud* Terrin, 1998), esta foi sendo compreendida inicialmente como uma nebulosa de negatividade que não podemos precisar e determinar adequadamente. Se a saúde e a salvação são correlatas, também a contrapartida do mal, dos demônios e da doença tem uma forma compacta orgânica e a doença confunde-se com os monstros originários e com os espíritos maus, com a possessão demoníaca e com o pecado.

A partir da concepção da doença relacionada com as forças do mal, “a doença passa a ser a primeira experiência pessoal do anticósmos, do caos e da desordem e os monstros são a manifestação mais evidente disso com sua configuração que se coloca a meio caminho entre o pessoal e o cósmico” (Terrin, 1998, p. 156).

São muitas as formas em que a relação entre saúde e religião vivida é evidenciada: procura por imposição das mãos em diferentes rituais de cura, exorcismos, benzeduras. A partir dessas constatações, procuramos buscar respostas às perguntas: por que as pessoas fazem essa relação entre saúde/doença e religião vivida? Ou melhor, o que realmente buscam na religião vivida, quando estão doentes? Que função desempenha a religião vivida no processo de saúde/doença/morte?

Buscamos responder essas questões a partir da seguinte hipótese: O ser humano é um ser carente de sentido para as realidades existenciais cotidianas e sociais. Luta permanentemente para assegurar sentidos já adquiridos e para construir sentidos àquilo que se lhe apresenta como caos sem significado. Dentro de sua concepção de uma vida com sentido, a saúde se apresenta como uma necessidade imprescindível, uma vez que o ser humano se compreende como um ser para a vida, e a doença aponta em direção à morte, portanto, em direção ao caos e ao sem sentido. No entanto, a doença e a morte se apresentam

como realidades inexoráveis. A forma encontrada por muitas culturas ao longo da história para fornecer sentido à doença e à morte foi colocá-las no contexto mais amplo da vida, ou seja, embora elas apontem para o caos e o sem sentido, também já trazem embutida em si a possibilidade de entrada em uma outra dimensão da vida (salvação, reencarnação...), dimensão essa própria às diferentes formas de religião vivida.

Considerando que a religião vivida é uma forma de perceber elementos, conteúdos e formas religiosas na esfera da vida cotidiana, sua profunda interação com o enfrentamento de doenças e com a busca de sentidos para as experiências de limites da vida se mostra de fundamental importância. Essa relação se mostra presente seja nas vivências cotidianas e pessoais, seja em momentos especiais de comemoração ou de crises, nas relações diversas, no lazer e entretenimento, ou seja, fora da alçada da instituição religiosa, fora do culto, fora da própria esfera sagrada e fora da religião institucional, mesmo que, por vezes, relacionada a ela, como forma de explicar a própria vida. É nesse contexto que se insere a benzedura.

Como se caracteriza essa forma de religião e por que a apresentamos como uma expressão de religião vivida? Entendemos que ela apresenta muitas das características da religião vivida apresentadas acima. Ou seja, no caso dessa expressão religiosa, um elemento importante é a prece proferida por ocasião do rito. O conteúdo da súplica normalmente faz uma ligação entre o mal que está atrapalhando e o sagrado a quem se dirige a benzedeira. Esta descreve o mal e faz o pedido. As súplicas normalmente são feitas em nome de Deus, da Virgem Maria e das três pessoas da Santíssima Trindade. Pede-se também a intervenção de alguns santos que são considerados protetores em relação a alguma doença ou a algum tipo de animal.

Nessa forma de expressão religiosa, não há nenhuma preocupação com fidelidade às verdades teológicas; ao contrário, às vezes o conteúdo dos benzimentos não parece ter nenhum sentido teológico ou mesmo seguir alguma lógica científica ou de linguagem. O importante é o caráter sagrado que se dá às palavras e fórmulas que são pronunciadas. Os poderes ou forças estão na raiz da atitude religiosa de quem pratica ou busca a benzedeira. Os objetos sagrados ou símbolos utilizados na benzedura normalmente são retirados da natureza viva, ou são objetos que fazem parte do cotidiano das benzedadeiras, tais como toalhas brancas, xícaras com água, sal, cinza, faca etc. A benzeção realiza um dos momentos mais importantes da medicina popular. Nela, os artifícios e estratégias do saber popular, criados e recriados pela cultura popular rural, com os conhecimentos sobre plantas, banhos, receitas, chás, simpatias, massagens, escalda-pés, suadouros, garrafadas, medicamentos caseiros e às vezes até mesmo industrializados, se corporificam nas concepções terapêuticas

da benzedeira. Podemos concluir que a benzeção é parte de um sistema de produção de serviços e respostas populares de curas, males, doenças e aflições operacionalizadas através de símbolos, gestos, crença, fé e de assistência, feitos por pessoas escolhidas pela comunidade e por suas qualidades pessoais. Vejamos como isso acontece no caso da benzedura que apresentamos abaixo¹.

A Sra. Olívia tem 65 anos, é casada, se apresenta como de origem brasileira-cabocla, nascida no Sudoeste do Paraná. Afirma praticar a religião católica. Teve doze filhos, sendo oito filhos vivos e quatro mortos. Entre os que morreram, três foram em abortos espontâneos. Tem dois filhos morando com ela atualmente. Um deles é portador de deficiência física e mental graves. Dentre os muitos aspectos da vida cotidiana que ocupam os trabalhos de D. Olívia estão as questões relacionadas diretamente com a saúde. As pessoas que frequentam a benzedeira não escondem sua prática:

Quando a filha era doente, procurei muitos médicos e não tinha jeito. Uma benzedeira, não sei se foi o benzimento ou a garrafada que ela fez, mas curou. Eu mesmo tinha uma dor de cabeça incrível e ela me curou um pouco. Eu não acredito tanto, a mulher que busca mais essas coisas (Lemos, 2002, p. 208).

Vejamos como a relação entre a busca da saúde, como parte da dimensão da vida cotidiana, aparece na forma de religião vivida chamada de benzedura. Essa característica aparece no depoimento que segue:

Olha, o que tem vindo de gente aqui, que a gente fica até triste de ver. Essa semana passada... a semana atrasada, eles trouxeram um velhinho aqui, que levaram até pra Curitiba. Sem poder caminhar, com dor na perna e não tem nada na perna. Tiraram chapa, tiraram tudo, tiveram que levar pra Curitiba, mas o médico não achou nada. E eles trouxeram aqui uma vez, só uma vez. E daí depois vinha a mulher dele só. Mas eles ficaram contentes que nossa!... o velho tá caminhando bem e eu não fiz nada, só fiz a novena e o pedido. Mas foi um mal que fizeram pra ele, pois pra ficar com a perna daquele jeito. E o médico vai descobrir o quê ali? Claro que ele não descobre. Tiraram chapa, fizeram de tudo e injeção daqui e dali... mas não sabiam o que ele tinha (Lemos, 2002, p. 210).

O breve relato da prática de benzedura praticada por D. Olívia permite afirmar que essa forma de religião vivida se apresenta como um espaço em que as pessoas podem encontrar um sentido em relação à sua realidade e necessidades cotidianas. As práticas de religião vivida normalmente são realizadas no âmbito pessoal ou em comunidades; no entanto, têm uma grande margem de autonomia em relação às instituições religiosas. Por

¹ Artigo publicado em Lemos (2002).

este motivo, podem, com mais liberdade, incluir as expressões culturais dos diferentes grupos étnicos e sociais que compõem a gama de seus praticantes. As expressões culturais, acrescidas do sagrado, constituem-se em uma força que alimenta em seus praticantes uma postura digna perante a própria vida e a sociedade. Isto porque lhes fornece um sentido aos fatos cotidianos nos diversos campos da vida.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos, aqui, apresentar nossa compreensão de religião vivida como crenças e práticas religiosas que as pessoas comuns realizam em situações da vida cotidiana para se conectarem com poderes sobre-humanos e que englobam corporalidade, materialidade e discurso, e são escolhidas pelos indivíduos dentre um grande repertório cultural religioso. A religião vivida trata de compreender o que fazem as pessoas comuns quando praticam religião em sua vida diária. Quando falamos de religião vivida, tomamos seriamente o que os participantes entendem por religião: são os sujeitos que a praticam os que definem o que é religião e qual função ela cumpre em suas vidas.

Ao longo da análise, percebemos a importância de se estabelecer relações entre religião vivida e vida cotidiana, uma vez que é nesses espaços que os valores que compõem as condições de produção e de reprodução da vida individual e social são criados, mantidos e recriados, conforme as necessidades são postas. É ali que se desencadeiam os verdadeiros embates na construção das condições das vivências e da sobrevivência daquilo que realmente conta para as pessoas envolvidas nessas vivências e interações sociorreligiosas. Elas se dão no chão da vida, ali onde os corpos tocam a terra, onde partos são realizados em condições sub-humanas, onde há carências do pão mínimo necessário à sobrevivência de crianças e de adultos, onde relações matrimoniais passam por profundas crises, envolvendo sofrimento e dor, onde a saúde está em risco e com ela a vida das pessoas, é ali que ocorrem os maiores desafios da construção e da manutenção da vida ou da criação, recriação ou resignificação de tudo o que a compõe.

É, portanto, ali que se faz necessária uma profunda aliança entre a ciência (conhecimento, no verdadeiro sentido da palavra) e a religião vivida (essa vivência saturada de significados), uma aliança entre a crença e a vivência religiosa e o saber. Ao longo da análise, percebemos que D. Olívia é mestra a nos ensinar como construir ou reconstruir significados para a vida cotidiana, e ao fazer isso ela (re)estabelece a nomia, aquela sensação de bem-estar que sentimos quando temos a sensação de que tudo está no seu verdadeiro

lugar e de que tudo está ocorrendo como deveria, de fato, ocorrer. É no universo da vida cotidiana que tudo precisa estar no devido lugar e se precisa da certeza de que se está vivendo com dignidade, com um mínimo de respeito humano e de integração nas relações sociais nas quais cabem as crenças e práticas próprias ao modo de religião vivida. Essa é uma forma de religião que se insere no quadro das lutas por sobrevivência de grupos ou pessoas marginalizados/as. Nesse modo de ser religioso, as pessoas vivem suas práticas religiosas sem muitas interrogações sobre a validade e as funções destas. Para elas, a religião é para se viver, não para se falar sobre ela. O sagrado se justifica por si mesmo, é intocável; perguntar sobre o sagrado parece-lhes um despropósito, um desrespeito, falta de fé. Portanto, a resistência cultural que se dá através dessas práticas não é elaborada, sistematizada, pensada em vista de transformações político-econômicas. Resistir culturalmente é uma necessidade para que a sobrevivência, com dignidade, seja possível.

REFERÊNCIAS

AMMERMAN, Nancy T. **Everyday religion: observing modern religious lives**. New York: Oxford University Press, 2007.

AMMERMAN, Nancy T. **Sacred stories, spiritual tribes: finding religion in everyday life**. New York: Oxford University Press, 2014.

AMEIGEIRAS, Aldo. Práctica religiosa y catolicismo popular: la novena al Señor de los Milagros de Mailín en el conurbano bonaerense. **Stromata**, Buenos Aires, v. 50, n. 3, p. 221-235, 1994. Disponível em: <https://ru.dgb.unam.mx/items/b18b6663-7504-4eb8-b2eb-2209c6ac40f3>. Acesso em: 29 set. 2026.

AMEIGEIRAS, Aldo; SEIBOLD, Jorge. Identidad cultural y religiosidad popular: la devoción del Señor de Mailín y su contexto socio-cultural. **Revista CIAS**, Buenos Aires, v. 47, n. 4, p. 211-230, 1998. Disponível em: <https://bibliotecadigital.oducal.com/Record/KOHA-OAI-TEST:44688/Similar>. Acesso em: 29 set. 2026.

AMEIGEIRAS, Aldo. **Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina**. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento; Biblioteca Nacional, 2008.

ANJOS, M. F. Para compreender a espiritualidade em Bioética. In: PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. P. de. (Org.). **Buscar sentido e plenitude de vida: bioética, saúde e espiritualidade**. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 19-28.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 1-384, 2010. Disponível em: https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/pt_BR/article/view/44990. Acesso em: 29 set. 2026.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1976.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Crença e identidade, campo religioso e mudança cultural. *In*: SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural**. Rio de Janeiro: ISER; São Paulo: Loyola, 1992. p. 7-74.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O festim dos bruxos: estudos sobre as religiões no Brasil**. São Paulo: Ícone, 1987.

FAILING, W.-E.; HEIMBROCK, H.-G. **Gelebte Religion wahrnehmen: Lebenswelt, Alltagskultur, Religionspraxis**. Stuttgart: Kohlhammer, 1998.

FRANKL, V. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. Petrópolis: Vozes, 1991.

GALVÃO, Cristina Maria; SAWADA, Namie Okino. Revisão sistemática: recurso que proporciona a incorporação das evidências na prática da enfermagem. **Revista Latino-Americana de Enfermagem**, [s. l.], v. 12, n. 3, p. 549-556, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rlae/a/kCfBfmKSzpYt6QqWPWxdQfj/?lang=pt>. Acesso em: 29 set. 2026.

GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica. Catholicism in Day-to-Day Life in Argentina during a Pandemic Year: Blurring the Institutional Boundaries. **International Journal of Latin American Religions**, Washington, v. 5, n. 2, p. 246-264, 2021. Disponível em: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC8096141/>. Acesso em: 29 set. 2026.

GIOVANETTI, José Paulo. Psicologia e espiritualidade. *In*: AMATUZZI, Mauro Martins (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005. p. 129-145.

GRÄB, W. **Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen: eine praktische Theologie gelebter Religion**. Gütersloh: Kaiser; Gütersloher Verlagshaus, 2000.

GRÄB, W. **Religion als Deutung des Lebens: Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion**. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.

GRÄB, W. **Sinn fürs Unendliche: Religion in der Mediengesellschaft**. Gütersloh: Kaiser; Gütersloher Verlagshaus, 2002.

GRÄB, W. Auf den Spuren der Religion. Zeitschrift für Evangelische Ethik. **Bochum**, v. 9, n. 3, p. 43-56, 1995.

GUZZO, A.; MATHIEU, V. S. Analogia. *In*: CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE. **Enciclopedia Filosofica**. Firenze: Casa Editrice G. C. Sansoni. v. 4, n. 1, p. 893-905, 1957.

HALLET, Carlos. **Religiones y sectas**. Santiago de Chile: Paulinas, 2002.

HELLER, Agnes. **Sociologia de la vida cotidiana**. Barcelona: Península, 1998.

LEFEBVRE, Henri. **Critique de la vie quotidienne**. Paris: L'Arche Éditeur, 1958. v. 1.

LEFEBVRE, Henri. **La survie du capitalisme**: la re-production des rapports de production. Paris: Anthropos, 1973.

LEMOS, C. T. Religião e saúde: a busca de uma vida com sentido. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 12, n. 3, p. 479-510, 2002.

MARTINS, José de Souza. O senso comum e a vida cotidiana. **Tempo Social**, São Paulo, v. 48, n. 3, p. 1-17, 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/Nqwc7ZBzTyrrXHnHhKmLzZL/>. Acesso em: 19 out. 2024.

McGUIRE, Meredith B. **Lived Religion**: Faith and Practice in Everyday Life. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MEIHY, José Carlos. Conceito de religiosidade popular. In: SANTOS, Beni dos; ROXO, Roberto Mascarenhas. **A religião do povo**. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 9-15.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Hipóteses sobre a mentalidade popular protestante no Brasil. **Estudos de Religião**, v. 1, n. 3, p. 111-123, 1986.

MORELLO, Gustavo. Lived religion in Latin America and Europe: Roman Catholics and their practices. **Quaderni del Csal**, Buenos Aires, v. 9, n. 17, p. 13-23, 2017. Disponível em https://www.academia.edu/66714546/Lived_religion_in_Latin_America_and_Europe_Roman_Catholicisms_experience_in_daily_lives. Acesso em: 29 set. 2026.

OLIVEIRA, M. R.; JUNGES, J. R. Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos. **Estudos de Psicologia**, Campinas, v. 3, n. 17, p. 469-476, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/epsic/a/w3hnsrp3wzVcRPL3DkCzXKr/?lang=pt>. Acesso em: 29 set. 2026.

OLIVEIRA, R. A. Saúde e espiritualidade na formação profissional em saúde: um diálogo necessário. **Revista da Faculdade de Ciências Médicas de Sorocaba**, Sorocaba, v. 3, n. 17, p. 54-5, 2017. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/RFCMS/article/view/32819>. Acesso em: 29 set. 2026.

PALEARI, Giorgio. **Religiões do povo**. São Paulo: AM, 1990.

PARKER, Cristián. **Religião popular e modernização capitalista**: outra lógica na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1996.

ROLIM, Francisco Cartaxo. Abordagem sociológica da religiosidade popular. In: SANTOS, Beni dos; ROXO, Roberto Mascarenhas (Org.). **A religião do povo**. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 81-91.

SCHULTZ, Adilson. Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro. In: BOBSIN, O. *et al.* (Org.). **Uma religião chamada Brasil**: estudos sobre religião e contexto brasileiro. São Leopoldo: EST; Oikos, 2008. p. 27-60.

SIMMEL, Georg. **Religião**: ensaios. São Paulo: Olho d'Água, 2009.

SOUZA, M. T. D.; SILVA, M. D. D.; CARVALHO, R. D. Integrative review: what is it? How to do it? **Einstein**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 102-106, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/eins/a/ZQTBkVJZqcWrTT34cXLjtBx/?lang=pt>. Acesso em: 29 set. 2026.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia. In: GIUMBELLI, Emerson; BÉLIVEAU, Verónica Giménez (Org.). **Religion, cultura y politica en las sociedades del siglo XXI**. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 137-158.

STREIB, H.; DINTER, R.; SÖDERBLOM, K. (Org.). **Lived religion: conceptual, empirical and practical-theological approaches: essays in honor of Hans-Günter Heimbrock**. Leiden: Brill, 2008.

SUESS, Guenter Paulo. **Catolicismo popular no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1979.

TERRIN, Aldo Natale. **O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões**. São Paulo: Loyola, 1998.

WHITTEMORE, Robin; KNAFL, Kathleen. The integrative review: update methodology. **J Adv Nurs**, n. 52, v. 5, p. 546-553, 2005. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/16268861/>. Acesso em: 29 set. 2026.

Declaração de uso de Inteligência Artificial: A autora declara não ter utilizado sistemas de IA no desenvolvimento deste trabalho.

Conflito de interesses: A autora declara não haver.

Recebido em: 20-01-2025

Aprovado em: 23-01-2026

Publicado em: 01-10-2026

Editor de seção: Leandro Evangelista Silva Castro