



RELIGIÃO VIVIDA: entre corpos e conceitos

LIVED RELIGION:
between bodies and concepts

RELIGIÓN VIVIDA:
entre cuerpos y conceptos

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

ORCID: [0000-0003-0088-163X](https://orcid.org/0000-0003-0088-163X)

RESUMO

A Religião Viva, como abordagem para o estudo das religiões, se estabelece a partir de dois empreendimentos: a produção de debates de perfil teórico-metodológico e a indicação de novos enfoques de análise. O objetivo deste artigo é demonstrar os argumentos que justificam a centralidade dos corpos na abordagem Religião Viva. Metodologicamente, o artigo adota a pesquisa bibliográfica, abrangendo perspectivas teóricas tanto da América do Norte quanto da América Latina. O primeiro item apresenta um panorama sobre o impacto dos corpos na produção científica e na história do conceito ocidental de religião, bem como a alternativa proposta por essa abordagem para ampliar o horizonte de interesse para além das crenças e instituições religiosas. O segundo item destaca a centralidade das práticas corporificadas no âmbito da Religião Viva. Além das reflexões sobre a corporeidade, a parte final do artigo discorre sobre três chaves de leitura para a compreensão da prática religiosa. Em síntese, o artigo demonstra como o conceito ocidental de religião, historicamente vinculado a relações de poder e restrito a crenças e instituições, é ampliado pela abordagem Religião Viva a partir do enfoque nas práticas corporificadas.

Palavras-chave: Religião viva; conceito de religião; corpos; práticas.

ABSTRACT

Lived Religion, as an approach to the study of religions, is grounded in two main endeavors: the development of theoretical-methodological debates and the proposal of new analytical approaches. This article aims to demonstrate the arguments that justify the centrality of the body in the study of Lived Religion. Methodologically, the article employs bibliographic research, incorporating theoretical perspectives from both North and Latin America. The first section provides an overview of the role of the body in scientific discourse and the historical development of the Western concept of religion, as well as the alternative proposed by this approach to expand the scope of inquiry beyond religious beliefs and institutions. The second section emphasizes the centrality of embodied practices within Lived Religion. Beyond reflections on corporeality, the final

* Mestre, especialista e doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

part of the article explores three key interpretative frameworks for understanding religious practice. In summary, the article demonstrates how the Western concept of religion, historically linked to power relations and restricted to beliefs and institutions, is expanded by the lived religion approach through its focus on embodied practices.

Keywords: *Lived religion; religion concept; bodies; practices.*

RESUMEN

La Religión Viva, como enfoque para el estudio de las religiones, se fundamenta en dos compromisos: la producción de debates de carácter teórico-metodológico y la propuesta de nuevos enfoques de análisis. El objetivo de este artículo es presentar los argumentos que justifican la centralidad de los cuerpos en la perspectiva Religión Viva. Metodológicamente, el artículo se basa en una investigación bibliográfica, abarcando perspectivas teóricas tanto de América del Norte como de América Latina. La primera sección ofrece un panorama sobre el impacto de los cuerpos en la producción científica y en la historia del concepto occidental de religión, así como la alternativa propuesta por este enfoque para ampliar el horizonte de interés más allá de las creencias e instituciones religiosas. La segunda sección resalta la centralidad de las prácticas encarnadas en el ámbito de la Religión Viva. Además de las reflexiones sobre la corporalidad, la parte final del artículo explora tres claves de lectura para la comprensión de la práctica religiosa. En síntesis, el artículo demuestra cómo el concepto occidental de religión, históricamente vinculado a relaciones de poder y restringido a creencias e instituciones, es ampliado por el enfoque de la religión viva a partir de las prácticas corporificadas.

Palabras clave: *Religión viva; concepto de religión; cuerpos; prácticas.*

1 INTRODUÇÃO

A abordagem Religião Viva¹ emergiu e vem se consolidando a partir de uma atenção disciplinada e inegociável à diversidade de formas pelas quais as pessoas experienciam e compreendem o mundo a partir de um prisma religioso. A primazia das pessoas desponta como um imperativo no projeto da abordagem. Essa escolha não equivale a uma ingênua contraposição à pretensa neutralidade científica moderna, tampouco se limita a subjetividades isoladas. Ao partir das pessoas – cientistas e interlocutores/as – os/as articuladores/as do perfil teórico-metodológico da abordagem buscaram evidenciar a humanidade, por vezes ofuscada, tanto nas produções religiosas quanto na produção científica. Nessa perspectiva, ser humano é uma atividade corporificada e situada. Nos termos da abordagem, religião é uma construção humana: criada e mantida por vivências singulares (Arena, Morello, 2022). A religião-enquanto-viva está situada nos limites da cultura e da história, tendo como condição mínima de possibilidade os corpos que a tornam

¹ Utilizo a nomenclatura da abordagem em letras maiúsculas, considerando que a expressão pode levar ao equívoco de ser compreendida como sinônimo das manifestações da religião na vida cotidiana. No presente artigo, a expressão *Religião Viva* corresponde exclusivamente à abordagem, ou seja, é mobilizada enquanto terminologia científica que designa um conjunto de teorias e metodologias para o estudo da religião. Para designar as práticas religiosas do cotidiano, utilizo, então, a expressão religião-enquanto-viva, em referência aos múltiplos modos pelos quais a religião acontece nos corpos e nas experiências cotidianas das pessoas.

possível. A ciência também pode ser compreendida sob essa lente. Sendo uma produção cultural tão humana quanto a religião, seus acordos são limitados pelo tempo e pelos/as protagonistas que exercem esse ofício. Nesse sentido, a ciência é uma construção histórica e carrega, em suas formulações, o rosto do tempo e das pessoas que a levam adiante.

Na seara do debate sobre os modos de produção de conhecimento, a abordagem Religião Viva convida à historicização dos meios e discursos científicos sobre a vida religiosa (McGuire, 2008). Suspeitar das definições estáveis, investigar a história dos conceitos a fim de identificar seus laços políticos e religiosos, romper com os estreitos e insuficientes binarismos da ciência moderna, acolher a subjetividade e corporeidade viva dos/as cientistas – esses passos foram decisivos para o estabelecimento da abordagem. A Religião Viva é fruto, por um lado, da escuta atenta do campo e, por outro, do rigor e da atualização dos debates que sustentam os modos de produzir ciência (Castro, Senra, 2025). Tendo em vista que ser humano é sinônimo de instabilidade e remodelação, as novas formas de experienciar e compreender a religião exigem, simultaneamente, novas abordagens para a produção científica.

Este artigo² tem como objetivo demonstrar a centralidade dos corpos no projeto da Religião Viva. Este trabalho baseia-se estritamente em pesquisa bibliográfica, buscando um equilíbrio entre as teorias produzidas na academia norte-americana e a produção latino-americana. Para isso, optou-se por concentrar os debates em dois itens. O primeiro aborda a questão por uma lente teórico-metodológica: em que medida a construção do conceito clássico, europeu, branco e patriarcal de religião menosprezou os aspectos corporais e materiais das vivências religiosas? Partindo da abordagem do empirismo radical, proposta por Orsi (1997, 2002), busca-se compreender o papel dos corpos dos/das cientistas na produção de conhecimento. A partir disso, avança-se para uma crítica ao conceito ocidental de religião, desembocando na alternativa de conceituação proposta pela perspectiva da Religião Viva.

O segundo item tem como objetivo apresentar as reflexões suscitadas pelo redirecionamento da atenção para os corpos: que entendimentos emergem da atenção às práticas religiosas corporificadas? Parte-se, para isso, de um pressuposto evidente, embora nem sempre aplicado, de que, sem corpo, não há religião. Neste item, a reflexão se concentra em dois eixos: as perspectivas de análise dos corpos e as possíveis chaves de leitura da prática religiosa corporificada. Como resultado, objetiva-se demonstrar que a abordagem

² Trabalho desenvolvido sob a orientação do professor Flávio Augusto Senra Ribeiro, como parte integrante da pesquisa de tese de doutorado realizada no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas.

nasce sob o signo da corporeidade, desde seus contratos teórico-metodológicos até suas preferências no campo.

2 CORPOS DINÂMICOS FRENTE A CONCEITOS ESTÁTICOS

A genealogia crítica do conceito ocidental de religião não é exclusividade da abordagem Religião Viva. O diagnóstico dos limites desse conceito, nas últimas décadas do século XX, atravessou diversas disciplinas. Destaca-se o esforço da Ciência da Religião ao criticar a atribuição do caráter *sui generis* à religião, propondo uma compreensão dos fenômenos religiosos em relação aos demais aspectos da vida social (McCutcheon, 1997). Observa-se, também, a crítica à religião como uma categoria universal, indicando a necessidade de uma abordagem mais contextualizada (Smith, 1991, 2007). Por sua vez, a Antropologia também contribui com a análise dos resquícios coloniais que moldaram a formação desse conceito no Ocidente (Asad, 1993).

O reconhecimento das limitações do conceito de religião e a historicização de seus pressupostos foram a linha comum de todos esses empreendimentos. Cada qual direcionou sua atenção conforme seus próprios interesses analíticos. No caso da Religião Viva, a prática corporificada tornou-se o centro ao qual todos os desdobramentos teórico-metodológicos da abordagem se reportam (Rabbia, Morello, 2019). A abordagem parte do questionamento sobre até que ponto a vivência religiosa, praticada e corporificada pelas pessoas, sobrevive e encontra consonância com o conceito de religião estabelecido na academia ocidental. Sendo assim, a crítica fomentada pela Religião Viva é situada: interessa à abordagem confrontar o conceito ocidental de religião com a pluralidade dos corpos em ação. Desse modo, a fundamentação teórica da abordagem organiza-se em torno da compreensão da religião enquanto “[...] encarnada nos ambientes, nas materialidades e nos corpos daqueles que lhe dão vida” (Gonzáles, Alarcón, 2022, p. 141, tradução nossa).³ Consequentemente, são os corpos em atividade que orientam a remodelação do conceito de religião no âmbito da abordagem.

Dentre muitos outros interesses e desconfortos que levaram à sistematização da Religião Viva destaca-se o interesse latente em identificar a face da religião que se apresenta, ao menos em certa medida, mais próxima do mundo material e mais distante das formulações metafísicas, essencialistas ou especulativas (Ammerman, 2021). A abordagem elegeu a prática corporificada como a possibilidade privilegiada de proximidade ao mundo

³ “[...] encarnada en los ambientes, materialidades y cuerpos de quienes le dan vida.”

religioso empírico (Arena, Morello, 2022). Dado o ponto de partida e a particularidade da crítica ao conceito de religião na abordagem, o que se segue busca apresentar os argumentos que indicam a corporeidade como base da virada teórico-metodológica da Religião Viva.

Para que a prática corporificada orientasse a delimitação das ferramentas conceituais e do *modus operandi* da Religião Viva, Orsi (2003) propôs o termo *abordagem empírica radical* como fio condutor desse empreendimento. Ao discorrer sobre as competências da abordagem, Orsi esclarece que “a Religião Viva ou abordagem empírica radical, é ao mesmo tempo uma forma de estudar a religião e uma crítica à disciplina de estudos de religião” (Orsi, 2003, p. 174, tradução nossa).⁴ Ao analisar as proposições de Orsi (1997, 2003), Helena Kupari e Kim Knibbe (2020) identificam que o autor toma a expressão *abordagem empírica radical* da Antropologia Fenomenológica, especificamente dos apontamentos do antropólogo Michael Jackson. A observação oferecida pelas autoras é justificável, uma vez que o referido antropólogo apresenta, em seus textos, chaves de leitura que posteriormente se tornariam basilares para a Religião Viva.

Ainda que de forma sumária e sem pretensão de esgotar esse diálogo, cabe aqui traçar um breve paralelo entre as reflexões propostas por Jackson e Orsi. A cotidianidade viva é marcada pela “[...] tensão, hibridez, ambivalência, ironia [...]” (Orsi, 1997, p. 11, tradução nossa),⁵ atributos que, por vezes, impõem impasses a uma ciência normativa, desejosa de alcançar a suposta natureza estável do ser humano. É nesse sentido que a Fenomenologia proposta por Jackson (1996) encontra seu lugar na Religião Viva. De acordo com o autor, o método fenomenológico, nesse contexto, buscaria evidenciar a “[...] complexidade viva da experiência, evitando aquelas redescrições seletivas, reduções e generalizações que afirmam captar a essência do vivido em regras subjacentes ou esquemas abrangentes, mas que, na prática, acabam por minimizar e esvaziar sua vitalidade” (Jackson, 1996, p. 8, tradução nossa).⁶ Por essa perspectiva, também se encontra um fundamento imprescindível incorporado por Orsi (1997) na sistematização da Religião Viva: o mundo vivido não se explica por conceitos universais. As subjetividades vividas remodelam os modos de estar no mundo e de compreendê-lo. As tentativas de cercear a dinamicidade criativa do ser humano resultam em análises espectrais do humano, enquanto o movimento oposto tende a compreendê-lo como corpóreo e dotado de capacidade de (re)significação. Com esse dado,

⁴ “The lived religion or radical empirical approach is both a way of studying religion and a critique of the discipline of religious studies at the same time.”

⁵ “[...] tensile, hybridity, ambivalence, irony [...].”

⁶ “[...] to the lived complexity of experience by avoiding those selective redescriptions, reductions, and generalizations which claim to capture the essence of the lived in underlying rules or overarching schemata yet, in effect, downplay and deaden it.”

a disciplina do empirismo radical torna-se um exercício de percepção aberta à infinita possibilidade de ser-viver-humano.

Discorrendo sobre o tema, Orsi destaca a necessidade de “[...] colocar-se em uma atitude de abertura e atenção disciplinadas diante de uma prática ou ideia religiosa de outra época ou cultura, à qual não impomos nossos desejos, sonhos, vontades ou medos” (Orsi, 2003, p. 174, tradução nossa).⁷ Abertura, atenção e disciplina: termos que configuram a produção da Religião Viva. Aberta, porque remete ao entendimento de que a criatividade humana extrapola os limites do que, por vezes, foi julgado estático ou padronizado. Consequentemente, a atenção à diversidade de atores sociais implica um reposicionamento que se distancia de análises estritamente institucionais, etnocêntricas e essencialistas da religião. Disciplinada, porque reconhece que não há imparcialidade nos modos de ver, se relacionar e compreender o mundo. Disciplina, nesse sentido, indica um movimento de negociação com as próprias convicções: estranhar o óbvio e estar disposto/a a compreender a diversidade plural característica do ser humano.

Portanto, temos outra contribuição central guiada pelas teorias de Jackson. O empirismo radical é forjado a partir da compreensão de que o/a pesquisador/a está incluído/a na materialidade empírica do ofício científico. Não são apenas os dados que são empíricos, mas também o corpo que leva adiante a coleta, interpretação e explicação desses conteúdos. Nessa perspectiva, Jackson (1996, p. 29, tradução nossa) afirma que “para o empirismo radical, no entanto, a investigação deixa de ser simplesmente uma questão de experimentação controlada, observação fria e coleta desinteressada de dados, porque o próprio antropólogo é atraído para o mundo da vida como participante”.⁸ Na mesma direção, Orsi esclarece que a abordagem não se restringe à experiência viva pelos/as outros/as, mas, “[...] à conjuntura de dois mundos vividos no estudo da religião” (Orsi, 1997, p. 18, tradução nossa).⁹

Nancy Tatom Ammerman (2021) também chama a atenção para os corpos dos pesquisadores e das pesquisadoras. De acordo com a socióloga, “prestar atenção aos corpos provavelmente desafiará o/a estudante da Religião Viva a estar fisicamente presente, experimentando as sensações em seu próprio corpo” (Ammerman, 2021, p. 76, tradução

⁷ “[...] to stand in an attitude of disciplined openness and attentiveness before a religious practice or idea of another era or culture on which we do not impose our wishes, dreams, desires, or fears.”

⁸ “For radical empiricism, however, inquiry ceases to be simply a matter of controlled experimentation, cool observation, and disinterested data-gathering, because the anthropologist himself or herself is drawn into the lifeworld as a participant.”

⁹ “[...] to the conjuncture of two lived worlds in the study of religion.”

nossa).¹⁰ Nessa perspectiva, o interesse pelo mundo vivido impele a um reposicionamento dos modos de produzir ciência: de objetos para interlocutores/as, de uma ciência desinteressada para uma ciência engajada, do universal, essencialista, metafísico e mecanicista para a trivialidade material e criativa da vida. Essa exposição teve como objetivo justificar a centralidade dos corpos no seio da abordagem Religião Viva. Para além de um interesse no campo, os corpos propõem um redirecionamento teórico-metodológico. O corpo vivido¹¹ abriga tanto a religião quanto a ciência. É no diálogo sobre os corpos e através dos corpos que a abordagem Religião Viva se efetiva.

Ammerman (2021) afirma que o conceito de religião não é uma categoria universal e neutra, mas deve ser pensado a partir de contextos específicos. A definição acadêmica de religião também é atravessada pelas vivências daqueles/as que a formulam, ou seja, é forjada na cultura e imersa na história. Nesse sentido, o que se busca é uma historicização das ferramentas conceituais, a fim de identificar as agendas políticas, econômicas e religiosas que as sustentam, apontando os limites do que foi incorporado e identificando o que foi excluído nesses contornos. Tomando os corpos como ponto de tensão na definição de religião, McGuire (2008) indica que diversos fatores contribuíram para o estabelecimento de um conceito de religião avesso à corporeidade. O que segue tem como objetivo demonstrar, com alguns exemplos,¹² os modos pelos quais o conceito de religião foi forjado no Ocidente, atendendo a interesses específicos, levando em consideração três cenários, a saber, o religioso institucional, o político colonialista e o acadêmico.

Sobre a serventia política e colonialista do conceito ocidental de religião, parte-se do questionamento proposto por McGuire: “não haveria sérios preconceitos afetando nossas interpretações se privilegiamos [...] aquelas expressões de religião que serviram (intencionalmente ou não) aos propósitos políticos das elites sociais, dos poderes coloniais, dos homens e dos vencedores?” (McGuire, 2008, p. 24, tradução nossa).¹³ Nesse sentido, a abordagem Religião Viva dialoga com as teorias pós-coloniais (Orsi, 1997), direcionando a maior parte de seus interesses às pessoas comuns (Hall, 1997), aos povos colonizados e aos grupos subalternizados (Ammerman, 2021; Kupari, Knibbe, 2020). Ao passo que, constitui

¹⁰ “*Paying attention to bodies is likely to challenge the student of lived religion to be physically present, experiencing the sensations in their own body.*”

¹¹ Para uma discussão sobre a noção de *corpo vivido*, ver Merleau-Ponty (1999); Young (2005).

¹² Os exemplos apresentados não têm a intenção de minimizar a complexidade histórica envolvida na formação do conceito ocidental de religião. Evidentemente, há inúmeros processos políticos, acadêmicos e religiosos que não foram mencionados neste contexto. Nesse sentido, este artigo se orienta por metodologias diacrônicas, ou de longa duração, desenvolvidas na historiografia (Braudel, 1965).

¹³ “*Are there not serious biases affecting our interpretations if we privilege [...] those expressions of religion that served (intentionally or not) the political purposes of social elites, colonial powers, males, and victors?*”

base da abordagem a ampliação do campo e a escuta de vozes que outrora foram apagadas. Ao olhar para a história da colonização no Ocidente, Orsi constata que “certos tipos de prática religiosa foram teoricamente construídos de forma a negar a humanidade dos praticantes e a justificar a sua opressão ou marginalização” (Orsi, 2002, p. XXXV, tradução nossa).¹⁴ Interessava aos colonizadores um modelo *a priori* de religião, de forma que tudo o que extrapolava esse limite servia para justificar a empreitada colonial. Experiências religiosas que divergiam do modo ocidental cristão de compreender e praticar a religião foram interpretadas como primitivas, selvagens e, por vezes, nem sequer foram reconhecidas como religião (Frigerio, 2018).

Os processos de colonização apresentam diversas faces dessas disputas em torno do conceito de religião. No Brasil, o colonizador europeu empreendeu diferentes movimentos de conversão dos povos indígenas (Viveiros de Castro, 2017), cujas práticas, aos olhos dos invasores, não correspondiam ao que se entendia por religião. A condenação dos pecados, bem como a defesa e a imposição de modelos de virtude e moral, era de interesse tanto da Igreja quanto da Coroa Portuguesa. A condenação de pecados – como o concubinato (relações amorosas e sexuais fora do casamento) e a sodomia (homossexualidade) – atendia tanto ao processo de cristianização promovido pelo catolicismo quanto aos interesses da Coroa portuguesa em manter um modelo familiar conveniente ao processo de colonização.

Além do Estado, era também de interesse das instituições religiosas uma definição restrita de religião. McGuire (2008) aponta indícios históricos de movimentos religiosos que buscaram por cerceamento do conceito. Ao propor o termo *Longa Reforma*¹⁵ a autora busca enfatizar uma série de movimentos político-religiosos ocorridos no Ocidente cristão, do século XIV ao século XVIII. McGuire (2008) reconhece que as reformas religiosas da Idade Moderna, a Reforma Protestante e a Contrarreforma Católica, também influenciaram o modo acadêmico de compreender o que é religião.

Ao se debruçar sobre a história do cristianismo no Ocidente europeu, McGuire identifica que havia no interesse dos reformistas, sobretudo de viés protestante, o intento de “[...] eliminar completamente a magia da religião, em parte despojando as igrejas e os cultos do material e ritual com o qual a ação mágica é realizada” (McGuire, 2008, p. 37, tradução nossa).¹⁶ Consequentemente, buscou-se reafirmar o posicionamento de que a materialidade

¹⁴ “[...] certain kinds of religious practice were theoretically construed in such a way as to deny the humanness of practitioners and to justify their oppression or marginalization.”

¹⁵ Sobre os impactos da Longa Reforma sobre o conceito de religião McGuire (2007) se baseia na obra de Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, publicada em 1997.

¹⁶ “[...] to eliminate magic from religion altogether, in part by stripping the churches and worship services of the material and ritual stuff with which magical action is accomplished.”

– dos corpos e das coisas – não era compatível com o pretenso modelo de religião insurgente. Os jogos de poder em torno da definição de religião, por parte das instituições religiosas, pretendiam configurar a relação do ser humano com o transcendente, pautando-se nos aspectos racionais, teológicos e institucionais dessa vivência. As distinções sagrado e profano, religião e magia, também contavam uma história do corpo. Sagrado e religião se tornaram sinônimo de ordem, mente/racionalidade e civilização. Enquanto profano e magia, corpo e emoções diziam sobre primitividade, irracionalidade, degradação (McGuire, 2008; Orsi, 2002; Wuthnow, 2020).

A busca por estabelecer um controle do que era aceitável como religião, não se limitou aos sermões e documentos. Quais corpos são perigosos para o poder religioso? Quais corpos são marginalizados a fim de se estabelecer um contraponto modelar de entendimento e de prática religiosa? Quais corpos são aptos às fogueiras? Quais corpos fundamentam o conceito de religião? A Inquisição, ou Santo Ofício, se apresentou nessa conjuntura como força material e violenta do que outrora se resguardava ao discurso. Há de se reconhecer que essa violência, em sua maior parte, foi destinada aos corpos das mulheres¹⁷. As curas, os prazeres, a fertilidade, o parto, foram temas recorrentes tanto nos tribunais, quanto na prática religiosa feminina (McGuire, 2008). Nessa compreensão, os corpos foram percebidos como “[...] distrativos ou mesmo poluentes, então as mulheres – consideradas mais contaminadas e presas nos seus corpos do que os homens – perderam o reconhecimento pelas suas práticas religiosas” (McGuire, 2008, p. 57, tradução nossa).¹⁸ Com isso, o próprio conceito de religião assim como estabelecido no Ocidente dizia sobre a história e vivência do corpo masculino (Woodhead, 2013). Ao associar o masculino à razão, à ordem e às instituições e as mulheres ao corpo, às emoções e ao cotidiano, o conceito de religião passa a contar a história patriarcal e política de gênero do Ocidente.¹⁹ Nesse sentido, definir religião é também um movimento político.

Por último, destacam-se os interesses acadêmicos. É de longa data o perfil classificatório e legalista da ciência moderna. Com o tema da religião, não foi diferente: as definições gravitavam entre aquelas que tendiam a um estudo mais essencialista da religião e outras que apontavam para a historicidade mutável desses dados. A origem e a natureza eram temas recorrentes na emergente Ciência da Religião no século XIX. Por exemplo, Max

¹⁷ Para um aprofundamento do tema Inquisição e mulheres, ver Ginzburg (2012). Para uma visão geral da história das Inquisições, ver Bethencourt (2000).

¹⁸ “[...] *distracting or even polluting, then women – considered more contaminated by and trapped in their bodies than men – lost recognition for their religious practices.*”

¹⁹ Sobre os fundamentos patriarcais presentes no conceito e nas práticas da religião no Ocidente, a partir da perspectiva da Teologia Feminista latino-americana, ver Gebara (2000).

Müller assegurava que, para além do estudo comparado e histórico das religiões, a disciplina também se dedicava à Teologia Teórica, “[...] que tem que explicar as condições sob as quais a religião, em sua forma mais elevada ou mais baixa, é possível [...]” (Müller, 2024, p. 40). A Fenomenologia da Religião – seja a clássica (Leeuw, 1986), seja em seus desdobramentos (Eliade, 1992) – se caracterizava por seu interesse na essência, na estrutura da religião. O binarismo sagrado e profano (Durkheim, 2011) e as teorias do desencantamento do mundo (Weber, 1993) também replicaram o conceito ocidental de religião baseado na crença e na instituição. Esse elenco de autores busca justificar a proposição de que a academia, ao menos em parte, também elaborou, ao seu modo, um conceito de religião apático à materialidade, aos corpos, e próximo ao modelo racionalista europeu. Não se trata de reduzir a história dos estudos da religião a uma mera aversão à materialidade, tampouco minimizar a contribuição dos autores supracitados. O que se pretende reafirmar é que, em meio a um cenário teórico marcado por binarismos, o entendimento de religião esteve mais atrelado a definições essencialistas do que a perspectivas atravessadas pelos corpos, pela prática religiosa e pelo cotidiano das pessoas comuns.

Os exemplos apresentados acima constituem um breve panorama da construção do conceito de religião ao longo da história, evidenciando os diversos campos de disputa que o atravessaram. A virada proposta pela Religião Viva “[...] visualizou novos espaços e atores tradicionalmente omitidos pelos estudos religiosos (migrantes, mulheres, jovens, etc.), mas também abriu discussões epistemológicas sobre o que entendemos por religião em si” (González, Alarcón, 2022, p. 141, tradução nossa).²⁰ A abordagem desponta como uma alternativa que busca superar as limitações desse conceito de religião forjado nos palcos de poder do Ocidente.

Foi a atenção à prática corporificada da religião que possibilitou a virada teórica da Religião Viva. Renné de La Torre afirma que a centralidade da abordagem repousa sobre as “[...] materialidades, corpos, emoções e sensações que muitas vezes eram minimizadas como expressões degradadas, em contraste com o estudo da religião que privilegiava ideias, teologias, narrativas e significados” (De La Torre, 2021, p. 289, tradução nossa).²¹ Ao partir das práticas corporificadas, o conceito de religião, anteriormente inclinado demasiadamente à crença (Frigerio, 2018), essência e instituição, tornou-se obsoleto, ou pelo menos passou a

²⁰ “[...] visualizó nuevos espacios y actores tradicionalmente omitidos por los estudios religiosos (migrantes, mujeres, jóvenes, etc.), sino que también abrió discusiones epistemológicas sobre lo que entendemos por religión en si.”

²¹ “[...] materialidades, de los cuerpos, de las emociones y de las sensaciones que muchas veces fueron minimizadas como expresiones degradadas, en contraste con el estudio de la religión que privilegiaba las ideas, las teologías, las narrativas y los significados.”

designar uma parte da religião, não o todo (Bender, 2011a). A prática religiosa extrapola a delimitação dos sermões, dos templos e da coerência teológica. A religião passou a ser entendida em interação com o cotidiano. Sagrado e profano confundiram suas fronteiras (Souza, 2019).

A religião que interessa à Religião Viva acontece na prática cotidiana corporificada. É caracterizada pela criatividade e adaptação, e é tecida em vivências e lugares particulares. O foco nas práticas religiosas cotidianas provocou uma virada teórica *a partir de baixo* (Frigerio, 2018), deslocando o interesse privilegiado pelas crenças, sistemas e instituições para as vivências e negociações criativas das pessoas comuns no cotidiano (Rabbia, Morello, 2019). Objetos, lugares, narrativas e todo o aparato da cotidianidade que, em princípio, poderiam ser considerados desprovidos de religiosidade podem adquirir significado religioso no âmbito da prática corporificada. Nesse sentido, o cotidiano, lugar onde as instituições tendem a exercer menos poder, é lugar privilegiado da improvisação e criatividade. O segundo item trata de reflexões sobre a corporeidade, em sua face que interessa à abordagem Religião Viva: a prática corporificada.

2.1 Conceitos afetados face a corpos em ação

A chamada *Virada Material* (Souza, 2019) nos estudos de religião chamou a atenção de cientistas para os modos pelos quais a materialidade constitui a experiência religiosa. Sob o título Religião Material, pesquisadores/as se dedicaram a investigar os modos que as coisas são designadas religiosas e como os corpos em si e em relação constituem a religião. Sendo a Religião Viva uma abordagem interessada nas práticas corporificadas, a inclinação às materialidades se torna prerrogativa teórico-metodológica e direcionamento no campo. A ênfase da abordagem se dá, em princípio, na materialidade do corpo, de carne, sangue e ossos, para daí partir para sua relação com as coisas.

No mesmo horizonte analítico, a Religião Material também se apresenta para os estudos da religião como uma forma de ir além dos entendimentos metafísicos, essencialistas e doutrinários da religião (Vásquez, 2011). Essa abordagem chama a atenção para as coisas, incluindo a materialidade dos corpos. A coisidade da religião (Meyer, 2019) deixa de ser compreendida apenas como um meio e passa a ser vista como a própria religião (Souza, 2019). Embora a Religião Viva e a Religião Material emergjam do mesmo desconforto, elas não são inteiramente semelhantes. Para a Religião Viva a prática corporificada no cotidiano é o ponto de partida: são os corpos que direcionam seus sentidos às coisas. A materialidade, seja das coisas, seja dos corpos, não constitui o único foco da

Religião Viva. A abordagem também se interessa por narrativas, emoções, estética, espiritualidade, moralidade, corporeidade e materialidade, como postula Ammerman (2021). Nas palavras de Ammerman, “estudar a Religião Viva não é apenas o estudo da incorporação ou materialidade, por exemplo; ela abrange um foco mais refinado no alcance multifacetado e na profundidade da experiência que constitui nossa ação no mundo” (Ammerman, 2021, p. 49, tradução nossa).²² Dito isso, no horizonte das sistematizações conceituais, a Religião Viva e a Religião Material, se portam como abordagens complementares e em constante diálogo. Enquanto a primeira se fundamenta no interesse pela integralidade dos fatores que compõem a religião enquanto praticada, a segunda tende a conferir primazia e destaque às materialidades dessas experiências.

Este item aborda os entendimentos da abordagem no que se refere aos corpos. Como afirma Robert Wuthnow (2020) o corpo é a necessidade primeira de qualquer dimensão da religião, seja nas crenças ou práticas. Para além ou em diálogo com aquilo que foi prescrito institucionalmente, a religião do cotidiano se efetiva nos corpos. Dentre as muitas potencialidades de um retorno ao empírico nos estudos de religião, os teóricos e as teóricas da abordagem optaram por centrar-se nas práticas religiosas corporificadas. Logo, tomamos o conceito de McGuire (2007), *práticas corporificadas*. A autora destaca que, ao utilizar o termo, buscou “ênfasis aquelas atividades rituais e expressivas nas quais significados e compreensões espirituais são incorporadas e realizados através do corpo (por exemplo, sentidos corporais, posturas, gestos e movimentos)” (McGuire, 2007, p. 188, tradução nossa).²³ Para a Religião Viva o corpo é premissa indispensável, uma vez que, estas práticas são vividas em corpos reais. McGuire em defesa da atenção à corporeidade da religião, afirma que “os corpos são importantes porque os humanos não são espíritos desencarnados. As religiões dos indivíduos só são vividas através do envolvimento dos seus corpos (bem como das suas mentes) e das suas emoções (bem como das suas cognições)” (McGuire, 2007, p. 198, tradução nossa).²⁴ A autora aponta para um processo de superação desses dualismos. É no rompimento das dualidades que o corpo se torna central para essa abordagem. Nem só de corpo, nem só de espírito: ser humano é viver na integração do somático e do simbólico.

²² “Studying lived religion isn’t only the study of embodiment or materiality, for example; it encompasses a more fine-grained focus on the multifaceted range and depth of experience that constitutes our action in the world.”

²³ “[...] to emphasize those ritual and expressive activities in which spiritual meanings and understandings are embedded in and accomplished through the body (e.g., bodily senses, postures, gestures, and movements).”

²⁴ “Bodies matter because humans are not disembodied spirits. Individuals’ religions become lived only through involving their bodies (as well as minds) and their emotions (as well as their cognitions).”

O corpo, no seio da abordagem Religião Viva é “produto biológico e cultural, simultaneamente, físico e simbólico” (McGuire, 1990, p. 285, tradução nossa).²⁵ Ou ainda “os corpos são o local onde a ‘natureza’ e a cultura se encontram” (Ammerman, 2021, p. 78, tradução nossa).²⁶ Sendo biológicos e naturais, os corpos se apresentam como “uma coleção de carne e ossos, nervos e músculos, moléculas e DNA” (Ammerman, 2021, p. 75, tradução nossa).²⁷ Sem matéria não há humano, pois são justamente os corpos, em sua integridade material, que possibilitam perceber e interagir com o mundo (McGuire, 1990). É através dos corpos que somos inseridos/as nas tramas da cultura, da sociedade, bem como da religião. Os corpos são também simbólicos, uma vez que, “[...] os corpos são sociais e o social é corporificado” (Ammerman, 2021, p. 77, tradução nossa).²⁸ Sendo o corpo o lugar onde cultura e natureza se encontram, são os corpos lugar de possibilidade de agência e estrutura: o social é produzido e transformado pelos corpos que o compõem, enquanto estes são simultaneamente constituídos pelos contextos e relações nos quais estão inseridos. É sobre essa materialidade simbólica que a abordagem da Religião Viva dirige seu olhar analítico.

Outra dimensão fundamental da Religião Viva ressalta os saberes do corpo, ou seja, a matéria também carrega as memórias daquilo que é aprendido ou experimentado. Como indica Orsi, “[...] as práticas religiosas são sempre incorporadas e, se forem esquecidas na mente, serão lembradas nos músculos e nos nervos” (Orsi, 2012, p. 151, tradução nossa).²⁹ Seguindo essa linha, McGuire (2008) questiona: onde está a memória? A autora indica que a memória reside em todo o corpo. A vivência religiosa está intimamente ligada à *aprendizagem somática*, nos termos de Wuthnow (2020) ou à *memória incorporada*, nos termos de McGuire (2008). McGuire, a fim de fundamentar seu argumento sobre os saberes do corpo, recorre aos trabalhos de Danièle Hervieu-Léger e Pierre Bourdieu. Para ampliar a compreensão sobre os processos de transmissão e formação da memória no meio social, McGuire afirma que Hervieu-Léger destaca que as emoções também fazem parte da memória religiosa (McGuire, 2008). Já em diálogo com Bourdieu, McGuire sublinha a posição do autor que sugere que todos os nossos sentidos estão envolvidos nas lembranças e atuam na incorporação das práticas (McGuire, 2008). Para além das formulações teológicas, do letramento doutrinário e da consciência religiosa, o corpo também aprende: sabe reagir com arrepios diante do pavoroso, sabe reduzir as batidas do coração ao som de uma melodia

²⁵ “[...] a biological and a cultural product, simultaneously physical and symbolic [...].”

²⁶ “Bodies are the site where “nature” and culture meet.”

²⁷ “[...] a collection of flesh and bones, nerves and muscles, molecules and DNA.”

²⁸ “[...] that bodies are social, and the social is embodied.”

²⁹ “[...] religious practices are always embodied and if they are forgotten in the mind, they are remembered in muscle and sinew.”

agradável, sabe chorar diante do sentimento de presença do sagrado, distingue cheiros agradáveis dos desagradáveis e assim por diante. Não cabe, nesse sentido, deduzir que as experiências corporais são comuns a todos os seres humanos. O corpo aprende na escola da cultura, da sociedade e das relações interpessoais. O que provoca arrepios, acalma e faz chorar não é o mesmo para todas as pessoas. Sendo assim, o contexto determinará os conteúdos e os modos de aprendizado do corpo, o que inclui as memórias religiosas, igualmente corporificadas a partir da dialética entre o cultural e o biológico.

Os corpos também são resistência, contestação a conceitos e teorias limitadas; lugar de oposição às estruturas dominantes e ponto de partida para um modo diferente de fazer ciência. De La Torre partindo do horizonte latino-americano, destaca a necessidade de incorporar os interesses da abordagem Religião Viva “[...] no eixo histórico do popular, eixo como de concentração acumulada, o que nos permite abordar lutas e tensões atuais, tais como relações de classe, relações raciais, papéis de gênero e estigmas morais” (De La Torre, 2021, p. 288-289, tradução nossa).³⁰ Se os corpos são sociais, são eles que trazem para o estudo da religião as dimensões que antes eram reservadas à vida profana. Nesse sentido, não há religião enquanto experiência corporificada sem levar em conta a complexidade dos temas que envolvem os corpos situados. Os corpos sentem fome, são feridos pela violência de gênero, são assassinados pelo preconceito étnico-racial e são marcados pelo colonialismo (McGuire, 2008). E, é nessa trama que a religião encontra seu lugar. Os corpos chamam a atenção para o fato de que a religião do cotidiano é uma religião da encruzilhada³¹: não há, por esse viés, religião essencial, só há religião encarnada, que responde às necessidades de corpos, subjetividades e lugares específicos.

As práticas religiosas, que atendem às necessidades dos corpos, variam de acordo com a classe social, de gênero e de raça. Os rituais ligados à fome não fazem parte do repertório daqueles e daquelas que têm o que comer. Um cotidiano marcado pelo lazer e pelo divertimento incorporará práticas diferentes daquelas impostas a aqueles e aquelas que consomem suas vidas no trabalho exploratório. Os corpos femininos assumem práticas que nem sempre cabem ou interessam ao universo masculino. Nesse sentido, expandir o

³⁰ “[...] en el eje histórico de lo popular, como eje de tensiones acumuladas, que permite atender las pugnas y tensiones actuales, como son las relaciones de clase, las relaciones racializadas, los roles de género y los estigmas morales.”

³¹ Utilizo a expressão *religião de encruzilhada* como sinônimo de religião do cotidiano. Com ela, busco enfatizar a dinâmica das práticas religiosas corporificadas que emergem no entroncamento das diversas dimensões que compõem o indivíduo. Nesse sentido, a religião enquanto viva no cotidiano, é atravessada por questões de gênero, raça, classe, espaço geográfico, memórias e narrativas, ao mesmo tempo que as atravessa (De La Torre, 2021). Consequentemente, é compreendida como relacional e afetada, sendo gestada na integralidade dialógica das múltiplas dimensões que constituem a complexa vida humana.

horizonte, sem perder de vista as particularidades, poderá produzir um conteúdo científico comprometido com as lutas sociais da sociedade. A criatividade, em determinados casos, nem sempre é uma escolha, mas consequência de um processo de subalternização (Heller, 1985). Desse modo, o privado, o cotidiano, a intimidade e o direito ao domínio dos corpos, é lugar de contestação do padronizado, do estrutural, uma possibilidade de agência. Aqueles e aquelas que, silenciados/as e oprimidos/as pelas classes dominantes, seja ela econômica ou eclesiástica, encontram em seus corpos heréticos e subversivos uma possibilidade de participação e transformação do mundo social.

Vásquez (2011) aponta limitações da abordagem Religião Viva no que se refere ao risco de uma superestimação das análises micro e individualistas, o que acabaria por reforçar uma postura avessa a compreensões mais abrangentes da religião e de suas dimensões sociais e relacionais. Ainda que seja interesse da Religião Viva começar pelas particularidades situadas, desperceber o cenário político e social que as práticas religiosas estão inseridas, ocasiona uma meia verdade. Como afirma Vásquez (2011, p. 254, tradução nossa), a religião do cotidiano poderá ser “[...] vivida poderosamente a nível pessoal e local e ser incorporada em arranjos de poder estruturais e sistêmicos, reproduzidos e contestados através de lutas de classe, raça e gênero”.³² O autor aponta para a necessidade de uma *análise ascendente*, que provoca a reflexão sobre a inserção do dado investigado na trama de poder que a perpassa. Os cotidianos e as práticas religiosas corporificadas, embora manifestem o vigor da criatividade e da resistência, carregam em si as marcas do social.

São os corpos vivos, os corpos em atividade, os corpos-religião³³ que despertam o interesse da Religião Viva. Desde as primeiras formulações sistemáticas dessa abordagem, as teorias da prática tornaram-se fundamentais. O interesse pelas práticas emerge da virada prática (Peters, 2020) nas Ciências Sociais e dos estudos históricos voltados para o cotidiano de pessoas comuns. Esses movimentos serviram de base para a formulação da abordagem, uma vez que, a “religiosidade viva é uma mistura desordenada e multifacetada de crenças expressas nas práticas cotidianas, nas quais as pessoas envolvem seus corpos e emoções” (Morello, 2017, p. 14, tradução nossa).³⁴ Compreender a religião a partir de seus aspectos

³² “[...] lived at the personal and local levels and embedded in structural and systemic power arrangements reproduced and contested through class, race, and gender-based struggles.”

³³ Adoto a expressão *corpos-religião* para enfatizar o entendimento, presente na abordagem Religião Viva, de que o corpo não é apenas um meio, condutor ou suporte da religião, mas um de seus modos fundamentais de existência. Nessa perspectiva, a religião não é algo que se acrescenta aos corpos; ela acontece neles, por eles e através deles. Assim, o corpo deixa de ser concebido como um receptáculo passivo de conteúdos religiosos e passa a ser compreendido como constitutivo da própria religião-enquanto-viva.

³⁴ “[...] that lived religiosity is an untidy, multifaceted mixture of beliefs expressed in everyday practices, in which people engage their bodies and emotions.”

praxiológicos lançou luz sobre elementos ainda pouco explorados. A seguir, serão apresentadas algumas características fundamentais da prática, aplicáveis à diversidade das práticas sociais, sejam elas religiosas ou não. De modo geral, prática diz respeito “[...] à atividade humana – incorporada e linguística – que simultaneamente constrói os indivíduos como seres sociais e o mundo que os cerca” (Kupari, Knibbe, 2020, p. 165, tradução nossa).³⁵ A fim de evidenciar a importância das teorias da prática para o projeto da Religião Viva propõe-se três chaves de leitura, a saber, a conceituação de prática religiosa, a prática compreendida ação situada, e a prática como exercício de agência.

A primeira compreende que a prática religiosa diz respeito à atividade corporificada das identidades religiosas. Como observou Ammerman “estudar a Religião Viva como prática significa que pessoas, eventos e instituições colocam em prática suas identidades religiosas” (Ammerman, 2021, p. 19, tradução nossa).³⁶ As crenças, doutrinas teológicas, tendem a ser concretizadas a partir das práticas. Os sentimentos e as experiências íntimas, são comunicados a partir da materialidade, seja nos corpos, seja no discurso, seja nas coisas. Uma vez expostas, são sociabilizadas, uma vez que se tornam “[...] reconhecíveis de maneira que permitem que os outros saibam como responder” (Ammerman, 2021, p. 15, tradução nossa).³⁷ Se são partilhadas, também podem ser apreendidas. Nesse sentido, as práticas religiosas se aproximam das práticas sociais em geral. Embora ocorram em corpos particulares, são gestadas a partir das sociabilidades, se valem do conteúdo geral da cultura, das instituições religiosas e do encontro com o/a outro/a.

Se toda prática social é aprendida no meio social, o que distingue uma prática religiosa? Wuthnow (2020, p. 41, tradução nossa) destaca que praticar a religião “[...] consiste em fazer coisas que estabelecem provisoriamente uma distinção entre coisas construídas como sagradas, especiais ou religiosas e as atividades rotineiras da vida cotidiana [...]”.³⁸ Embora se diferencie da realidade cotidiana, não se configura como uma esfera separada, mas como parte integrante dela. A religião-enquanto-viva é encontrada nas práticas cotidianas das pessoas comuns que as conecta com os poderes sobre-humanos (Morello, 2021). Os limites entre o imanente e o transcendente tornam-se tênues. Práticas sociais podem adquirir conotações religiosas e, da mesma forma, práticas religiosas podem

³⁵ “[...] to human activity – embodied and linguistic – which simultaneously constructs individuals as social beings and the social world that surrounds them.”

³⁶ “Studying lived religion as practice means that people and events and institutions get their religious identities in practice.”

³⁷ “[...] recognizable in ways that allow others to know how to respond.”

³⁸ “[...] consists of doing things that provisionally draw a distinction between things constructed as sacred, special, or religious and the routine activities of everyday life [...].”

assumir um perfil meramente sociocultural. São pessoas interpretando situações cotidianas religiosamente e atribuindo caráter *sagrado* a lugares e práticas que comumente se encaixariam no âmbito do *profano*. Com isso, o interesse da abordagem, recai sobre as “[...] experiências e práticas no dia a dia, nas quais se tomam decisões, interpretando, reinterpretando, apropriando-se e conjugando diversos elementos que dão sentido às suas vidas” (Da Costa, 2017, p. 4, tradução nossa).³⁹ O que a Religião Viva busca, em vista disso, é compreender como vidas particulares negociam com os conteúdos pré-estabelecidos sem descartar o chão que pisam, a história que carregam e as circunstâncias que lhes são próprias.

A segunda diz respeito ao caráter situado das práticas. A prática religiosa é situacional, regionalizada e traz o rosto daquelas e daqueles que a colocam em ação. Arena e Morello afirmam que a Religião Viva “permite-nos ver a negociação que os sujeitos fazem com as tradições religiosas disponíveis, dependendo das suas próprias circunstâncias e experiências de vida” (Arena, Morello, 2022, p. 13, tradução nossa).⁴⁰ Justamente por serem humanas, a prática é possibilidade, nasce na interação com mundos específicos. Com isso, as práticas religiosas cotidianas tendem a atender às necessidades do *eu praticante*. Nesse sentido, em toda prática há um sujeito corporificado, agindo e significando suas ações. Reis, ao se orientar pela Religião Viva em seu estudo sobre os fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus, afirma que a abordagem “[...] só tem significado em relação com outras formas culturais, experiências de vida e circunstâncias nas quais está inserida, de modo que só pode ser compreendida situacionalmente” (Reis, 2020, p. 59). A religião cotidiana é transformada e marcada por vivências corporificadas particulares, e recusa qualquer determinismo prévio que cerceie a pluralidade dinâmica da construção dos mundos religiosos. Não só as histórias e corpos, mas também os lugares influenciam no perfil das práticas. Assim, a prática se regionaliza em dois aspectos: de um lado, ela parte de uma subjetividade que carrega uma história, um corpo e modos específicos de interpretar e se relacionar com o mundo; por outro lado, os lugares e objetos que compõem a vivência de um sujeito influenciam a modelagem do mundo desse indivíduo.

A terceira enfatiza que, nas práticas, há a possibilidade de exercício de agência criativa. A religião do cotidiano é formada tanto pelas estruturas estabelecidas, quanto pela agência criativa. E, apesar das hegemonias sociais, há nas práticas espaço para remodelação,

³⁹ “[...] experiencias y prácticas en el día a día, en que se toman decisiones, interpretando, reinterpretando, apropiando, conjugando diversos elementos que dan sentido a sus vidas.”

⁴⁰ “[...] nos permite ver la negociación que los sujetos hacen con las tradiciones religiosas disponibles, en función de sus propias circunstancias y experiencias vitales.”

adaptação e criação de novas atitudes e significados. Como evidencia Bender (2011b, p. 273, tradução nossa) “uma vez que estão incorporados em atores que vivem em contextos sociais específicos e que utilizam essas práticas para construir perspectivas únicas sobre o mundo, estão sempre sujeitos a mudanças criativas e reinterpretações”.⁴¹ Contudo, a agência aqui é entendida como uma dialética entre estrutura e agência (Bourdieu, 1996); (Giddens, 2013) ou entre particularidade e genericidade (Heller, 1985); ou ainda entre o habitual e o criativo (Ammerman, 2021). Desse modo, consolida-se o entendimento de que as práticas religiosas cotidianas não podem ser compreendidas como movimentos confinados às individualidades dos sujeitos, mas como construções que refletem e transformam o meio social e religioso-institucional no qual estão inseridas.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por tudo isso, conclui-se que o conceito ocidental de religião, orientado para as crenças, instituições e racionalidade, faz parte de um cenário complexo de embates em torno do poder sobre os corpos. No alvorecer da modernidade, no auge do colonialismo e sob o pálio da racionalidade iluminista, o conceito de religião – enquanto crença e instituição – refletia interesses políticos, religiosos e acadêmicos. Por parte das instituições religiosas, buscava-se resguardar o poder dos clérigos e pastores: apenas eram consideradas religiões aquelas práticas orientadas pela dogmática estabelecida pela elite religiosa dominante. Do lado da política, na figura dos monarcas, o conceito também atendia aos interesses coloniais: se o Ocidente cristão era o modelo de civilização, tudo aquilo que dele se distanciava servia de justificativa para o avanço colonial, e a religião, nesse contexto, funcionava como parâmetro civilizacional. Para os acadêmicos, o conceito de religião amplamente utilizado na ciência moderna carregava as marcas de seu tempo e os corpos daqueles que o formularam. Esses contratos teóricos são frutos de um quadro mais amplo de interação social e, portanto, carregam em si todas as mazelas de seu tempo histórico. A questão em discussão não é o abandono da investigação sobre os modos como a religião se manifesta a partir das instituições, doutrinas e crenças, mas a constatação de que a vida religiosa não se limita a isso. Para além do que é estabelecido por aqueles que detêm o poder, vigora a criatividade e a resistência, que fazem morada na diversidade dos corpos e nas práticas religiosas do cotidiano das pessoas leigas.

⁴¹ “Since they are embodied in actors who live in particular social settings and who use those practices to build unique perspectives on the world, they are always subject to creative change and reinterpretation.”

Tinha-se como objetivo demonstrar a centralidade dos corpos no projeto da abordagem Religião Viva. Entre corpos e conceitos: é nesse encontro que essa abordagem projeta suas expectativas. Os conceitos podem servir tanto como lentes que nos aproximam do mundo vivido quanto como filtros que nos tornam míopes a determinadas realidades. A Religião Viva, ao se deparar com os corpos, diagnosticou o caráter estático dos conceitos. Diante da pluralidade de modos de praticar a religião, determinismos e essencialismos contribuem pouco para a análise. A virada material/corporal proposta por essa abordagem assume a dimensão política dos corpos, não apenas dos corpos daqueles e daquelas encontrados no campo, mas também dos corpos dos/as cientistas. Nesse sentido, fazer ciência é agir no horizonte da empiria: fatos materiais e pesquisadores/as corporificados/as. Prestar atenção aos corpos pode ampliar o entendimento de como se dá a vivência religiosa. A prática corporificada apresenta-se, no âmbito da Religião Viva como possibilidade de verificação da agência e da inviabilidade de análises essencialistas. Em síntese, os corpos em ação, carregam tanto marcas biológicas, quanto simbólicas. A Religião Viva se fundamenta em uma afirmação inegociável: sem corpo, não há religião. Embora essa constatação possa, à primeira vista, parecer óbvia, nem sempre o corpo foi levado em conta quando o assunto era religião. No entanto, todo esse aparato conceitual também é colocado em prática. As pessoas vivenciam em seus corpos, em alguma medida, aquilo que as instituições oferecem em sermões e documentos. A religião-enquanto-viva acontece nos corpos e só pode ser investigada, na mesma medida, por uma ciência que também se realiza na corporeidade.

REFERÊNCIAS

ARENA, Valentina Pereira; MORELLO, Gustavo. Entre el opio del pueblo y la búsqueda de la salvación. Aproximaciones a la religiosidad viva desde América Latina. **Revista de Estudios Sociales**. n. 82, p. 3-21, 2022. DOI: <https://doi.org/10.7440/res82.2022.01>.

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. Rethinking Religion: Toward a Practice Approach. **American Journal of Sociology**. v. 126, n.1, p. 6–51, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1086/709447>.

BENDER, Courtney. Practicing Religion. In: ORSI, Robert A. (Org.). **The Cambridge Companion to Religious Studies**. New York: Cambridge University Press, 2011a. p. 273–295.

BENDER, Courtney. **Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver**. Chicago: University of Chicago Press, 2011b.

BETHENCOURT, Francisco. **História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papirus, 1996.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. **Revista de História**, São Paulo, v. 30, n. 62, p. 261–294, abr./jun. 1965. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/123422>. Acesso em: 22 abr. 2025.

CASTRO, Leandro Evangelista Silva; SENRA, Flávio. Religião vivida: considerações preliminares sobre a abordagem em contexto norte-americano. **INTERAÇÕES**, Belo Horizonte, v. 20, n. 1, p. 1-24, 2025. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2025v20n1e201d10>.

DA COSTA, Néstor. Creencia e increencia desde las vivencias cotidianas: una mirada desde Uruguay. **Estudios de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 31, n. 3, p. 33-53, set./dez. 2017. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342523>. Acesso em: 25 abr. 2025.

DE LA TORRE, Ángela Renée. La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización. **Revista Cultura & Religion**, Santiago, v. 15, n. 1, p. 259-298, 2021. Disponível em: <https://revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/1010>. Acesso em: 22 abr. 2025.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Paulus, 2011.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FRIGERIO, Alejandro. Por que não podemos ver a diversidade religiosa: questionando o paradigma católico-cêntrico no estudo da religião na América Latina. **Debates do NER**, v. 19, n. 34, p. 75-121, ago./dez. 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/89948>. Acesso em: 22 abr. 2025.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia do mal**. Petrópolis: Vozes, 2000.

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. São Paulo: WMF; Martins Fontes, 2013.

GINZBURG, Carlo. **História noturna: decifrando o sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GONZÁLES, Luis Bahamondes; ALARCÓN, Nelson Marín. Religión vivida y consumo religioso/espiritual: creyentes, usuarios y vida cotidiana en Santiago de Chile. **Revista de Estudios Sociales**, n. 82, p. 137-156, 2022. DOI: <https://doi.org/10.7440/res82.2022.08>.

HALL, David. (org.). **Lived religion in America**: toward a history of practice. Princeton: Princeton University Press, 1997.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

KUPARI, Helena; KNIBBE, Kim. Theorizing Lived Religion: introduction. **Journal of Contemporary Religion**, v. 35, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1759901>.

JACKSON, Michael. **Things as They Are**: new directions in Phenomenological Anthropology. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

LEEUW, Gerardus van der. **Religion in essence and manifestation**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986.

MARTÍN, Eloísa. From Popular Religion to Practices of Sacralization: Approaches for a Conceptual Discussion. **Social Compass**, v. 56, n. 2, p. 273–285, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1177/0037768609103362>.

McGUIRE, Meredith. Embodied practices: Negotiation and Resistance. In: AMMERMAN, Nancy Tatom. **Everyday Religion: observing modern religious lives**. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 187-200.

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

McGUIRE, Meredith. Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 29, n. 3, p. 283-296, 1990. Disponível em: https://digitalcommons.trinity.edu/socanthro_faculty/42. Acesso em: 22 abr. 2025.

McGUIRE, Meredith. Individual sensory experiences, socialized senses, and everyday lived religion in practice. **Social Compass**, v. 63, n. 2, p. 152–166, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1177/0037768616628789>.

McCUTCHEON, Russel. **Manufacturing religion**. The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia. New York: Oxford University Press, 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MEYER, Birgit. Religião material: como as coisas importam. In: GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (Org.). **Como as coisas importam**: uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019. p. 81-113.

MORELLO, Gustavo. Lived religion in Latin America and Europe. Roman Catholics and their practices. **Visioni LatinoAmericane**, v. 17, p. 13-22, 2017. Disponível em: <https://www.openstarts.units.it/handle/10077/18467>. Acesso em: 22 abr. 2025.

MORELLO, Gustavo. **Lived Religion in Latin America**: an enchanted modernity. Oxford: Oxford University Press, 2021.

MUIR, Edward. **Ritual in Early Modern Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MÜLLER, Friedrich Max. **Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2024.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Viadagens teológicas**: itinerários para uma teologia queer no Brasil. São Paulo, Fonte Editorial, 2012.

ORSI, Robert. Everyday miracles: the study of lived religion. In: HALL, David D. **Lived Religion in America**. Princeton: Princeton University Press, 1997. p. 3-22.

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 Anthropology of everyday religion. New York: Berghahn Books, 2012. p. 146-161.

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 study scientific Study of Religion**, n. 42, v. 1, p. 169-174, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1111/1468-5906.t01-1-00170>.

PETERS, Gabriel. A virada praxiológica. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 123, p. 167-188, dez. 2020. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/11308>. Acesso em: 22 abr. 2025.

RABBIA, Hugo H.; MORELLO, Gustavo. Introducción. In: RABBIA, Hugo H.; MORELLO, Gustavo; DA COSTA, Néstor; ROMERO, Catalina (Comp.). **La religión como experiencia cotidiana**: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba; Montevideo: Universidad Católica del Uruguay; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019. p. 17-22.

REIS, Livia. Deslocamentos etnográficos: religião, raça e poder em Moçambique. **ACENO**: Revista de Antropologia do Centro-Oeste, v. 7, n. 13, p. 111-124, 2020. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/9596>. Acesso em: 22 abr. 2025.

SEMÁN, Pablo. **La religiosidad popular**: creencias y vida cotidiana. Buenos Aires: Capital Intelectual, 1994.

SOUZA, Patrícia Rodrigues de. **Religião material**: o estudo das religiões a partir da cultura material. 2019. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São

Paulo, 2019. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/22539>. Acesso em: 22 abr. 2025.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SMITH, Wilfred Cantwell. **O sentido de o fim da religião**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VÁSQUEZ, Manuel Arturo. **More than belief**. A materialist theory of religion. Oxford: Oxford University Press, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

WEBER, Max. Ciência como vocação. In: WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais**. Parte II. São Paulo: Cortez; Campinas: UNICAMP, 1993. p. 1-36.

WOODHEAD, Linda. Tactical and Strategic Religion. In: DESSING, Nathal; JELDTTOFT, Nadia; NIELSEN, Jorgen; WOODHEAD, Linda (orgs.). **Everyday Lived Islam in Europe**. Londres: Routledge, 2013. p. 9-22.

WUTHNOW, Robert. **What Happens When We Practice Religion?** Textures of Devotion in Everyday Life. Princeton: Princeton University Press, 2020.

YOUNG, Iris Marion. **On female body experience**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Declaração de uso de Inteligência Artificial: O autor utilizou o sistema ChatGPT para realizar a revisão gramatical e ortográfica. Todo o conteúdo foi revisado e aprovado pelo autor, que assume plena responsabilidade pelo conteúdo final do manuscrito.

Conflito de interesses: O autor declara não haver.

Recebido em: 27-04-2025

Aprovado em: 06-08-2026

Publicado em: 29-09-2026

Editor-gerente: Moisés Sbardelotto