



A RELIGIÃO VIVIDA COMO MÉTODO: uma abordagem politética

LIVED RELIGION AS METHOD: a polythetic approach

LA RELIGIÓN VIVIDA COMO MÉTODO: un enfoque politético

Steven Engler*

Mount Royal University
Department of Religious Studies
Calgary, AB, Canada
E-mail: sengler@mtroyal.ca
ORCID: [0000-0001-8716-7943](https://orcid.org/0000-0001-8716-7943)

RESUMO

Este artigo argumenta que a religião vivida é mais bem compreendida não como uma categoria substantiva que designa um tipo de fenômeno religioso, mas como uma postura metodológica interpretativa. Com base em uma revisão seletiva da literatura predominantemente norte-americana, o artigo demonstra que as definições existentes de religião vivida apresentam variação conceitual tão acentuada que nenhuma definição monotética única pode acomodá-las adequadamente. Como alternativa, propõe-se uma definição politética — fundamentada na lógica de semelhança de família — que trata a religião vivida como um conjunto aberto de critérios contextualmente responsivos, em vez de um conjunto fixo de características essenciais. Uma tabela relacional de binários conceituais (p. ex., leigo/clerical, incorporado/abstrato, local/universal) é oferecida como instrumento prático de pesquisa. O artigo conclui que um quadro politético captura melhor a diversidade da produção acadêmica sobre religião vivida, lida de forma mais eficaz com casos intermediários, e torna os compromissos teóricos de quem pesquisa mais explícitos e passíveis de escrutínio crítico.

Palavras-chave: Religião vivida; metodologia; definição politética; teoria da religião.

ABSTRACT

This article argues that lived religion is best understood not as a substantive category designating a type of religious phenomenon, but as an interpretive methodological stance. Drawing on a selective review of primarily North American scholarship, the article demonstrates that existing definitions of lived religion exhibit such pronounced conceptual variation that no single monothetic definition can adequately accommodate them. As an alternative, it proposes a polythetic definition — rooted in family-resemblance logic — that treats lived religion as an open-ended cluster of contextually responsive criteria rather than a fixed set of essential features. A relational table of conceptual binaries (e.g., lay/clerical, embodied/abstract, local/universal) is offered as a practical research instrument. The article concludes that a polythetic framework better captures the

* Ph.d. em Filosofia com especialização em Religião pela Universidade Concordia. Mestre em Filosofia pela Universidade de Toronto.

diversity of lived religion scholarship, handles intermediate cases more effectively, and makes the researcher's own theoretical commitments more explicit and subject to critical scrutiny.

Keywords: *Lived religion; methodology; polythetic definition; theory of religion.*

RESUMEN

Este artículo sostiene que la religión vivida se comprende mejor no como una categoría sustantiva que designa un tipo de fenómeno religioso, sino como una postura metodológica interpretativa. A partir de una revisión selectiva de la bibliografía predominantemente norteamericana, el artículo demuestra que las definiciones existentes de religión vivida presentan una variación conceptual tan marcada que ninguna definición monotética única puede acomodarlas adecuadamente. Como alternativa, se propone un enfoque politético — fundamentado en la lógica del parecido de familia — que trata la religión vivida como un conjunto abierto de criterios contextualmente sensibles, en lugar de un conjunto fijo de características esenciales. Se ofrece una tabla relacional de binarios conceptuales (p. ej., laico/clerical, corporal/abstracto, local/universal) como instrumento práctico de investigación. El artículo concluye que un marco politético captura mejor la diversidad de la producción académica sobre religión vivida, gestiona con mayor eficacia los casos intermedios y hace más explícitos y susceptibles de escrutinio crítico los compromisos teóricos del investigador.

Palabras clave: *Religión vivida; metodología; definición politética; teoría de la religión.*

1 INTRODUÇÃO

Uma questão importante surge logo no início de um artigo sobre a ideia de *religião vivida*. Se a religião for uma categoria de crença e ação humanas, então como poderia existir alguma religião que não fosse vivida? A resposta a esta questão – e a motivação para este número da *Interações* – é que *religião vivida* é um conceito utilizado nas ciências da religião para destacar certas características das religiões e certas abordagens acadêmicas nas ciências da religião.

Numa primeira aproximação, categorias como *religião vivida*, *popular*, *laica*, *não oficial*, *informal*, *vernácula*, *quotidiana*, *doméstica*, *de base*, e *local* opõem-se a um conjunto diferente de categorias: *religião oficial*, *ortodoxa*, *ortoprática*, *normativa*, *de elite*, *clerical*, *canônica*, *codificada* ou *institucional*. Refiro-me ao primeiro conjunto como *conceitos de religião vivida* (CRVs). O mais relevante destes, evidentemente, é a *religião vivida* (RV). Três aspectos indicam a complexidade destas questões: existem muitos conceitos em ambos os conjuntos; nenhum dos conjuntos consiste simplesmente em sinônimos; e diferentes discussões abordam estas oposições binárias de formas distintas.

Entre muitas dimensões da ambiguidade e da imprecisão do conceito de RV, a mais importante é a distinção entre RV como um tipo de religião e como um método de estudo da religião. David Hall – na sua introdução à coleção pioneira *Lived Religion in America* – descreveu a RV tanto como “[...] o pensamento e o agir cotidianos de homens e mulheres leigos [quanto como] uma forma de fazer... história religiosa” (Hall, 1997, p. vii, tradução

nossa).¹ Como um tipo de religião, por exemplo, “a religião vivida significa praticar a religião através da aprendizagem de uma linguagem simbólica, da prática de rituais específicos, da apropriação de um conceito e de uma perspectiva sobre a vida, que impactam na transformação do cotidiano” (Gräb, 2025, p. 43). Como método, a RV seria, por exemplo, uma “metodologia que leva a sério as pessoas como atrizes que (re)interpretam e (re)moldam de maneira criativa a religião, de acordo com as suas circunstâncias locais” (Chong, 2013, p. 238). Sugiro, aqui, que a imprecisão no lado teórico desta ambiguidade nos leva a concentrar-nos mais no lado metodológico.

A parte seguinte do artigo (seção 2) apresenta dois tipos de definição – monotética e politética – e argumenta que esta última é a mais útil para o estudo da RV. Muitas pessoas imaginam que tem uma só maneira de definir os conceitos: fornecendo uma lista de características que uma determinada coisa *deve* ter para fazer parte da categoria sendo definida. Esse tipo de definição, o monotético, é geralmente considerado rígido demais para definir os conceitos usados nas ciências humana e sociais (Stausberg e Gardiner, 2016). Neste artigo, desenvolvo o outro tipo de definição, o politético, cuja forma mais bem conhecida é na ideia de Ludwig Wittgenstein (2017) da “semelhança familiar”.

A seção 3 apresenta uma breve revisão seletiva da literatura, centrada principalmente nas discussões norte-americanas sobre a RV. Isto reforça a perspectiva de que a abordagem politética é a mais adequada. A seção 4 coloca uma série de questões críticas sobre a distinção entre RV e não-RV. Várias dimensões de imprecisão sublinham, mais uma vez, o valor de uma abordagem politética. As seções 5 a 7 apresentam uma definição politética de RV, juntamente com uma série de recomendações teóricas e metodológicas.

Existem três motivos para a minha escolha de focar quase exclusivamente na literatura norte-americana sobre a RV. (1) Como indica a própria chamada de artigos deste número especial – ao citar o livro recente de Nancy Ammerman (2021) – especialistas norte-americanos em ciência da religião e em antropologia têm desempenhado papéis formativos e de liderança nesta área. As literaturas francesa, italiana, alemã (e, claro, brasileira) poderiam alterar a ênfase, mas o material que discuto é o mais citado. (2) Como cientista canadense da religião, e tendo participado ativamente nestes debates, trago um maior grau de familiaridade com estas perspectivas e publicações. (3) Este foco facilita contrastes potencialmente úteis com as outras contribuições para este número da *Interações*. Leio e admiro trabalhos relevantes de especialistas brasileiros, para citar apenas alguns: Patrícia Birman, Carlos Rodrigues Brandão, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, Francisco

¹ “[...] the everyday thinking and doing of lay men and women [and as] a way of doing ... religious history.”

van der Poel (Frei Chico), Rubem César Fernandes, Sérgio Figueiredo Ferretti, Maria das Dores Campos Machado, Yvonne Maggie, Cecília Loreto Mariz, Paula Montero, Douglas Teixeira Monteiro e dois estrangeiros que se tornaram referências no campo brasileiro, Pierre Sanchis e Peter Fry. Deixo a cargo de colegas do Brasil a avaliação da relevância da minha visão teórica para os debates no campo brasileiro.

Este artigo sugere que a RV, enquanto abordagem nas ciências da religião, descreve fenômenos e começa a conceitualizá-los e a teorizá-los a partir de casos específicos. A consequência metodológica disto é um compromisso com dados etnográficos, centrados nas/os praticantes. A consequência teórica é que qualquer caracterização de um determinado caso será politética – um conjunto de critérios contextualmente responsivos, e com semelhanças familiares – em oposição à aplicação de uma definição monotética do que seria, de fato, a RV.

2 DEFINIR A DEFINIÇÃO

Os usos divergentes do conceito de RV sugerem que uma definição rígida e universal é insustentável. Como observa Michael P. Carroll, a ideia de que

[...] existe uma única definição de religião popular (ou religião tradicional, ou religião local, ou qualquer outra) que seja útil em todos os contextos culturais e históricos [...] não pode ser dada como certa. As definições de religião popular devem ser adaptadas a contextos específicos (Carroll, 1996, p. 5–6, tradução nossa).²

O que isto significa é que uma abordagem mais matizada e contextualizada da RV requer uma abordagem flexível. Esta seção esclarece os dois tipos de definição pertinentes: monotético e politético. Esta distinção entre duas formas radicalmente distintas de *como* definir os nossos conceitos e categorias

Uma definição monotética apresenta uma lista de critérios (um ou mais) para determinar se um candidato se enquadra ou não de forma clara e inequívoca na categoria que está a ser definida. No caso da RV, tratar-se-ia de uma lista das características que algo *deve* possuir para ser considerado um caso de RV. Categorias flexíveis e dinâmicas cabem mal dentro deste quadro rígido da definição. Em geral, as definições monotéticas são problemáticas para definir construções conceituais complexas, como *religião* ou *RV*

² “[...] that there exists some single definition of popular religion (or traditional religion, or local religion, or whatever) that will be useful across all cultural and historical contexts [...] cannot be taken for granted. Definitions of popular religion must be tailored to particular contexts.”

(Stausberg e Gardiner, 2016, p. 18–20; Schilbrack, 2022). No que diz respeito à RV, estão em jogo demasiados critérios distintos – mesmo neste número especial de **INTERAÇÕES** – para tornar tal abordagem viável. Salienta-se o fato de as definições monotéticas serem facilmente contestadas por contraexemplos. Por exemplo, uma definição monotética de religião em termos de crença num ou mais deuses enfrenta o contraexemplo de que o budismo Theravada, nas suas formas mais doutrinárias, não tem essa crença.

As definições politéticas oferecem uma lista mais flexível e aberta de critérios. Seria necessária uma determinada proporção da lista – porém nenhum critério específico – para que algo seja considerado membro da categoria. As definições politéticas são mais úteis porque são mais flexíveis. Permitem a comparação de casos semelhantes, sem a exigência rígida de que todos os casos partilhem exatamente o mesmo conjunto de características. O resultado é uma visão das categorias como grupos abertos e difusos, e têm sido utilizadas de forma produtiva para definir termos como *religião*, *ritual* e *esoterismo* (Saler, 1993; Engler, Gardiner e Porcher, 2026; Snoek, 2006; Engler e Gardiner, 2024).

A abordagem politética mais conhecida é a definição por semelhança familiar (Wittgenstein, 2017; Needham, 1975). A ideia de “semelhança de família” de Wittgenstein sustenta que os membros de uma categoria não compartilham necessariamente uma única característica (ou conjunto de características) comum a todos. Os membros da família estão ligados por uma rede de similaridades que se sobrepõem e se entrecruzam. Como definição politética, isso significa que os membros partilham muitas características, sem que nenhuma destas seja, isoladamente, necessária ou suficiente para pertencer ao grupo.³

A defesa de uma abordagem politética à RV é pragmática, não ontológica. Não se afirma que a prática religiosa seja, por natureza, resistente a uma descrição monotética. Isso seria um compromisso ontológico do tipo que esta abordagem coloca entre parênteses. Sugiro que uma definição politética gera melhores resultados analíticos em quatro dimensões relevantes para as ciências da religião. (1) É mais sensível ao leque de discussões teóricas existentes, tratando a literatura acadêmica acumulada como algo que constitui coletivamente a categoria, em vez de como um conjunto do qual se deve selecionar um subconjunto correto. (2) Acomoda a variedade de casos empíricos incluídos no âmbito da

³ Uma definição de *conjunto de propriedades estáveis*, tal como desenvolvida iria mais longe (Engler e Gardiner, 2024). Para além de enumerar critérios, tal modo de definição acrescenta metacritérios que explicam por que razão os critérios na lista primária se agrupam — que compromissos teóricos, trajetórias históricas, ou características estruturais dos fenômenos explicam a sua co-ocorrência na literatura. Este tipo mais recente da definição politética salienta que a lista politética da Tabela 2 não é o ponto final do trabalho de definição, mas sim um ponto de partida metodologicamente adequado para o estudo da RV. Engler, Gardiner e Porcher (2026) apresentam uma definição de religião no âmbito deste modo de definição, trabalhando com as religiões Afro-brasileiras como protótipo.

RV, sem exigir uma decisão prévia sobre quais as características essenciais. (3) Torna a religião oficial analisável com as mesmas ferramentas conceituais, posicionando-a ao longo dos mesmos eixos, em vez de a tratar como uma categoria residual definida apenas por contraste. (4) E lida com casos intermédios – configurações que são mais ou menos vividas, mais ou menos oficiais – sem forçar um veredicto binário que os próprios fenômenos não sustentam. Esta é uma classe importante de casos, talvez a maioria, com a qual as definições monotéticas são incapazes de lidar, por definição. Nenhuma destas vantagens requer uma afirmação sobre o que a RV realmente é; são recomendações sobre qual estratégia de definição seria mais suscetível de fazer avançar a investigação.

A definição monotética seria adequada para definir a RV se a maioria ou todos os exemplos na literatura partilhassem um único conjunto de características, e se um conjunto claro de critérios distinguísse a RV da não-RV em todos os casos. É evidente que não é isso que encontramos.

3. O PANORAMA DA *RELIGIÃO VIVIDA*

Esta seção apresenta uma breve revisão da literatura, principalmente a norte-americana, sobre a RV e alguns conceitos relacionados. Sublinha a centralidade da ambiguidade acima referida, entre a RV como objeto e como método: “[...] toda a religião é vivida, em certa medida. Mas a expressão *religião vivida* também se refere a uma *abordagem* dentro das ciências da religião” (Gould, 2005, p. 6; ênfase no original, tradução nossa).⁴ Esta revisão destaca tanto a falta de clareza quanto à natureza da RV quanto uma ênfase recente de ver a RV como método. Isto reforça o valor de uma definição politética de RV (não necessariamente a que proponho acima).

A categoria de RV é geralmente utilizada para fazer tanto uma afirmação descritiva (de que a RV se refere a um tipo distinto de coisa ou método) como uma afirmação normativa (de que, contrariamente à prática acadêmica habitual, a RV deve ser valorizada tanto quanto, ou mais do que, a não-RV). Os recursos teóricos e conceituais utilizados nessas discussões variam amplamente. Isto torna difícil comparar e avaliar tais afirmações. Esta falta de consenso teórico motiva a minha abordagem alternativa.

Quando a RV é definida como um tipo de fenômeno religioso, refere-se geralmente às crenças e práticas das pessoas comuns ou leigas, em contraste com a religião oficial, de elite

⁴ “[...] all religion is lived to a certain extent. But the term lived religion also refers to an approach to the study of religion.”

ou institucional. O quadro conceitual é binário: a RV e a não- RV opõem-se nitidamente em termos descritivos, sobre os quais se sobrepõe uma avaliação normativa. O resultado é um modelo hierárquico de dois níveis, que distingue a RV da não-RV e valoriza um dos lados da dicotomia. O argumento é geralmente revisionista, sustentando que a não-RV tem sido sobrevalorizado e que o estudo da religião deveria dedicar mais atenção à RV.

No entanto, é problemático simplesmente trocar os polos normativos de construções binárias, mantendo a distinção, ao inverter a avaliação normativa. É importante analisar e criticar a distinção subjacente. Para dar um exemplo comparável, se simplesmente passarmos do orientalismo negativo para o positivo, preservamos uma postura ideológica prejudicial: negar a crítica do Oriente como atrasado para simplesmente elogiá-lo como a fonte verdadeira da espiritualidade. Falta, assim, questionar a afirmação descritiva de que o Oriente e o Ocidente podem ser nitidamente distinguidos (Engler, 2024, p. 27–28).

Um importante exemplo da definição binária das CRVs na literatura acadêmica norte-americana é a definição de Don Yoder de *folk religion* como “a totalidade de todas as visões e práticas religiosas que existem entre as pessoas, à margem e ao lado das formas estritamente teológicas e litúrgicas da religião oficial” (Yoder, 1974, p. 14, tradução nossa).⁵ Esta visão binária é comum na nossa disciplina. A RV é a religião

[...] fora dos limites institucionais [; é a religião tal como] praticada, vivida e expressa por pessoas comuns (em vez de porta-vozes oficiais) no contexto das suas vidas quotidianas [; é] a forma como a religião se manifesta na vida quotidiana [; é] a experiência dos leigos, das pessoas que não ganham a vida sendo religiosas ou pensando e escrevendo sobre ideias religiosas (Davidman, 2003, p. 265; McGuire, 2008, p. 12; Ammerman, 2007, p. 5, tradução nossa).⁶

Ao contrário do que se observa nas discussões sobre a religião em geral, os CRVs são muitas vezes usados de forma mais restrita. Robin Williams propôs o conceito de *religião comum* para caracterizar um “conjunto comum de ideias, rituais e símbolos” [partilhado pela sociedade estadunidense, que proporciona] “um sentido abrangente de unidade, mesmo numa sociedade repleta de conflitos” (Williams, 1951, p. 312, tradução nossa).⁷ Will Herberg argumentou que a religião comum está enraizada no “American Way of Life [, que

⁵ “[...] the totality of all those views and practices of religion that exist among the people apart from and alongside the strictly theological and liturgical forms of the official religion.”

⁶ “[...] outside of institutional boundaries; practiced, experienced, and expressed by ordinary people (rather than official spokespersons) in the context of their everyday lives; how religion happens in everyday life: it is the experience of the nonexperts, the people who do not make a living being religious or thinking and writing about religious ideas.”

⁷ “[...] common set of ideas, rituals and symbols ... [shared within US society, which provides] an overarching sense of unity, even in [a] society riddled with conflicts.”

é] uma estrutura orgânica de ideias, valores e crenças que constitui uma fé comum aos americanos e genuinamente operativa nas suas vidas, uma fé que influencia marcadamente, e é influenciada pelas, religiões ‘oficiais’ da sociedade americana” (Herberg, 1955, p. 90, tradução nossa).⁸

Tais análises são valiosas, mas não são claramente comparáveis. Os CRVs apontam para aspectos diferentes: desde um conjunto geral de ideias, rituais e símbolos que não está claramente ligado a nenhuma religião em particular; passando pelo reflexo de uma pluralidade de religiões; até o impacto de uma única religião; tudo isto em contextos diferentes. Não devemos esperar que estes CRVs se refiram à mesma coisa. Isto sugere o valor de uma definição mais contextualizada e flexível da RV. Uma definição monotética teria dificuldade em dar sentido a esta variação; uma definição politética é mais útil, porque tem exatamente o papel de captar a variação entre casos semelhantes, porém não idênticos.

Uma divergência semelhante surge no que diz respeito aos usos da RV como categoria para fenômenos que a maior parte das pessoas descreveriam como não-religiosos. No seu estudo sobre aspectos quase-religiosos de uma cozinha de caridade, Courtney Bender caracteriza a RV como “práticas [que] desafiam (e, por vezes, subvertem) as interpretações convencionais de rotinas e rituais estabelecidos, reordenando de forma criativa o seu conteúdo e significado” (Bender, 2003, p. 7, tradução nossa).⁹ Samuel Snyder classifica a pesca [*fly-fishing*] como RV, enfatizando a construção de significado como a característica-chave da categoria. RV refere-se a “formas pelas quais a religião se relaciona com, constrói e molda as relações entre o ser humano e a natureza na prática quotidiana” (Snyder, 2007, p. 897, tradução nossa).¹⁰ Aqui, ele cita a visão de Orsi de que a RV se refere a “lugares onde os humanos dão sentido aos mundos em que se viram lançados” (Orsi, 1997, p. 6, tradução nossa).¹¹

Nesses casos, a semelhança com um conceito subjacente de religião normal ou padrão continua a ser a base da comparação. Há aqui dois problemas. Por um lado, o que seria a parte *vivida* destes fenômenos – as interpretações criativas, não convencionais, tanto quanto a configuração das relações entre o ser humano e a natureza – também podem fazer parte da religião oficial. Por outro lado, vários fatores diferentes e não obviamente

⁸ “[...] the American Way of Life [which is] ... an organic structure of ideas, values, and beliefs that constitutes a faith common to Americans and genuinely operative in their lives, a faith that markedly influences, and is influenced by, the ‘official’ religions of American society.”

⁹ “[...] practices [that] challenge (and sometimes subvert) the conventional interpretations of established routines and rituals by creatively reordering their content and meaning.”

¹⁰ “[...] ways in which religion relates to, constructs, and shapes the human to nature relationships in everyday practice.”

¹¹ “[...] places where humans make something of the worlds they have found themselves thrown into.”

comparáveis são utilizados para retratar a RV. Assim a extensão do conceito da RV aos fenômenos menos obviamente religiosos acaba deixando o conceito menos, e não mais, claro. Isto não é uma crítica ao trabalho que utiliza a categoria de RV como ferramenta de análise: é uma crítica à ideia de que qualquer definição rígida e monotética de RV será capaz de captar tudo que a categoria faz.

Uma análise mais aprofundada da perspectiva de Bender esclarece esta questão. Há mais de duas décadas, ao observar o crescimento de usos do conceito da RV, ela escreveu:

Esta expressão marca uma mudança de foco das distinções binárias entre religião popular e oficial, pública e privada, institucional e individual, para uma análise mais aprofundada das interações entre elas. [...] Os estudiosos centram-se agora nas negociações envolvidas na criação e na prática efetivas da religião na vida cotidiana e estão menos dispostos a promover oposições artificiais (e muitas vezes inadequadas) entre a piedade popular e a oficial. (Bender, 2003, p. 6–7, tradução nossa)¹²

Todavia, a Bender define a RV ainda em termos binários, ao destacar a “vida cotidiana.” Quer estudemos a RV *em oposição* à não-RV ou *em relação* a ela, como Bender salienta, a nossa investigação continua enquadrada pela dicotomia conceitual entre a RV e a não-RV. Encarar esta dicotomia em termos mais dinâmicos não a dissolve. A contextualização das práticas requer uma abordagem mais flexível, nem que seja apenas pelo fato de que não podemos saber de antemão qual das muitas dicotomias conceituais em jogo seriam pertinentes ao nosso caso específico.

Outros trabalhos também apontam para o valor de uma abordagem politética. Dois estudiosos norte-americanos são bem conhecidos por defenderem, de maneira estratégica e polêmica, que toda a religião é RV. As suas visões contrastam de forma que destaca o valor de uma abordagem conceitual mais flexível.

Primiano insiste que toda a religião é *religião vernácula*, uma categoria que ele introduziu, e que é tratado em geral como sinônimo de RV: “é impossível que a *religião de um indivíduo* não seja vernácula”; “aquilo a que os estudiosos se têm referido como religião ‘oficial’ não existe, de fato”; “não há existência objetiva de uma prática que expresse a ‘religião oficial’” (Primiano, 1995, p. 44–46; ênfase acrescentada, tradução nossa).¹³ Porém,

¹² “This idiom marks a shift in attention from the binary distinctions between popular and official, public and private, institutional and individual religion to closer analysis of the interactions between them. [...] Scholars now focus on the negotiations of actually creating and enacting religion in daily life and are less likely to promote artificial (and often inadequate) oppositions between popular and official pieties.”

¹³ “[...] it is impossible for the religion of an individual not to be vernacular; what scholars have referred to as “official” religion does not, in fact, exist; there is no objective existence of practice which expresses “official religion.”

a sua mudança de foco para o indivíduo baseia-se numa visão essencialista:

[...] a ênfase está numa preocupação central dos indivíduos religiosos, ou seja, um foco na fonte última da crença religiosa. O lugar desse ponto de referência para a crença é o que os teóricos ... chamaram de sagrado ou numinoso e, em outras, de sobrenatural, mas, em todos os casos, é aquilo que causa, inspira e mantém a crença (Primiano, 1995, p. 45, tradução nossa).¹⁴

O enfoque do Primiano em indivíduos, e não em grupos e comunidades, salienta a centralidade desta vertente fenomenológica.

Isto confere à categoria de *religião vernácula* um núcleo que une as suas diversas manifestações, mas a um custo elevado. O problema com o fundamento essencialista de Primiano reside no fato de apresentar uma lacuna analítica, que é suprida apenas por meio de afirmações. O seu quadro conceitual insiste na expressão religiosa individual, inserida no contexto, como principal objeto de estudo. Mas este compromisso resulta numa pluralidade radical. Existem potencialmente tantas religiões vernáculas quantos os indivíduos religiosos, cada um nas suas circunstâncias particulares. Primiano postula um referente comum, o sagrado ou numinoso, como a base de todas as instâncias da religião vernácula. No entanto, não existe nenhum procedimento metodológico – na abordagem individualista de Primiano – que possa estabelecer a correspondência entre estes discursos diversos e o constructo teórico singular destinado a unificá-los. Abandonar a abordagem essencialista deixaria a religião vernácula como um fenômeno irreduzivelmente plural. Isso não é necessariamente um problema: por que esperaríamos que a RV manifestasse uma unidade essencial? Ao reconhecer que a RV é inerentemente plural, dinâmica e específica ao contexto, vemos a insuficiência de defini-la em termos essencialistas e monotéticos. A discussão da RV sofreria menos confusão com um quadro definicional mais flexível.

Robert A. Orsi apela a uma “[...] revisão fundamental do que é a religião e do que significa ser ‘religioso’” (Orsi, 1997, p. 7, tradução nossa).¹⁵ Em contraste com a abordagem ontológica de Primiano, ele reformula a RV em termos metodológicos, como o estudo contextualizado da “prática religiosa e da imaginação numa relação contínua e dinâmica com as realidades e estruturas da vida quotidiana em momentos e lugares específicos” (2002, p. xiii). Orsi afirma:

¹⁴ “[...] emphasis is on a central concern of religious individuals, that is, a focus on the ultimate source of religious belief. The locus of such a reference point for believing is what theorists [...] have called the sacred or the numinous, and in other situations, the supernatural, but in all cases it is that which causes, inspires, and maintains belief.”

¹⁵ “[...] fundamental rethinking of what religion is and of what it means to be “religious.”

O estudo da religião vivida situa toda a criatividade religiosa no seio da cultura e aborda toda a religião como experiência vivida. [...] Não existe religião fora disto, nenhuma religião que as pessoas não tenham assumido nas suas mãos. [...] A religião é sempre religião em ação, religião nas relações entre as pessoas, entre a forma como o mundo é e a forma como as pessoas o imaginam ou querem que seja (Orsi, 2003, p. 172, tradução nossa).¹⁶

Esta abordagem não tenta definir a natureza da RV, essencialista ou não. Reflete uma escolha metodológica para se concentrar na pluralidade das negociações, tal como Bender na sua ênfase nos contextos locais. Isto exige uma abordagem politética, precisamente porque as relações entre as categorias da RV e da não-RV variam de caso para caso, mesmo ao reformular esta distinção em termos metodológicos, com faz Orsi.

A abordagem relacional aqui desenvolvida constitui, em parte, uma salvaguarda contra essa tentação estrutural: quando a pressão para alcançar uma coerência analítica de nível superior se intensifica, mesmo os estudos explicitamente empenhados numa teorização fundamentada nos dados podem recorrer a quadros trans-históricos que reafirmam o abstrato em detrimento do contextual.

A investigação acadêmica enquadra a relação entre as duas supostas formas de religião, a RV e a não-RV, de formas divergentes. Uma resposta a esta situação seria sugerir que o campo padece de uma teorização mais clara – na forma de uma definição mais rigorosa e estipulativa – a fim de alinhar os vários usos. No entanto, qualquer tentativa de teorizar o campo de forma mais unificada privilegiaria certas formulações teóricas e linhas de pesquisa, rejeitando o trabalho de outros por não se enquadrarem nesse quadro. Uma abordagem politética trata todas estas abordagens divergentes como igualmente relevantes, não porque sejam exatamente iguais (como a definição monotética implica), mas porque são membros de uma ampla família de abordagens (como a definição politética descreve).

4. A AMBIGUIDADE DA RELIGIÃO VIVIDA

Esta seção reforça o valor de uma abordagem politética da RV, analisando o problema sob um ângulo diferente. (Ver seção 2 “Definir a Definição,” acima.) Em vez de analisar as divergências acadêmicas, examino a estrutura lógica do próprio contraste conceitual entre a RV e a não-RV, questionando se as suas distinções centrais podem ser mantidas com

¹⁶ “The study of lived situates all religious creativity within culture and approaches all religion as lived experience. [...] There is no religion apart from this, no religion that people have not taken up in their hands. [...] Religion is always religion-in-action, religion-in-relationships between people, between the ways the world is and the way people imagine or want it to be.”

precisão suficiente para apoiar uma definição monotética. Sugiro que não: não por uma falha na parte das pessoas que usam a categoria da RV, mas porque os próprios fenômenos religiosos não têm essências estáveis, do tipo que a definição monotética requer. A evidência para esta afirmação provém de casos em que a dicotomia se desintegra, em que os critérios produzem resultados divergentes e em que o que parece ser uma distinção ou um espectro nitidamente polar acaba por ser um campo multidimensional. Isto não nos obriga a rejeitar a RV como um conceito útil. Pelo contrário, explica por que razão uma abordagem politética não é meramente um compromisso pragmático, mas a resposta logicamente adequada à RV como objeto de estudo.

À dicotomia RV/não-RV falta clareza em vários aspetos. Isto complica a tentativa de especificar quais critérios serviriam melhor para definir a RV de uma maneira rígida, quer dizer, monotética. Uma abordagem politética seria mais útil, com a sua lista de critérios aberta, do tipo *semelhança familiar*.

Eis algumas questões críticas.

Será que a dicotomia RV/não-RV resulta em duas categorias distintas de religiões? Por exemplo, será que a Umbanda é RV e o Kardecismo é não-RV, tendo em conta que este último possui uma ortodoxia doutrinária mais rígida, enraizada em textos clássicos. Afinal de contas, as duas religiões repartem muitas crenças e práticas básicas: doutrina de Criação por e retorno a Deus; evolução espiritual durante muitas reencarnações; aprendizagem e cura pelos espíritos já incarnados, porém mais evoluídos; equilíbrio de energias, inclusive pelo passe; doutrinação dos espíritos menos avançados etc. (Engler, 2020, 2025). A categorização de RV ou não-RV depende de quanto e como a gente salienta semelhanças ou diferenças. A mesma questão surge no seio de religiões específicas, não somente entre diferentes religiões. Serão as tradições dos monges da floresta tailandeses casos de RV (as linhagens de Ajahn Chah e Ajahn Mun, com o seu caráter radicalmente incorporado, experiencial, transmitido oralmente, geograficamente marginal, e centrado na prática), em oposição ao Theravāda urbano no mesmo país (institucionalmente elaborado, alinhado com o Estado, ortodoxo em termos textuais, e controlado por especialistas)? Seria difícil traçar uma distinção muito radical entre estas tradições, sendo que ambas são reconhecidas por membros e estranhos como budismo, e que partilham os mesmos textos canónicos e a mesma regra monástica. Estes exemplos sugerem que a distinção entre RV e não-RV é relativa demais para ser traçado de maneira rígida, como faz a definição monotética. Uma definição mais matizada de RV, que nos permita explorar a relevância de critérios específicos em diferentes casos.

Para ilustrar este ponto com um caso brasileiro, será que a dicotomia RV/não-RV fornece critérios claros para distinguir o catolicismo vivido do catolicismo oficial? Aqui estão três exemplos que complicam a tentativa de traçar uma linha nítida. Segundo De Theije (1990) as irmandades leigas históricas no Brasil são exemplos complicados de RV, sendo que eram urbanas, centradas nos sacramentos, e intimamente relacionadas com o clero. O grupo de oração sincrético de mulheres católicas de classe alta – que estudei no interior de São Paulo – também não é um exemplo claro de RV, dado que a sua líder insistia que era completamente ortodoxo e mantinha relações estreitas com agentes eclesiásticos oficiais (Engler, 2016). Como pergunta Orsi, o que acontece à RV “quando as elites sociais ou religiosas nela participam (como quase sempre fazem)?” (2002, p. xiv).

Devemos enquadrar a dicotomia RV/não-RV como um espectro, não uma distinção? Esta visão mais fluida da dicotomia conceitual RV/não-RV também enfrenta problemas. A Tabela 1 apresenta uma classificação de seis religiões, organizadas da mais RV à menos RV, utilizando quatro critérios diferentes de RV. Seria possível discordar do *ranking* específico dentro de uma determinada coluna, mas a variação entre colunas permanecerá. O meu argumento não depende de posições exatas, mas sim da variação. As classificações apresentadas na Tabela 1 são minhas, baseadas na literatura e no trabalho de campo. Elas dependem da perspectiva e são contestáveis, uma vez que estas religiões manifestam variações internas e podem ser caracterizadas de diferentes formas. A própria possibilidade de desacordo aqui ilustra que os critérios de RV são divergentes, e isto sublinha o valor de uma abordagem politética.

Tabela 1 – Classificação divergente de seis religiões com base em critérios distintos de *religião vivida*

Corpóreo/ Material/ Afetivo	Híbrido / Sincrético	Local/ Subalterno	Clientelismo/ Cura
Quimbanda Umbanda Candomblé Nagô Catolicismo popular Neo- Pentecostalismo Kardecismo	Umbanda Quimbanda Candomblé Nagô Catolicismo popular Neo- Pentecostalismo Kardecismo	Quimbanda Catolicismo popular Umbanda Candomblé Nagô Neo- Pentecostalismo Kardecismo	Umbanda Kardecismo Catolicismo popular Quimbanda Candomblé Nagô Neo- Pentecostalismo

Fonte: Elaborada pelo autor.¹⁷

¹⁷ A forma como o Candomblé Nagô é enquadrado reflete a ênfase na *nagoização* e na desincretização, proeminentes desde a década de 1980 (Silva, 2007). A caracterização do Neopentecostalismo reflete a centralidade da *religiofagia* nas relações com outras religiões: ou seja, a apropriação de entidades das tradições afro-brasileiras e espíritas, ao mesmo tempo que as reinterpreta como demoníacas (Oro, 2006;

A Tabela 1 deixa claro que quatro critérios distintos de RV podem produzir quatro classificações distintas das mesmas tradições. Isto sugere que a categoria da RV não pode ser um simples espectro com dois polos nitidamente definidos. Trata-se de um campo multidimensional que nos obriga a trabalhar com subconjuntos de eixos não covariáveis, específicos a cada contexto. Cada eixo (cada critério politético) pode funcionar como um espectro à medida que os casos são analisados, mas a RV, enquanto categoria abrangente, não pode ser um espectro só, porque reflete eixos diferentes em casos diferentes. Algumas religiões na Tabela 1 tendem a ser consistentemente mais RV e outras menos, mas as suas posições nas listas variam de coluna para coluna. Uma abordagem politética é capaz de captar tanto as semelhanças quanto as diferenças contextualizadas.

Posicionar qualquer religião, tradição ou prática neste campo requer a especificação dos critérios de categorização a serem utilizados. Essa escolha não é neutra. Reflete contextos específicos: do posicionamento de quem pesquisa; da natureza dos materiais empíricos, dos métodos de pesquisa; e da teorização, seja na base da conceitualização prévia ou na base de uma análise fundamentada nos dados (cf. Tabela 2).

Tudo isto quer dizer que é mais responsável tratar a distinção entre a RV e a não-RV como relativa, flexível, contingente e aberta a revisão: não de uma maneira rígida e monotética. Se delimitarmos a RV de uma maneira mais precisa teoricamente – especificando um subconjunto estrito de critérios, como a incorporação, a não discursividade, a localização extra-institucional, etc. – então, na prática, tomamos partido por uma agenda acadêmica específica, por exemplo, a de McGuire, Orsi, ou Bender. Qualquer definição tão rígida e restrita não conseguiria especificar o que é comum à família mais ampla de CRVs. A especificidade ganha coerência à custa do alcance. Uma definição politética apresenta uma família de critérios potenciais, nenhum dos quais seria essencial. Isto permite encontrar, no processo de fazer a pesquisa e a análise, quais os critérios em jogo e de que forma, para cada caso distinto.

O seguinte exemplo hipotético ilustra essas tensões. Imagine duas pessoas sentadas uma ao lado da outra, durante uma missa na igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, em Salvador, uma igreja historicamente negra, cujas origens remontam às irmandades leigas afro-brasileiras que lidavam com identidades religiosas negociadas. Uma das pessoas é católica romana, e na sua vida religiosa não manifesta nenhuma crença ou prática que diverge do catecismo oficial. A outra é uma candomblecista que se considera também

2007). Exemplos de catolicismo popular que motivaram esta classificação incluem peregrinações a santuários populares e as práticas das benzedeiras (Steil, 2016).

católica. Esta pessoa pode ser igualmente devota e fiel, mas tem um posicionamento mais complexo: na sua vida religiosa manifesta várias crenças e práticas que divergem do catecismo oficial. A religiosidade faz parte da vida cotidiana das duas pessoas em graus iguais: são igualmente devotos e fiéis.

Se, enquanto ambos participam na Eucaristia, o primeiro pensa na Expição de Jesus e o segundo em Oxalá e no *axé*, diríamos que um está envolvido na religião oficial e o outro na RV? Se definirmos RV como *religião não-oficial e não-canônica*, a resposta é sim. Se definirmos RV em termos de *vida cotidiana*, como Bender, a resposta é não: as duas praticam a RV. Se definirmos RV em termos de *ortopraxia* e participação em um *sistema repartido de crenças formalizadas*, a resposta vai depender de como definirmos estes conceitos: poderíamos dizer que as duas praticam a não-RV. Este exemplo salienta que as categorias são relativas: não somente RV e não-RV, mas igualmente *católico*, *afro-brasileiro candomblecista*, *pertencimento múltiplo* etc. É problemático definir termos usados para comparar as religiões – por exemplo, *religião vivida* – em simples termos das crenças de religiões específicas. Por exemplo, não tem valor comparativo definir RV como “uma pessoa que se diz católica, mas que não segue fielmente e rigidamente o catecismo romano.”

A lição é que muitas definições *rígidas* da RV são possíveis, e que a proliferação resultante de categorizações divergentes de um único exemplo seria contraprodutiva. É mais *útil* caracterizar a categoria de RV em termos de um espaço relacional composto de vários critérios. Assim, as duas pessoas no exemplo ocupam posições diferentes em relação aos tipos de binários conceituais apresentados na Tabela 2 abaixo. *Deste ponto de vista teórico*, a participação da pessoa candomblecista e católica instanciaria tensões mais marcadas entre binários como sincrética/pura, heterodoxa/ortodoxa, e híbrida/oficial, comparado ao caso da pessoa católica. Trata-se de uma diferença relativa – conceitual e categorial, não ontológica ou essencial – ao longo de vários eixos diferentes. Isto é visível no nível da prática e do posicionamento social, não meramente da crença. De uma perspectiva relacional, as duas pessoas manifestam diferenças em termos de um esquema imposto dentro das ciências da religião, assim fornecendo um espaço conceitual flexível e aberto, sem a necessidade de escolher uma entre muitas definições mais rígidas e exclusivas. Chegamos assim a uma posição honesta que abrange uma variedade de fenômenos e posicionamentos acadêmicos de uma maneira menos rígida e exclusiva: a RV não é um tipo essencialmente distinto de religião; é uma categoria complexa que usamos para estudar as religiões de maneira comparativa.

5 UMA DEFINIÇÃO RELACIONAL DA *RELIGIÃO VIVIDA*

A categoria de RV evoca uma série de oposições binárias distintas e ideotipicamente definidas. A Tabela 2 apresenta uma lista aberta e parcial de tais oposições binárias conceituais – alinhadas com a tensão entre RV e não-RV – organizadas em três grupos. Estes binários situam-se ortogonalmente, em relação com as “dimensões da prática cultural e da experiência humana” de Ammerman: materialidade, corporeidade, estética, emoções, moralidade e narrativa (2021, p. 30). Cada uma dessas seis dimensões de Ammerman está presente tanto na RV como na não-RV. A primeira, a segunda e a quarta estão frequentemente presentes em maior medida nos casos de RV, mas este fato, por si só, não oferece uma vantagem analítica. De fato, estas seis dimensões não são características da RV: são áreas de recolha ou análise de dados, deixando em aberto as questões de como a RV e a não-RV devem ser comparadas e contrastadas entre si. Em contrapartida, é precisamente este objetivo comparativo que motiva e estrutura a Tabela 2.

Tabela 2 – Binários conceituais de religião vivida/religião não-vivida

Posicionamento social e institucional: leigo/clerical; margens/centro; não oficial/oficial; negociado/prescrito; híbrido/puro; heterodoxo/ortodoxo; heteroprático/ortoprático; adesão múltipla/pertença exclusiva; recíproco/burocrático
Prática, materialidade e experiência: experiencial/doutrinário; afetivo/cognitivo; sensorial/discursivo; material/imaterial; incorporado/abstrato
Localização cultural e espacial: popular/elite; local/universal; rural/urbano; privado/público

Fonte: Elaborada pelo autor com base em binários presentes na literatura sobre RV e conceitos afins (Engler, 2016, p. 792–795).

O conjunto de binários na Tabela 2 constitui um amplo conjunto de oposições conceituais que formam uma definição politética de RV. É politética no sentido de que, para um caso ser considerado um exemplo de RV, deve preencher os requisitos de uma certa proporção de características na extremidade *vivida* de cada um dos binários da Tabela 2. O número permanece aberto a discussão – um candidato pode tender para a extremidade *vivida* de um terço ou metade dos binários. Além de ser flexível neste sentido, a Tabela 2 poderia ser expandida com mais binários. E, claro, nem todos os binários aí apresentados irão ser relevantes para um determinado caso. Estes fatos não são pontos fracos da definição. São lembranças de que o objetivo é oferecer uma ferramenta para discussão, investigação, e

ensino contextualizados, e não uma definição rígida com uma fronteira conceitual nítida.

A Tabela 2 desempenha três funções distintas, porém inter-relacionadas. Em primeiro lugar, sintetiza os critérios que surgem na literatura acadêmica existente sobre RV e conceitos relacionados. Neste sentido, é descritiva: os binários enumerados são extraídos de trabalhos publicados.

Em segundo lugar, a tabela ilustra que nenhum critério único domina a literatura – que diferentes estudiosos destacam binários diferentes, que estes não variam em conjunto, e que qualquer tentativa de selecionar um ou poucos critérios como essencial/is para uma definição mais rígida privilegiaria certos posicionamentos teóricos em detrimento de outros.

Em terceiro lugar – e mais importante para o argumento aqui apresentado – a tabela funciona como um instrumento prático de investigação. Apresenta uma lista de eixos analíticos potencialmente relevantes, a partir da qual investigadores podem selecionar aqueles que se revelam pertinentes para um determinado caso, sem pressupor quais serão esses, antes do início da pesquisa empírica.

A Tabela 2 fornece uma ferramenta bastante flexível para descrever como as religiões mudam ao longo do tempo. Alguns dos casos mais interessantes na investigação sobre a RV envolvem a erosão ou a inversão destas tensões conceituais, por exemplo quando o oficial se populariza ou o improvisado se torna roteirizado ao longo do tempo. A Tabela 2 apresenta um conjunto de tensões que entram em jogo em graus variáveis em diferentes casos, e um determinado caso pode mudar ao longo do tempo ao longo de qualquer um dos seus eixos característicos. Todas as oposições binárias podem ser consideradas um espectro, e não uma distinção nítida, com diferentes casos posicionados em diferentes pontos ao longo do espectro entre os polos de algumas, mas não todas, destas tensões binárias.

Quem lê poderá discordar da forma como alguns binários ou oposições conceituais são formulados na Tabela 2, ou da inclusão ou exclusão de determinados pares. A possibilidade dessa discordância reforça o meu argumento: não podemos dar por garantido que qualquer conjunto específico de características constitua uma definição de RV. É necessário investigar e especificar os binários relevantes caso a caso. Por exemplo, definir a religião popular/vivida simplesmente como o oposto da religião de elite/oficial enfatiza um conjunto de binários e negligência outros: binários relacionados, como dominado/dominante, local/nacional, rural/urbano, privado/público ou indígena/colonial, teriam maior relevância neste caso. Outros pares conceituais provavelmente teriam pouca relevância, embora isso possa mudar (tanto nos fatos históricos como no processo analítico). Outros casos poderiam ocupar uma posição mediana em relação a muitos ou alguns pares

conceituais.

Em vez de procurar definições essencialistas que especifiquem normativamente o que *deve ser* ou quais seriam as características específicas de um caso *puro* ou *correto* de RV, podemos utilizar o leque de conceitos como um quadro descritivo para comparação e análise.

6 IMPLICAÇÕES TEÓRICAS

Uma abordagem relacional e politética à teorização da RV gera resultados analíticos em várias dimensões, os quais devem ser avaliados em termos pragmáticos.

De forma mais direta, ela é mais sensível à amplitude da discussão teórica existente do que qualquer alternativa monotética poderia ser. Como foi escrito em cima, os binários catalogados na Tabela 2 foram derivados indutivamente de estudos publicados sobre a RV e conceitos relacionados: são destilações de trabalho analítico já realizado em casos reais, em vez de estipulações impostas de fora. Uma definição monotética que selecionasse um ou poucos deste amplo leque de critérios, como sendo os necessários, fecharia as possibilidades de interpretação. Descartaria insights empiricamente fundamentados sem justificção, por exemplo rejeitando estudos anteriores pelo fato de usarem uma lista diferente de características supostamente essenciais.

Uma definição do tipo politético (seja a de Tabela 2 ou outra) acomoda a variedade de casos analisada sob a rubrica da RV, sem exigir que todos partilhem uma característica essencial comum. As religiões apresentadas na Tabela 1 não estão unidas por uma única característica, mas por conjuntos de características que se sobrepõem e são parcialmente partilhados. A abordagem politética capta essa estrutura, em vez de a forçar a assumir uma forma que não possui. Assim cria exatamente o que falta à paisagem teórica da RV: um espaço conceitual, dentro do qual casos diferentes podem ser comparadas.

Significativamente, o mesmo quadro aplica-se igualmente à religião oficial. Se a RV é um agrupamento politético situado numa das extremidades dos eixos da Tabela 2, a religião oficial é um agrupamento comparável situado na outra extremidade: analisável com as mesmas ferramentas, sujeito ao mesmo tipo de variação interna, e não mais monolítico do que a sua contraparte. Por exemplo, algumas paróquias católicas em Alberta queimam erva-doce como um rito adicional, além do uso da água benta, durante a missa – uma referência sincrética às tradições das Primeiras Nações (Swan 2022). Este exemplo mostra a religião oficial em movimento ao longo de um dos eixos da Tabela 2, sem deixar de ser religião oficial

por qualquer outro critério. Uma estrutura politética torna possível esse tipo de caracterização matizada, de maneiras que uma oposição binária entre *vivida* e *oficial* não consegue.

Uma abordagem politética sublinha que as tensões entre pares conceituais específicos são relativas e não absolutas. Os dois polos de cada binário podem mudar de contexto em contexto. Por exemplo, a “religião local” da Castela do início da era moderna, estudada por William A. Christian, encontrava-se em tensão com um catolicismo espanhol dominante (1981); e a “religião cívica” da Florença renascentista estudada por Richard C. Trexler situava-se num “cerimonialismo soberano” em relação ao catolicismo papal (1980, p. 46, 500, tradução nossa).¹⁸ Mais uma vez, vemos a flexibilidade de uma definição politética.

Esta abordagem politética da RV tem uma importante dimensão reflexiva. Além de facilitar a descrição e a análise das visões normativas internas sobre a religião oficial (RV) e a não oficial (não-RV), ela facilita a reflexão sobre o posicionamento acadêmico. Assim como seria um erro pressupor que a religião oficial é a mais correta, normal, natural, essencial ou prototípica, é igualmente problemático privilegiar o popular, o pessoal, o experiencial etc. As normas da investigação acadêmica justificam uma espécie de ação afirmativa acadêmica, uma mudança de ênfase para dar grande espaço às vozes subalternas. É uma boa prática de pesquisa rejeitar a “[...] tendência geral de ver o comportamento ‘não ortodoxo’ [...] como marginal” (Hufford, 1985, p. 194, tradução nossa).¹⁹ Mas, do outro lado, as afirmações de que a RV é mais real, verdadeira, autêntica ou valiosa arriscam uma distorção não teorizada. É também uma boa prática de pesquisa descrever as valorizações dentro dos grupos que estudamos, sem impor as nossa próprias pressupostas normativas. Tanto a RV quanto a não-RV podem ser mais ou menos funcionais, mais ou menos valorizadas, mais ou menos autênticas etc. Cabe à pesquisa empírica investigar estes assuntos.

A advertência contra o privilégio normativo da RV não é nova. Os debates existentes indicam tanto a sua força como os seus limites. Nancy Ammerman, cujo trabalho representa um dos compromissos recentes mais consistentes com a RV, fica atenta ao risco de romantizar a prática religiosa comum, argumentando que a RV não é nem mais nem menos autêntica do que as formas institucionais ou a religião (2021, p. 8–10). A influente formulação de Meredith McGuire (2008) resiste de forma semelhante à valorização da prática popular. A tensão é também visível na recepção da obra de Orsi: a sua insistência em que o estudo da RV envolve uma atenção disciplinada aos praticantes nos seus próprios

¹⁸ “[...] *civic religion*”; “[...] *sovereign ceremonialism*.”

¹⁹ “[...] *general tendency to see “unorthodox” behavior [...] as marginal.*”

termos tem sido, por vezes, interpretada como uma autorização para uma simpatia metodológica que se transforma em defesa. A estrutura binária da distinção entre RV e não-RV torna difícil resistir ao deslize normativo, mesmo quando a intenção é descritiva. Uma abordagem politética não elimina este risco – qualquer seleção de critérios da Tabela 2 reflete compromissos teóricos prévios – mas torna esses compromissos explícitos e, portanto, sujeitos a avaliação. Quer dizer, uma definição flexível, politética, da RV chama atenção para a necessidade de explicitar quais critérios estão sendo utilizados para analisar um determinado *case*, e por quê. Isto deixa mais visível, mais acessível a discussão, não somente os pressupostos teóricos, mas também os normativos.

Finalmente, uma abordagem politética à RV permite-nos teorizar a relação entre toda a família de CRVs: *vivida*, *popular*, *não oficial*, *vernácula*, *quotidiana*, etc. São construções acadêmicas contingentes, e cada uma pode ser discutida pelo seu uso de diferentes subconjuntos dos binários da Tabela 2. O mesmo se aplica ao trabalho de acadêmicos individuais, cujo trabalho pode ser descrito em termos do subconjunto de binários a que recorrem. Nenhuma dessas escolhas é exclusivamente verdadeira ou valiosa. Cada uma tem vantagens e desvantagens que dependerão do conjunto específico de binários que emergem no estudo de casos nos seus contextos. Mais importante, a abordagem politética de conceitos deixa sempre abertos para discussão os resultados de análise.

7 IMPLICAÇÕES METODOLÓGICAS

Esta visão relacional da RV tem importantes implicações metodológicas. Começamos por estudar um caso específico, embora não possamos concluir que se trata de um caso de RV (ou não-RV) até termos considerado a sua relação com uma série de oposições binárias, por exemplo o conjunto da Tabela 2.

A abordagem relacional sugere uma maneira de resolver a ambiguidade que referi acima: a RV como um *tipo* distinto de religião e também uma *metodologia* distinta. A parte “vivida” do conceito de RV reconhece que o local privilegiado de observação/dados simplesmente é a forma como as pessoas vivem ativamente as experiências e práticas religiosas. Daí decorre que a RV é uma postura metodológica, em que o *vivido* da investigação acadêmica se cruza com o *vivido* das/os praticantes. “Privilegiado” significa aqui metodologicamente primário, não exclusivamente válido. As pesquisas da RV partem do local da prática ativa e, com base nisso, podem considerar útil analisar materiais textuais, institucionais e doutrinários como pontos de dados adicionais e relevantes. Quer dizer, a RV,

às vezes, leva a pesquisa à religião oficial, mas nem sempre. A decisão caberá ao método baseado no caso e no contexto. A análise permanece fundamentada em casos contextualizados. Resumindo, as definições monotéticas são essencialistas e descendentes, impondo a teoria de cima para baixo; enquanto as definições politéticas são empiricamente fundamentadas, gerando a teoria de baixo para cima. Os critérios enumerados na Tabela 2, e aqueles utilizados para distinguir as colunas da Tabela 1, emergiram do estudo da RV. Isso explica o seu caráter tanto de resultados descritivos como de ferramentas metodológicas.

Este duplo significado de *vivido* – um compromisso metodológico com dados contextualizados, e um descritor do que os membros de um grupo religioso realmente fazem – reconfigura a ambiguidade ontologia/metodologia como uma característica constitutiva. Isto nada mais é do que a interseção de dois sentidos constitutivos do conceito do *vivido*. A escolha metodológica de privilegiar a prática tal como observada só é coerente porque as pessoas religiosas estão, de fato, construindo ativamente as suas vidas religiosas de uma maneira divergente com as prescrições institucionais, abstrações doutrinárias, ou categorias essencializadas. Não se trata aqui de uma circularidade viciosa, mas de uma afirmação sobre a adequação entre método e objeto.

Isto explica por que razão é problemático ver a RV como sendo um tipo fundamentalmente distinto de fenómeno religioso. Se o *vivido* do lado acadêmico fosse abandonado, se deixássemos de reconhecer que a pesquisa acadêmica como *em parte* um processo de construção dos seus objetos, se assim identificássemos a RV como uma classe de objetos essencialmente definidos por certas características, a categoria da RV tornar-se-ia um compartimento ontológico e tipológico estático, em vez de uma interseção metodológica dinâmica.

Por outro lado, se considerarmos a RV simplesmente como uma postura metodológica, ela ficaria reduzida a *somente* uma imposição acadêmica. Por exemplo, pressupor que o construcionismo social fosse o único caminho analítico correto imporia uma teoria essencialista juntamente com o método. A abordagem aqui apresentada evita estes problemas por duas razões intimamente relacionadas. A sua concepção politética de RV facilita a comparação e o contraste entre casos. E a lista de critérios não é imposta por decreto teórico: é extraída das próprias descrições acadêmicas dos casos.

O valor de uma abordagem relacional é ilustrado não só pelas divergências teóricas quanto à definição da RV, mas também por um problema que se repete mesmo em trabalhos empíricos exemplares. McGuire articula o que chamo de *imperativo contextual* (Engler, 2016). O seu objetivo declarado é compreender “[...] as religiões praticadas pelos indivíduos,

em toda a sua complexidade e dinamismo”, [recusando-se a] “deduzir uma imagem das crenças e práticas dos indivíduos a partir de abstrações sobre a religião em geral” (McGuire, 2008, p. 5, tradução nossa).²⁰ A sua análise baseada em entrevistas honra, em grande parte, este compromisso, utilizando múltiplos termos, que são sobrepostos como alavancas analíticas sensíveis ao contexto. No entanto, ela dedica dois capítulos às visões europeias pré-modernas do sagrado, a fim de derivar quatro temas do cristianismo pré-Reforma, que depois utiliza como categorias para orientar a sua análise da RV nos Estados Unidos contemporâneos. Estas categorias analíticas são extraídas de um contexto histórico e geográfico distinto e são inseridas em materiais dos quais não foram derivadas. Isto reproduz a imposição conceitual de cima para baixo que as abordagens contextualizadas à RV pretendem evitar.

O estudo de McGuire seria mais forte se tivesse reconhecido que a sua proliferação de sinônimos táticos – “religião quotidiana”, “religião individual”, “religião popular”, “religião invisível”, “espiritualidade”, “prática religiosa incorporada”, “prática espiritual” (McGuire, 2008, p. 3, 11, 15, 48, 98, 102, 109, tradução nossa)²¹ – reflete o caráter politético do seu objeto de estudo. Tornar isto explícito teria fornecido uma justificação metodológica para essa proliferação, em vez de a deixar como uma série de rótulos *ad hoc*. Estes sinônimos não constituem uma definição politética; são a prova de que tal é necessária.²²

A ambiguidade entre RV como tipo e como método é amplamente reconhecida, e isto salienta o valor de uma pista conceitual mais flexível. Por exemplo, Knibbe e Kupari observam que a RV é tratada na literatura como designando três coisas distintas: a religião tal como praticada por pessoas específicas em locais específicos; uma modalidade específica de prática religiosa; e a natureza fundamental de toda a religião enquanto tal (2020, p. 166). O fato de um único termo conter sentidos incompatíveis é o que motiva a alternativa aqui

²⁰ “[...] individuals religions-as-practiced, in all their complexity and dynamism,” [refusing to] “deduce an image of individuals’ beliefs and practices from abstractions about religion in general.”

²¹ “Everyday religion,” “individual religion,” “popular religion,” “invisible religion,” “spirituality,” “embodied religious practice,” “spiritual practice.”

²² A persistência estrutural de uma dicotomia excessivamente generalizada entre RV e não-RV é visível também noutros casos. Por exemplo, Bowman (2014), apesar da sua ênfase analítica nos contextos específicos, mantém a definição binária de Yoder da *religião popular* como uma heurística organizadora. Porém, o seu próprio material de estudo – um curandeiro húngaro cuja prática recorre simultaneamente à medicina popular, à espiritualidade New Age mercantilizada, e ao cristianismo vernáculo – torna o modelo de três componentes analiticamente inerte, precisamente onde deveria ser mais produtivo. Rieger (2023), ao escrever sobre a religião popular na América Latina – e recorrendo à *actor network theory* de Latour – substitui *religião popular* por *religião vivida*, pelo motivo de evitar o enquadramento desta prática Indígena como um desvio do catolicismo canônico. Mas a sua análise da *religiosidade festiva* em Oaxaca e Hidalgo continua organizada na base de um contraste implícito com esse mesmo catolicismo canônico. O caso de Bowman ilustra um resquício conceitual; o de Rieger ilustra uma substituição terminológica que mantém intacta a estrutura relacional do binário original. Ambos sustentam a ideia que isto é um problema estrutural de análise, e não um problema meramente lexical.

proposta. Se a RV for estas três coisas – e até mais – então não pode haver uma teoria unificada sobre o que ela é, nem um único método de estudá-la, a menos que uma definição restrita e exclusivista seja imposta por decreto. A tendência teórica para uma definição monotética da RV continua forte.

O trabalho de Orsi é o mais produtivo para a escolha de um caminho alternativo. A sua prática analítica é interpretada de forma natural como implicitamente politética. Repare-se aqui nos seus descritores acumulados e na sua ênfase em configurações relacionais específicas:

O desafio interpretativo do estudo da religião vivida consiste em desenvolver a prática de uma atenção disciplinada aos sinais e práticas das pessoas, à medida que estas os descrevem, compreendem e utilizam. [...] O estudo da religião vivida não se centra na prática em detrimento das ideias, mas sim nas ideias, nos gestos, nas imaginações e nos meios de interação com o mundo. (Orsi, 2003, p. 172, tradução nossa)²³

O fato de nenhum descritor único dominar – de sinais, práticas, ideias, gestos, imaginações, e meios de envolvimento serem apresentados como coiguais, em vez de classificados sob uma essência comum – reflete a lógica politética que a metodologia de Orsi põe em prática, porém sem teorizar assim. Passando do vocabulário descritivo para o desenho da investigação, ele observa que a sua abordagem “não exclui a atenção às realidades do poder, às complexidades da sociedade ou à marca da história (nem pretende mascarar as complexidades das relações entre um investigador da religião e as pessoas que estuda)” (2005, p. 3–4, tradução nossa).²⁴ Este tipo de abertura em resposta ao material a ser estudado está no cerne da abordagem politética aqui proposta.

Este é o valor de uma definição politética de RV. Se o método consiste em observar como as pessoas vivem ativamente a sua religião em contextos específicos, os critérios que emergem dessa observação serão necessariamente específicos de cada caso, pois não se pode dar por certo que outros casos manifestem o mesmo conjunto de características. Esses critérios serão organizados de forma politética, porque diferentes praticantes, em diferentes contextos, vivem as suas religiões de maneiras distintas. Não há uma essência comum a ser descoberta entre os casos – e, portanto, nenhuma definição rígida e monotética – porque o

²³ “*The interpretive challenge of the study of lived religion is to develop the practice of disciplined attention to people’s signs and practices as they describe, understand, and use them. [...] The study of lived religion is not about practice rather than ideas, but about ideas, gestures, imaginings, media of engagement with the world.*”

²⁴ “[...] *does not preclude attention to the realities of power, the complexities of society, or the impress of history (nor is it meant to mask the intricacies of the relationships between a researcher in religion in the people he or she studies).*”

vivido do lado do praticante é irreduzivelmente contextual. A lista politética de critérios para qualquer caso específico é o resultado acadêmico de prestar atenção cuidadosa a essa interseção. Consequentemente, uma abordagem politética não é uma conveniência metodológica ou uma posição de recurso adotada porque a definição monotética falha; é o resultado teoricamente necessário de levar a sério o que a abordagem RV realmente é.

Esta abordagem tem implicações para a reflexividade. Na medida em que a experiência de quem pesquisa cruza com a experiência do praticante, devemos questionar-nos sobre o que constitui uma observação acadêmica adequada dessa interseção. Mais do que uma descrição distanciada das práticas, isto requer atenção ao posicionamento de quem pesquisa, uma vez que as categorias trazidas para o local de observação irão moldar o que é visto como *vivido*. O imperativo contextual conduz a uma norma para a investigação: ao fazermos pesquisa, devemos resistir à imposição de esquemas categóricos, lembrando do nosso próprio posicionamento. A abordagem politética aqui recomendada oferece uma forma mais inclusiva de comparar casos e análises divergentes. Além disso, oferece uma forma de tornar a questão da posicionalidade mais explícita, uma vez que a análise consiste numa série de escolhas com base empírica: as escolhas relativas à recolha, codificação e análise de dados concretizam-se em termos de um conjunto emergente de oposições conceptuais salientes.²⁵

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A religião vivida (RV) deve ser entendida, de forma mais defensável, não como uma categoria substantiva que designa um tipo de fenômeno religioso, mas sim como uma postura interpretativa que cientistas da religião adotam em relação a todos os fenômenos. Essa postura é constituída pela interseção de dois sentidos de *vivido*: o compromisso metodológico de privilegiar a prática religiosa ativa como o principal local de observação, e a construção ativa e contextualmente específica do significado religioso por parte de praticantes. Se o envolvimento interpretativo da pesquisa permanecer contextualizado e baseado em casos, nenhuma categoria analítica deve ser imposta na forma de uma pressuposição essencializada (quer dizer, não aberta à modificação no confronto com os dados empíricos). O processo de investigação gera os seus critérios descritivos a partir de casos, prestando atenção às características contextuais (rituais, materiais, narrativas,

²⁵ Sobre a codificação e a análise como ponto de encontro entre teoria e método, ver Engler e Gardiner (2022) e Engler *et al.* (2022).

doutrinárias, espaciais e outros). A consequência metodológica é um compromisso com dados contextualizados. A consequência teórica é a definição politética.

Os argumentos aqui desenvolvidos operam em dois níveis distintos. O primeiro é descritivo: a literatura existente sobre a RV exhibe uma variação conceitual tão pronunciada – nos critérios utilizados para distinguir a RV da não-RV, nos binários destacados, e muitas vezes nas valências normativas atribuídas a cada lado – que nenhuma definição monotética única pode acomodá-la sem privilegiar arbitrariamente uma ou poucas perspectivas. Esta afirmação descritiva é bem sustentada pela discussão na Seção 3 e pela instabilidade entre colunas na Tabela 1.

A segunda afirmação é normativo-metodológica: a RV deve ser repensada não como uma categoria substantiva que designa um tipo *nitidamente e essencialmente distinta* de fenômeno religioso, mas como uma postura interpretativa adotada em relação a qualquer caso religioso, com critérios descritivos a emergirem dos casos, em vez de serem impostos como pressupostos teóricos. Claro que podemos classificar casos como sendo RV, de maneira estipulada para fins analíticos delimitados, mas não na base de uma definição monotética e rígida – quer dizer, essencialista – desta categoria. A definição politética deixa sempre aberta a discussão sobre a formulação e aplicação das nossas categorias. Isto é uma das grandes vantagens de escolher esta visão do que seria a forma mais útil da *definição*.

Uma pessoa que prefere a definição monotética poderia admitir a variação descritiva acima referida, e argumentar que a solução reside numa definição mais rigorosamente estipulativa, ou seja, que a literatura tem sido simplesmente imprecisa e que a convergência em torno de certos termos comuns resolveria a aparente desordem. Essa resposta falha. Uma definição monotética de RV não se limitaria a impor ordem a uma literatura indisciplinada. Traçaria uma linha divisória, ratificando alguns estudos existentes como corretamente direcionados e descartando o resto. Uma vez que duas definições monotéticas concorrentes traçariam essa linha de forma diferente, o resultado não seria a convergência, mas uma proliferação de veredictos contraditórios sobre o mesmo conjunto de trabalhos. Trata-se de uma limitação metodológica, e não de uma virtude teórica. Os critérios disponíveis para qualquer definição monotética só poderiam ser estabelecidos por decreto teórico. A definição politética admite do começo que não existe uma resposta nítida para a pergunta “exatamente o que é a RV”? Está sempre aberta a discussão tanto quanto a lista de critérios quanto a classificação específica de cada caso. Afinal de contas, isto não seria uma reflexão mais adequada da nossa realidade disciplinar? Em vez de brigar para defender uma ou outra visão essencialista incompatível como a única verdadeira, por que não traçar um espaço

conceitual flexível, dentro de qual podemos discutir casos e critérios. É isto que oferece uma visão politética da RV.

REFERÊNCIAS

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

AMMERMAN, Nancy T. **Studying lived religion: contexts and practices**. New York: New York University Press, 2021.

BENDER, Courtney. **Heaven's kitchen: living religion at God's Love We Deliver**. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

BOWMAN, Marion. Vernacular religion, contemporary spirituality and emergent identities: lessons from Lauri Honko. **Approaching Religion**, Turku, v. 4, n. 1, p. 101–113, 2014. DOI: <https://doi.org/10.30664/ar.67542>.

CARROLL, Michael P. **Veiled threats: the logic of popular Catholicism in Italy**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

CHONG, Kelly H. Revisiting religious power: the Korean evangelical church as a disciplinary institution. In: BENDER, Courtney; CADGE, Wendy; LEVITT, Peggy; SMILDE, David (org.). **Religion on the edge: de-centering and re-centering the sociology of religion**. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 238–262.

CHRISTIAN JR., William A. **Local religion in sixteenth-century Spain**. Princeton: Princeton University Press, 1981.

DAVIDMAN, Lynn. Beyond the synagogue walls. In: DILLON, Michele (org.). **Handbook of the sociology of religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 261–275.

DE THELJE, Marjo. “Brotherhoods throw more weight around than the Pope”: Catholic traditionalism and the lay brotherhoods of Brazil. **Sociological Analysis**, Los Angeles, v. 51, n. 2, p. 189–204, 1990. DOI: <https://doi.org/10.2307/3710814>.

ENGLER, Steven. Dona Benta's rosary: managing ambiguity in a Brazilian women's prayer group. **Journal of the American Academy of Religion**, Oxford, v. 84, n. 3, p. 776–805, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfv092>.

ENGLER, Steven. Umbanda: africana or esoteric? **Open Library of Humanities**, London, v. 6, n. 1, p. 1–36, 2020. DOI: <https://doi.org/10.16995/olh.469>.

ENGLER, Steven. **Tradition: a critical primer**. Sheffield: Equinox, 2024.

ENGLER, Steven. Esoteric Umbanda and Umbanda esotérica. In: BUBELLO, Juan; PASI,

Marco (orgs.). **El esoterismo occidental en Iberoamérica (siglo XVI–XX)**, v. 2. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2025. p. 159–233.

ENGLER, Steven; GARDINER, Mark Q. Theorizing and analysis. In: ENGLER, Steven; STAUSBERG, Michael (orgs.). **The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion**. 2. ed. London: Routledge, 2022. p. 110–133.

ENGLER, Steven; GARDINER, Mark Q. (Re)defining esotericism: fluid definitions, property clusters and the cross-cultural debate. **Aries**, Leiden, v. 24, n. 2, p. 151–207, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1163/15700593-tat00013>.

ENGLER, Steven; LUHRMANN, Tanya M.; WINTER, Emily; ALASZEWSKI, Andy. Coding. In: ENGLER, Steven; STAUSBERG, Michael (orgs.). **The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion**. 2. ed. London: Routledge, 2022. p. 513–531.

ENGLER, Steven; GARDINER, Mark Q.; PORCHER, José Eduardo. “Religion” at the crossroads: an Afro-Brazilian prototype definition. **Journal of the American Academy of Religion**, Oxford, v. 94, n. 3, p. 423–446, set. 2026. DOI: <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfag032>.

GOULD, Rebecca Kneale. **At home in nature**: modern homesteading and spiritual practice in America. Berkeley: University of California Press, 2005.

GRÄB, Wilhelm. Lived religion as a hermeneutical lens, or a decolonial approach to religion and development. In: ÖHLMANN, Philipp; SWART, Ignatius; WEYEL, Birgit; KUMALO, Simangaliso; FROST, Marie-Luise (org.). **Lived religion and lived development in contemporary society**: essays in honour of Wilhelm Gräb. Berlin: Vandenhoeck & Ruprecht, 2025. p. 41–55.

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

HERBERG, Will. **Protestant-Catholic-Jew**: an essay in American religious sociology. Garden City, NY: Doubleday, 1955.

HUFFORD, David J. Ste. Anne de Beaupré: Roman Catholic pilgrimage and healing. **Western Folklore**, Long Beach, v. 44, n. 3, p. 194–207, 1985. DOI: <https://doi.org/10.2307/1499835>.

HUGHES, Jennifer Scheper. **Biography of a Mexican crucifix**: lived religion and local faith from the conquest to the present. Oxford: Oxford University Press, 2010.

KNIBBE, Kim; KUPARI, Helena. Theorizing lived religion: introduction. **Journal of Contemporary Religion**, v. 35, n. 2, p. 157–176, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1759897>.

MCGUIRE, Meredith B. **Lived religion**: faith and practice in everyday life. Oxford: Oxford University Press, 2008.

NEEDHAM, Rodney. Polythetic classification: convergence and consequences. **Man** (n.s.), London, v. 10, n. 3, p. 349–369, 1975. DOI: <https://doi.org/10.2307/2799807>.

ORO, Ari Pedro. O neopentecostalismo ‘macumbeiro’. In: ISAIA, Artur Cesar (org.). **Orixás e espíritos**: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea. Uberlândia: Edufu, 2006. p. 115–127.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 29–69.

ORSI, Robert A. Everyday miracles: the study of lived religion. In: HALL, David D. (org.). **Lived Religion in America**: toward a history of practice. Princeton: Princeton University Press, 1997. p. 3–21.

ORSI, Robert A. **The Madonna of 115th street**: faith and community in Italian Harlem, 1880–1950. 2. ed. New Haven: Yale University Press, 2002[1985].

ORSI, Robert A. Is the study of lived religion irrelevant to the world we live in? **Journal for the Scientific Study of Religion**, Oxford, v. 42, n. 2, p. 169–174, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1111/1468-5906.t01-1-00170>.

PRIMIANO, Leonard Norman. Vernacular religion and the search for method in religious folklife. **Western Folklore**, Long Beach, v. 54, n. 1, p. 37–56, 1995. DOI: <https://doi.org/10.2307/1499910>.

RIEGER, Ivy Alana. Popular religion or lived religion? Exploring Indigenous religious festival practice in Mexico. **International Journal of Latin American Religions**, Switzerland, v. 7, n. 1, p. 124–146, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1007/s41603-023-00191-z>.

SALER, Benson. **Conceptualizing religion**: immanent anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories. Leiden: Brill, 1993.

SCHILBRACK, Kevin. The concept of religion. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Stanford, 28 mar. 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/concept-religion/>. Acesso em: 17 mar. 2026.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007.

SNOEK, Jan. Defining “rituals”. In: KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERG, Michael (orgs.). **Theorizing rituals**: issues, topics, approaches, concepts. Leiden: Brill, 2006. p. 3–14.

SNYDER, Samuel. New streams of religion: fly fishing as a lived, religion on nature. **Journal of the American Academy of Religion**, Oxford, v. 75, n. 4, p. 896–922, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfm063>.

STAUSBERG, Michael; GARDINER, Mark Q. Definition. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (orgs.). **The Oxford handbook of the study of religion**. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 9–32.

STEIL, Carlos Alberto. Traditional popular Catholicism in Brazil. In: SCHMIDT, Bettina E.; ENGLER, Steven (orgs.). **The Brill handbook of contemporary Brazilian religions**. Leiden: Brill, 2016. p. 60–75.

SWAN, Michael. Indigenous spirituality a fit in Catholic Mass. **Catholic Register**, Toronto, 2 set. 2022. Disponível em: <https://www.catholicregister.org/archive/item/34726-indigenous-spirituality-a-fit-in-catholic-mass>. Acesso em: 15 set. 2026.

TREXLER, Richard C. **Public life in Renaissance Florence**. New York: Academic Press, 1980.

YODER, Don. Toward a definition of folk religion. **Western Folklore**, Long Beach, v. 33, n. 1, p. 2–15, 1974. DOI: <https://doi.org/10.2307/1498248>.

WILLIAMS, Robin M. **American society: a sociological interpretation**. New York: Knopf, 1951.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução de João José R. L. de Almeida. Campinas: Editora da Unicamp, 2017.

Comitê de ética: Mount Royal University, nº 101743.

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

Conflito de interesses: O autor declara não haver.

Recebido em: 25-03-2026

Aprovado em: 11-08-2026

Publicado em: 25-09-2026

Editor de seção: Leandro Evangelista Silva Castro