

O corpo na encruzilhada: conceitos de corpo na Ciência da Religião

The body at the crossroads: concepts of body in the Science of Religion

Eduardo Bonine¹

RESUMO

Na encruzilhada entre cultura e poder, tendo a religião como retórica estruturadora das disputas e negociações sociais, o corpo pode ser percebido como um dispositivo de controle, mas também como um recurso de alteridade. Este texto propõe uma reflexão sobre diferentes conceitos de corpo para apresentar o quanto os diferentes processos de existência a partir do corpo podem representar tanto desigualdades quanto diversidades. Giorgio Agamben, David Le Breton e Michel Foucault oferecem sistematizações teóricas que auxiliam na percepção arbitrária de corpo do Brasil-nação e transgressora da brasilitude. Na conclusão, são propostos três diferentes conceitos a partir do corpo que podem ser aplicados na Ciência da Religião como possibilidades de perceber, reconhecer e legitimar a multiplicidade religiosa presente no país e o quanto o corpo é intrínseco às negociações sociais.

Palavras-chave: corpo e religião; corporeidade; corporalidade e incorporação.

ABSTRACT

At the crossroads of culture and power, with religion serving as the structuring rhetoric of social disputes and negotiations, the body can be perceived as a device of control but also as a resource of alterity. This text proposes a reflection on different concepts of the body in order to demonstrate how diverse processes of existence grounded in the body can represent both inequalities and diversities. Giorgio Agamben, David Le Breton, and Michel Foucault offer theoretical systematizations that help illuminate the arbitrary perception of the body within the Brazilian nation-state and the transgressive dimensions of Brazilian identity. In the conclusion, three different body-based concepts are proposed that can be applied in the Study of Religion as ways of perceiving, recognizing, and legitimizing the religious multiplicity present in the country, as well as highlighting how the body is intrinsic to social negotiations.

Keywords: body and religion; corporeality; embodiment; incorporation.

Introdução

O corpo é uma encruzilhada social. No sentido ontológico dos cruzos,² uma das possibilidades de ser e de estar em sociedade surge a partir do corpo, nas confluências e divergências de como é percebido, produzido e experimentado. Nas negociações entre o Brasil-nação e a brasilitude,³ a religião se revela como um recurso estruturador dessas

¹ Doutorando em Ciência da Religião pela PUC-SP.

² Semelhantes à multiplicidade de caminhos apresentada por uma encruzilhada, a perspectiva de cruzo contempla as trocas sociais e políticas desenvolvidas no cotidiano. A partir das ações e coerções praticadas por sujeitos em seus diferentes processos de sociabilidade, os saberes são produzidos como consequência dessas divergências e convergências éticas e estéticas.

³ O Brasil-nação e a brasilitude são tensionadas como duas forças que operam no cotidiano do país: o primeiro campo de força correspondente ao projeto institucional de colonialidade e de encarceramento do pensamento

disputas sociais, circunscrevendo no corpo as diferenças que possibilitam subalternizar desigualdades ou legitimar diversidades.

O objetivo deste texto é reconhecer as distintas formas de pensar e praticar o corpo no cotidiano brasileiro, estabelecendo na cultura e no poder as dinâmicas de negociação do Brasil-nação e da brasiliade. Enquanto a primeira estrutura na religião seu comportamento encarcerador, entendendo-a como um dispositivo de controle e de subalternização dos corpos, a segunda recupera na religiosidade recursos de alteridade que legitimam os corpos e as existências plurais.

Para a elaboração das propostas conceituais sobre o corpo da brasiliade, a memória e a existência de Madame Satã vão ser recuperadas como exemplos das interseccionalidades de poder e de transgressão no país, estruturado a partir de éticas e estéticas colonizadas e colonizadoras. No que se entende como um devir macumbeiro (Bonine, 2024) do cotidiano do país é que se (re)elaboram a corporeidade, a corporalidade e a incorporação como formas de ser e de estar em sociedade, nas negociações políticas e poéticas.

O filósofo italiano Giorgio Agamben (2015) desenvolve a noção de dispositivo para denunciar o quanto a percepção de corpo pode servir a diferentes maneiras de colonização e de colonialidade. Enquanto um sistema prático, a colonização controla, vigia e padroniza os corpos, mas na subjetividade do comportamento subalternizante, propagado pela colonialidade, as violências são sutis e simbólicas, por isso perpetuam no cotidiano social exercendo o poder e dominando as culturas, restringindo a multiplicidade a uma normatividade.

É sob esta perspectiva que o Brasil-nação opera, transformando a religião em um dispositivo de controle que encarcera os corpos e estabelece dinâmicas arbitrárias sobre as interseccionalidades presentes no cotidiano do país, nas quais raça, gênero e sexualidade baseiam formas de domínio e justificam as violências, tanto na estigmatização de alteridades quanto no enviesamento da opinião pública. Os assujeitamentos produzidos pela colonialidade⁴ são transgredidos pela brasiliade, por possibilitar corpos diversos e manter existências plurais.

Ao dar adeus ao corpo, o antropólogo David Le Breton (2003) propõe que a perspectiva meramente biológica seja abandonada para que as complexidades sociais e culturais apareçam em toda a sua multiplicidade. Em um dos pontos de intersecção dessa encruzilhada ontológica, o corpo pode ser o determinante das disputas de poder, por revelar sujeitos construídos pela diferença que negociam a política e a poética no cotidiano em comum.

a partir da normatividade; o segundo compreende a transgressão e a insubmissão operadas, produzidas, experimentadas e vividas no cotidiano por sujeitos múltiplos e plurais. Por ser territorialista, o Brasil-nação produz desigualdade por meio das diferenças, enquanto a brasiliade opera pela diversidade na construção de territorialidades.

⁴ Colonialidade é consequência do processo de colonização que circunscreveu o país a certos encarceramentos e determinou códigos de exclusão, tendo no racismo, no mandonismo, na misoginia e na heteronormatividade suas práticas de violências. A perspectiva de que, embora a colonização tenha terminado, mas a colonialidade perdurado como um comportamento do Brasil-nação, é apresentada por Antonio Bispo dos Santos (2020) na defesa de que ser decolonial ou procurar se descolonizar é um esforço que a branquitude deve empreender para abandonar as arbitrariedades de controle e as exclusões cotidianamente experimentadas no país.

É nesse sentido social que a religião opera, para o Brasil-nação, no controle dos corpos e, para a brasildade, na emancipação desses corpos. Neste artigo, além de sistematizarmos como os corpos são basilares nas negociações de cultura e de poder desenvolvidas pela religião, tanto na construção de modelos tidos como heróis nacionais quanto o contrário, na expiação e na negação de outras possibilidades de existência, proporemos três conceitos oriundos dos cruzos entre o corpo e a religião como epistemologias da brasildade,⁵ podendo ser aplicados e discutidos na Ciência da Religião: o de corporeidade, corporalidade e incorporação.

Nas encruzilhadas do país, no reconhecimento das diferenças entre os corpos, é que sujeitos se (re)elaboram política e poeticamente, e desenvolvem corporalidades, corporeidades e incorporações praticadas e compartilhadas no cotidiano. Exemplo dessa multiplicidade é João Francisco dos Santos, conhecido e perpetuado pelas arruaças brasileiras como Madame Satã, figura que voltou a ter sua existência questionada e julgada em ambiente público quase 50 anos após sua morte, por ainda abalar as negociações entre o Brasil-nação e a brasildade.

Em 16 de julho de 2025, o antropólogo Luiz Mott, enquanto “decano do movimento LGBT brasileiro, o gay que há mais tempo, 45 anos ininterruptos, luta incansavelmente pela cidadania da tribo do arco-íris, pesquisador da etnohistória das minorias sexuais” (Mott, 2025, p. 1), escreveu no Correio Brasiliense uma coluna com o título *O assassino Madame Satã não é herói nem representa o povo LGBT*. O constrangedor da escolha de palavras não está no fato de o biógrafo de Rosa Maria Egipciáca e pesquisador de Xica Manicongo⁶ reduzir toda a existência de João Francisco dos Santos à alcunha de assassino, mas em sua postura mandonista de querer chancelar o que cabe ao campo da memória e da representatividade em um país como o Brasil, que sistematicamente padece sob as violências e arbitrariedades coloniais.

Neste artigo, por reconhecermos as contribuições de Mott para as pesquisas sobre a pluralidade religiosa, sua perspectiva sobre Madame Satã será interseccionada com os investimentos territorialistas e apagamentos da multiplicidade produzidos pelo Brasil-nação, a partir do conceito de sacralidade de pessoas (Rivière, 1997; Rivière, 2013; Joas, 2012), que coopta as reivindicações socioculturais no bojo das demandas de controle das religiões hegemônicas, constituindo signos e significados valorativos e moralizantes de bem e de mal, exemplos a ser seguidos e outro esquecidos.

Mott escolheu resumir a complexa e sofisticada existência de João Satã como “misto de transformista, malandro criminoso e capoeirista, (que) purgou em vida 29 processos, dez condenações, três homicídios e 27 anos de cadeira” (Mott, 2025, p. 1), corroborando com a

⁵ Epistemologia da brasildade contempla as diferentes formas de produzir saberes a partir do reconhecimento da alteridade de sujeitos plurais no cotidiano brasileiro. Enquanto as negociações oriundas dos processos de sociabilidade do Brasil-nação excluem os diferentes saberes, na brasildade constituiu um complexo campo epistemológico que reivindica outras formas de produção de conhecimento, entendendo a diversidade como eixo estruturante da multiplicidade do país. Um exemplo dessa construção de saber é a prática ritual da brasildade que produzem memórias e transgressões que contextualizam as pessoas em diferentes espaços de convivência.

⁶ O antropólogo Luiz Mott tem uma vasta contribuição à memória brasileira por recuperar a existência de pessoas ignoradas pela história hegemônica. No campo da Ciência da Religião, sua pesquisa sobre Rosa Maria Egipciáca, a santa que o povo aclamou, é importante tanto para revelar o passado quanto denunciar a contemporaneidade. Sua pesquisa sobre Xica Manicongo, escravizada que não correspondia aos códigos masculino e feminino do gênero da corte portuguesa também revela um importante cenário sobre as identidades nacionais.

perspectiva do Brasil-nação de encarcerar Madame Satã como um bode expiatório de todas as mazelas oriundas da transgressão da brasilidade, reforçando a domesticação ética e esteticamente de corpos subalternizados pela colonialidade para perpetuar códigos políticos e poéticos de poder que, quando não excluem, estigmatizam.

Essa perspectiva limitante de Mott se assemelha às ações e coerções acerca do pensamento sacralizado e sacralizante do antropólogo francês Claude Rivière (1997; 2012) e do sociólogo alemão Hans Joas (2013), na seara de que diante do processo de secularização moderno, com o desencantamento do mundo, há um investimento sociocultural (e até religioso) na sacralidade das pessoas, mas tanto os teóricos europeus quanto o antropólogo brasileiro se esqueceram de considerar que essas negociações estão encruzilhadas em campos racistas, misóginos, heteronormativos e mandonistas, portanto, não se trata exclusivamente de uma discussão ontológica ou sociológica acerca de um objeto de estudos, mas do reconhecimento de sujeitificações e da garantia de suas alteridades para além das categorias binárias, valorativas e subalternizantes.

Para Claude Rivière (1997; 2012), os ritos profanos estão ligados ao processo de secularização da modernidade e ao desencantamento do mundo, daí a necessidade de produzir outras formas de sacralidades, seja por meio do esporte, da economia, da religião ou, como identificado por Hans Joas (2013), de heróis e heroínas, na sacralidade de pessoas. No sentido de uma religião implícita, essa busca pelo encantamento enquanto fenômeno sacralizador, para Rivière, não é algo socialmente condenável, por tratar de fatos, discursos, ritos e ideologias nos quais convergem e divergem códigos éticos e estéticos.

Na busca por sujeitos sacralizados, a memória seletiva do Brasil-nação negocia com as transgressões cotidianas da brasilidade, direcionando aos corpos o ataque ou a licenças existenciais. Enquanto o primeiro campo opera pelo controle e pela normatividade, produzindo territorialismos e subalternizações, o segundo investe na multiplicidade, nas territorialidades e nas sujeitificações. Para a discussão deste texto, precisamos reconhecer que a interseccionalidade brasileira estrutura os campos de negociação sociocultural do país.

A opinião pública sobre Madame Satã é construída a partir do que Carla Akotirene (2021) percebeu como uma interseccionalidade que opera na forma de dispositivo de poder para sustentar as opressões sistêmicas. O racismo, a heteronormatividade e o mandonismo interseccionam no corpo as identidades subjetivas que o Brasil-nação quando não negligencia e exclui, violenta e assassina. Essa mesma relação de poder estruturada e permeada pelo corpo e pela cultura formaliza a sacralidade de algumas pessoas em detrimento de escrutínio e da expiação de outras.

Mesmo em um campo de pressuposto progressismo como o de Luiz Mott (autodenominado decano do Movimento LGBT), a interseccionalidade quando reforçada pelos investimentos coloniais pode representar desigualdade em vez de diversidade, uma vez que João Satã foi percebido como um “misto” de pessoa transformista, capoeirista e criminosa, associada a sua existência na malandragem, como se os cruzamentos experimentados e produzidos por meio de seu corpo circunscreve sua existência a algo de menor valor ou de expiação social.

Ao recuperar a memória de Madame Satã a partir de outras perspectivas, seja a de sua alteridade de transgressão ou, como defendido em outro texto, a de seu devir macumbeiro (Bonine, 2024), é possível perceber o quanto seu corpo o constitui como um sujeito ontológico do Brasil, epistemológico de sua interseccionalidade e metodológico da

brasilidade, porque sua sacralização não corresponde aos códigos sociais ou individuais da modernidade, mas a seu próprio processo de (re)existência enquanto pessoa.

1. Corpo na construção de sujeitos

Como resultado da colonialidade perpetuada na ética e na estética do país, as ações e coerções entre o Brasil-nação e a brasilidade operam tanto na manutenção das desigualdades quanto na direção da diversidade, contestando códigos políticos e poéticos que segregam e violentam pessoas e seus saberes. A cooptação secular e religiosa pela memória nacional nas eventuais sacralizações de pessoas reorganizam os signos e significados sociais e culturais para perpetuar indicadores moralizantes e expiar os diferentes.

Desses conflitos oriundos de propostas modernas da compreensão religiosa, como a da moral laica (Rivière, 2013), surgem as negociações intrínsecas da colonialidade brasileira que circunscreve nos diferentes corpos suas violências arbitrárias e seus padrões encarceradores. Enquanto o Brasil-nação formata seus heróis nos privilégios da lembrança e no insistente investimento da normatividade, a brasilidade opta para transgressão que também mantém no campo religioso códigos e saberes de alteridade e de sujeitificação desses diferentes corpos, a exemplo da corporeidade, da corporalidade e da incorporação do devir macumbeiro (Bonine, 2024), possível de ser identificado na existência de Madame Satã.

O antropólogo francês Claude Rivière entende que, como consequência de uma moral laica organizada pela modernidade, há a constituição de um sagrado secular na manutenção e evocação de liames políticos e poéticos que valem “como adjetivo, não como substantivo” (Rivière, 2013, p. 34) dessas práticas simbólicas. Mesmo assim, são esses adjetivos que operam arbitrariamente e reforçam as concessões da ética e da estética do Brasil-nação.

Essa sacralidade secular que a modernidade conferiu à memória e a identidades heroicas ou exemplares de conduta, é negociada em um cotidiano colonial que segregava pessoas a partir de seus corpos e de suas identidades, estabelecendo dinâmicas de controle e de poder que mesmo ao sobrepor “suas categorias não estereotipadas na história, (e) comportar graus de sacralidade difusa à fascinação insustentável diante de Deus” (Rivière, 2013, p. 31), produzem um cenário multifacetado que entrelaça vulnerabilidades e resistências, no qual a interseccionalidade se revela importante para expandir as percepções dos corpos sobre as identidades e suas negociações em um mundo social marcado por desigualdades.

Para o sociólogo alemão Hans Joas, essa sacralização é “atribuída espontaneamente a objetos quando o ocorre uma experiência tão intensa que ela constitui ou transforma toda a imagem de mundo e a autocompreensão de quem fez essa experiência” (Joas, 2012, p. 90). Sua percepção de espontaneidade, de conexão e de intensidade não contempla as complexidades de negociação de um campo como o brasileiro, que o contágio da sacralidade não é mera consequência do acaso ou de eventos e rituais sem intenção.

As afluências e influências sociais reorganizam a memória e o pertencimento no país, tendo nos diferentes corpos a manutenção de seus paradoxos sagrados e profanos. É por isso que, nas negociações entre o Brasil-nação e a brasilidade, a sacralização é mais basilar do que a empatia. Já que ser empático é uma escolha individual, enquanto a sacralização de

pessoas requer outro fundamento de ação que, apesar das motivações ou dos objetivos, constitui códigos éticos e estéticos que, no caso do Brasil, interseccionam racismo, misoginia, heteronormatividade e mandonismo.

É por isso que, mesmo transgredindo a normatividade, Madame Satã não representa, para Luiz Mott, um corpo passível de sacralização. Mesmo que exista uma motivação empática, uma vez que Mott se identifica como um “decano do movimento LGBT”, sua identificação com João Satã é atravessada pela arbitrariedade colonial. Para Joas, “a efetividade real da empatia necessita uma motivação pessoal que se nutre de motivos substanciais de valor. A sacralização da pessoa nos motiva para a empatia; a empatia por si só não produz a sacralização da pessoa” (Joas, 2012, p. 98), o que nos permite perceber que, uma vez que o Brasil-nação destituiu a memória de Madame Satã de qualquer sacralidade, o exercício de empatia a sua sujeitificação e alteridade padece sob as artimanhas interseccionais de segregação e desigualdade do país.

Em um livro que se tornou referência sobre os corpos LGBT do Brasil, João Satã é descrito como mais uma entre as figuras folclóricas da década de 1930 do Rio de Janeiro, sendo “um afro-brasileiro que já havia matado mais de um homem nas ruas da Lapa com o uso hábil de sua faca” (Green, 2022, p. 163). Mesmo diante da perspectiva moderna de sacralização secular, o que impera na estrutura colonial do país, são as escolhas racistas e mandonistas que circunscrevem em seu corpo os estigmas de expiação.

Em outro registro, o memorialista Nestor de Holanda retratou João Satã como um super-herói invencível que subvertia o controle policial. Descrevendo o cotidiano no Café Nice, Holanda contou que cinco choques do Socorro-Urgente tentaram prender o homem e, mal o avistaram, um policial gritou: ‘Madame, entre no carro e não se coce, porque leva chumbo’. Ao que respondeu, calmo: ‘Mande buscar mais carros. Cinco, apenas, é pouco para me levar...’ Tiveram de pedir socorro e mais três choques. E, mesmo assim, Madame só foi levado para o xadrez, porque o amarraram num carrinho de mão...” (Holanda, 1970, p. 171).

Em registros da 14 Vara Criminal do Rio de Janeiro,⁷ em 1946, um comissário da polícia se referiu a João Francisco dos Santos como “infame viado”. Segundo ele, trata-se de “um indivíduo de estatura modesta e aparenta gozar de boa saúde. É pederasta passivo, usa as sobrancelhas raspadas e adota atitudes femininas alterando até a própria voz” (Green, 2022, p. 169). O paradoxo diante dessa figura aparentemente feminina é sua valentia, constituindo sua sujeitificação como um bicha-malandro. Ainda nas palavras do comissário da polícia, “entretanto é um indivíduo perigosíssimo pois não costuma respeitar nem as próprias autoridades policiais. É solteiro e não tem prole. É visto sempre entre pederastas, prostitutas e outras pessoas do mais baixo nível social” (Green, 2022, p. 169).

Nas negociações entre o Brasil-nação e a brasiliidade, mesmo diante do investimento da modernidade na constituição sacralizante de pessoas, o corpo se apresentou como recurso fundamental para o exercício do poder e a arbitrariedade do controle, tendo, também na religiosidade, seus fundamentos coloniais e seus códigos moralizantes. É por isso que a existência de Madame Satã, de um “malandro negro e homossexual” (Green, 2022, p. 171), é tão representativa para as compreensões de corpo nos códigos políticos e poéticos que constituem o país.

⁷ Caso n. 6.262, Delito 29.20.1946, 14 Vara Criminal, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.

Sua presença como memória nacional ainda é passível de conflito e de contestação por parte de pessoas que, em alguns aspectos, têm sua própria identidade interseccionalizada à de João Satã, porque não se trata de mera empatia, mas da sacralização de sua memória. No Brasil, essas negociações se cruzam ao racismo, ao mandonismo, à heteronormatividade e à misoginia que constituem os processos históricos e sociais, circunscrevendo nos corpos as expiações da desigualdade ou as transgressões da diversidade.

É por isso que, neste texto, a partir do exemplo de reivindicação de memória de Madame Satã, repensamos o lugar do corpo no exercício da Ciência da Religião. Os processos identitários e emancipatórios do Brasil precisam de categorias que contemplam as idiossincrasias e especificidades do campo em disputa. João Satã é um exemplo desse corpo múltiplo e do devir macumbeiro como construtor de corporeidades, corporalidade e incorporações que transcendem o campo religioso e ocupam a esfera secular.

Nos próximos tópicos deste texto, o corpo será apresentado a partir de seu campo de disputa, seja simbólico ou físico, e, depois, apresentado como categoria, daí na sua substantivação, adjetivação e ação, recursos que reorganizam as nossas compreensões sobre a pluralidade de sujeitos que, mesmo diante do exercício arbitrário da sacralização de pessoas normativas, operam pela transgressão e reivindicam lugares de emancipação e de diversidade.

2. Corpo como disputa

O corpo, enquanto entidade física e simbólica, é um conceito que abrange não apenas a biologia, mas também as relações sociais, culturais e de poder que o constituem. A historiadora Guacira Lopes Louro (2018) percebe que dessa encruzilhada social, um dos pontos de negociação cultural é oriundo da estranheza diante da diferença. Em sua obra *Um corpo estranho*, desenvolve o quanto o corpo é um campo de lutas e disputas no qual são expressados e reproduzidos os poderes que operam na sociedade.

Nessa dinâmica social, a cientista da religião Patrícia Rodrigues de Souza (2022) circunscreve no corpo as práticas religiosas que ora emancipam, ora encarceram as existências. Também como um estranhamento a partir da diferença, as religiões hegemônicas tendem a normatizar o corpo, para que o controle de si e do outro seja um dogma, um processo asceta e um pacto de abstinência.

O Brasil-nação se constitui a partir de diferentes corpos, mas em vez de reconhecer as alteridades plurais e promover a diversidade, subalterniza, aprisiona, exclui e violenta as diferenças para operar pela desigualdade, a partir da retórica normativa, pactuada entre a religião e a cultura, entendendo o corpo como um elemento biológico que só pode ser compreendido, experimentado e percebido dessa forma.

Assumindo que o fator biologizante do corpo é uma herança excludente, é preciso identificar as existências por meio dos tensionamentos culturais, discursivos e sociais. Porque é justamente nesse cruzo que se propaga certa dicotomia encarceradora, tendo a religião como um dispositivo tanto discursivo quanto prático para privilegiar determinadas forças em relação a outras, produzindo corpos subalternizados, seja por meio do gênero, da sexualidade, da cor, do capacitismo e até mesmo da classe social.

O filósofo Michel Foucault (1987) problematizou a concepção orgânica do corpo, por ser a base do domínio, da vigilância e da punição. Para ele, o corpo biológico parte de um referencial normativo que negligencia, controla ou assassina outras possibilidades de existências. O corpo possível é resultado de um combate de forças entre diferentes dispositivos, por isso, essa possibilidade de corpo é restrita aos padrões estabelecidos socialmente.

Um dos dispositivos de controle (Agamben, 2015), propagado pela cultura e constituído de poder, é o da religião, que circunscreveu o corpo a um objeto natural e biológico para simplificar, encarcerar e controlar as existências. Para o Brasil-nação, colonizado pelo catolicismo e perpetuando sua colonialidade a partir de outros cristianismos, o comportamento asceta (Souza, 2022) é o que restringe a política e poética das pessoas cidadãs a assujeitamentos abstêmios circunscritos ao corpo normativo.

Se Foucault (1987) entende a performance do corpo como resposta a diferentes ações de vigilância e de punição, quantos corpos são possíveis de existir nos cruzos culturais e de poder, em uma sociedade teimosamente múltipla e sistematicamente colonial como a brasileira? Enquanto o Brasil-nação opera no cárcere e na normatização da diferença, a brasiliade reconhece nos corpos diferentes a possibilidade de transgressão e de permanência. As negociações culturais e religiosas oriundas das estranhezas podem assujeitar pela abstinência ou emancipar pela abundância.

Tanto David Le Breton (2003) quanto Guacira Lopes Louro (2018) assumem que o corpo é uma construção social marcada por contextos culturais e atravessada por relações de poder que moldam sua significação. Patrícia Rodrigues de Souza (2022) identifica a religião e Michel Foucault (1987) o Estado como dispositivos que operam na legitimação ou na exclusão desses corpos, entendendo-os como territórios de disputa para formação e reformulação de identidades.

Os processos de sujeitificação e de construção identitária são, também, fatores culturais e sociais constituídos a partir da política e da poética das existências, por ecoarem das práticas corporais, dos discursos acerca do corpo e da cultura que constituem o que entendemos como subjetividades, porque as representações e as construções de identidades não são fixas, são negociadas a partir de um conjunto de significações e práticas cotidianas.

Como defendido por Stuart Hall (2016), muito mais do que consumo de bens, a cultura é um processo dinâmico e multifacetado construtor de significados sociais, por isso, é um elemento fundamental para as percepções e práticas de corpo. Para Hall, as representações e construções de identidades não são fixas, são negociadas a partir de um conjunto de significações e práticas cotidianas, no qual a colonialidade e os privilégios dominantes interferem.

Quando elaborada a partir de uma perspectiva religiosa, os significados sociais produzem identidades tensionadas em campos de disputa, nos quais diferentes narrativas e representações competem entre si, fortalecendo a hegemonia colonial em detrimento das outras possibilidades de alteridade. Nessa perspectiva, a religião é um recurso social que produz cultura e poder no Brasil-nação, embora negocie com a brasiliade, porque os assujeitamentos abstêmios que encarceram corpos também podem operar como sujeitações abundantes que emancipam os corpos.

O Brasil é um país onde uma pluralidade de vozes e experiências culturais está em constante negociação, refletindo as tensões entre o que é considerado normativo e o que é marginalizado. Esse campo de negociação é inerente à colonialidade religiosa e de sua manutenção como um dispositivo de controle. Se por um lado há o encarceramento do corpo sob domínios físicos e repressões, por outro há a legitimação dessas existências. Antônio Bispo dos Santos (2020) em *Colonialismo, Quilombos* reflete sobre os dispositivos de poder que estruturam o país.

Para ele, o poder está presente nas relações cotidianas e determina a organização social, por sermos herdeiros de uma memória colonial. Santos (2020) enfatiza que o poder está ligado à produção da cultura e das identidades, sendo um fator determinante nas dinâmicas sociais. O colonialismo, sustentado em sua retórica religiosa, ainda influencia a forma como os corpos são vistos, representados e tratados, especialmente na intersecção de raça, classe e gênero.

Isso reflete como os corpos são percebidos pelas políticas públicas, pelas instituições educacionais e representações midiáticas, reforçando estereótipos e estruturas de poder, deslegitimando a multiplicidade das experiências humanas. Um corpo racializado, generificado e sexualizado é um corpo passível de exploração em um país religiosamente colonial, porque as opressões cotidianas também inviabilizam as contribuições simbólicas dessas existências.

O racismo, por exemplo, não assassina somente o corpo negro, mas toda a sua capacidade de produzir capital cultural. Na direção da intelectual Beatriz Nascimento (2020), em suas reflexões sobre a presença da negritude nos produtos culturais, é possível perceber sua denúncia do quanto o Brasil-nação foi um produtor de entretenimento racista e misógino na produção de um corpo feminino negro inherentemente sedutor ou combativo, o que tensionou o poder social nos privilégios da branquitude e na domesticação ou exploração da negritude.

As intelectuais Helena Theodoro (1996) e Cláudia Alexandre (2023) chamam a atenção para o apagamento das religiosidades negras e, agora, para a cooptação da branquitude desses saberes de terreiro, problematizando o quanto o corpo-sujeito, quando não assassinado pelo poder institucional, tem sua cultura cooptada e adaptada.

O que nos leva a pensar nas dinâmicas de vulnerabilidade, desigualdade e resistência enfrentadas pelos corpos na retórica religiosa do Brasil. A marginalização de certos grupos, a violência sistêmica e a exclusão cultural são apenas algumas das consequências dessas dinâmicas. Como dispositivo de controle, destituído de alteridade, podemos pensar que o corpo, quando oprimido, o máximo que pode fazer é resistir, mas na transgressão da brasiliade, esses corpos (re)existem.

O corpo se transforma a partir da encruzilhada social, os próprios movimentos sociais já se colocam sensíveis aos corpos para além das dinâmicas de classes, inserindo as categorias identitárias em suas reivindicações que reconfiguram as relações de poder, desafiam as normas estabelecidas e propõem novas formas de organização social a partir da diversidade dos corpos.

Maria José Rosado-Nunes (2008) pontuou a importância dos movimentos sociais no campo da religiosidade, porque pulverizaram, já na década de 1970, a noção de feminismo no cotidiano de diferentes mulheres não inseridas nas lutas urbanas. Ainda que pertencentes

às dinâmicas da luta de classe, as mulheres aproveitaram as reuniões das Comunidades Eclesiais de Base para problematizarem politicamente a construção identitária do feminino, o que revelou os tensionamentos entre a religião hegemônica do Brasil-nação e as transgressões da brasiliade.

Helena Theodoro (1996) desenvolveu uma pesquisa revelando o quanto as mulheres negras de terreiro, no Rio de Janeiro, reivindicaram seu lugar no feminismo a partir da prática matricentralizada das macumbarias.⁸ A perspectiva de comunidade e de que todas são responsáveis pela manutenção do terreiro reorganizou a sororidade feminina pela perspectiva religiosa de cumplicidade das religiões afro-brasileiras.

Nesse sentido, é possível perceber que um corpo não está passível apenas a corresponder às ações e legitimações do poder hegemônico, mas se constitui em alteridade de diferentes formas. O que nos possibilita pensar nas categorias de diferença, diversidade e diferenciação da socióloga Avtar Brah (2006). A diferença é uma realidade inerente à condição humana e deve ser reconhecida como um potencial para a produção de saberes e práticas diversas. A diversidade, por sua vez, implica em reconhecer e valorizar essas diferenças, enquanto a diferenciação se refere à forma como essas categorias são mobilizadas nas relações de poder. No contexto brasileiro, essas dinâmicas são complexas e refletem um legado colonial que ainda impacta as relações sociais e as representações culturais.

A exemplo da relação religiosa com o movimento de mulheres negras, a abordagem de Brah permite vislumbrar que a luta por reconhecimento e inclusão no Brasil está interligada a uma riqueza de identidades e experiências que, ao serem reconhecidas, podem promover transformações significativas nas relações sociais. Nesse sentido, atentos às possibilidades de corpo oriundos da brasiliade, elaboraremos como o campo da Ciência da Religião tem a ganhar ao reconhecer a diversidade presente nas epistemologias religiosas não hegemônicas.

A partir do corpo macumbeiro, no reconhecimento das diferenças, sujeitos se (re)elaboram política e poeticamente no cotidiano brasileiro e operam práticas de corporalidades, corporeidades e incorporações que podem ser percebidas como malha conceitual para uma ciência mais próxima da complexidade e da sofisticação do Brasil.

3. Corpo como categoria

Tanto como categorias analíticas quanto como práticas sociais, os conceitos de corpo, cultura e poder enfrentam desafios significativos na busca por garantir a alteridade de existências plurais no cotidiano brasileiro. As identidades são frequentemente reduzidas a categorias simplificadas, escondendo a riqueza e a complexidade das experiências humanas.

Nesse aspecto, os campos de força estabelecidos entre o Brasil-nação e a brasiliade desenvolvem diferentes dispositivos que evidenciam no corpo as diferenças presentes no país, em sua política e em sua poética. Para garantir que as multiplicidades sejam respeitadas

⁸ A prática da terreiragem, enquanto um processo comunitário de sociabilidade, ou a constituição dos terreiros como lugar de convivência social e de exercício da religiosidade negra tem em sua hierarquia a centralidade matriarcal, seja a partir das mães de santo como figura de alicerce das macumbarias quanto das tias do samba, do afoxé, das comunidades, como figuras femininas que exercem força política e poética nesses espaços.

e valorizadas, a brasiliade reconhece e celebra a diversidade desafiando as estruturas normativas impostas pelo Brasil-nação.

No assujeitamento abstêmio⁹ do Brasil-nação, a desigualdade subalterniza sujeitos e alteridades que operam como desviantes dos padrões hegemônicos e impostos pela colonialidade, mas a sujeitificação abundante da brasiliade possibilita práticas culturais e sociais que reconhece e acolhe as diferenças por meio de um pacto emancipatório e transgressor, desafiando as percepções simbólicas a respeito da interseccionalidade.

Na definição de Carla Akotirene (2021), a interseccionalidade pode ser percebida como um dispositivo de poder que sustenta as opressões sistêmicas, circunscrevendo no corpo as identidades subjetivas que o Brasil-nação negligencia, violenta e assassina. Na perspectiva de Joice Berth (2020), a interseccionalidade, nos reconhecimentos identitários e nos sentimentos de lealdade, estrutura sujeitos transgressores, que reivindicam socialmente por direitos e garantias sociais.

As relações de poder que permeiam o corpo e a cultura nos revelam um cenário multifacetado que entrelaça vulnerabilidades e resistências, no qual a interseccionalidade se revela importante para expandir as percepções sobre as identidades e suas negociações em um mundo social marcado por desigualdades.

O corpo da brasiliade possibilita a percepção das experiências de afluências e influências sociais, que estão presentes na religiosidade cotidiana e nas práticas de macumbaria, que transcendem o campo religioso para ocupar a esfera secular. Esse corpo oriundo das encruzilhadas políticas e poéticas das sujeitificações abundantes está presente tanto na pesquisa de Maria José Rosado-Nunes (2008) quanto na de Helena Theodoro (1996).

Ambas delimitaram seus objetos a dois campos diferentes, percebendo o quanto a religião também constituiu diferentes corpos para diferentes sujeitos. Nos terreiros de candomblé, Theodoro percebeu o corpo da mulher negra como uma interseccionalidade empoderada, naquilo que Berth (2020) revelou como reconhecimento de sujeito que reivindica seu direito, seu espaço e sua existência. Rosado-Nunes (2008) identificou no catolicismo popular, nas reuniões das Comunidades Eclesiais de Base, possibilidades de sujeitificação das mulheres católicas, mesmo sem terem contato com o feminismo urbano.

Neste artigo, preocupados com o campo da Ciência da Religião no Brasil, precisamos reconhecer que o corpo não se limita a um objeto de pesquisa passível de conceituações, mas se torna um elemento fundamental para pensar e elaborar ciências sociais reconhecendo ontologias da brasiliade que (re)elaboram pelo corpo diferentes epistemologias e metodologias de vida.

Por isso, a macumbaria, como religião dessa brasiliade negociada cotidianamente a partir de diferentes contextos, apresenta três possibilidades de corpo que auxiliam nas pesquisas sobre as religiões no Brasil, por reconhecerem a diversidade e vislumbrarem a alteridade dos sujeitos, na complexidade das experiências humanas.

⁹ A prática de exclusão e de violências arbitrária do Brasil-nação reduz os sujeitos a um encarceramento que pode ser percebido como processo de assujeitamento, diferente das possibilidades de transgressão da brasiliade que operam pela sujeitificação. Nesse mesmo sentido, enquanto a brasiliade reivindica os diferentes lugares de abundância, o Brasil-nação opta pela abstinência, pela normatividade e pela prisão.

Esse corpo da brasiliade se aproxima do corpo macumbeiro por permitir ser e estar a partir das frestas e dos cruzos, das transgressões e das emancipações, em que o sagrado e o profano se contextualizam, construindo comportamento sofisticados que aprimora e reorganiza as alteridades. Na interseccionalidade, nas disputas culturais e religiosas que o corpo trava no Brasil, a macumbaria ecoa da diversidade.

É sob essa perspectiva que sistematizamos como malha conceitual para uma Ciência da Religião à brasileira o corpo categoria oriundo dos conhecimentos de terreiro, porque esse espaço propicia negociações que não se restringem a compreensão religiosa, mas alcança a política e a poética das sujeitificações.

O corpo como categoria, quando oriundo da brasiliade, nos permite três compreensões, a de (1) corporeidade, a de (2) corporalidade e a de (3) incorporação. A (1) corporeidade é a percepção política de um corpo substantivo, um corpo passível de nomeação, daí produtor de sujeitificações, já que os nomes garantem a identidade política do corpo. O corpo substantivo é o corpo que estabelece formas políticas de ser e de estar, produz repertórios éticos e sociabilidades que sujeitificam e elaboram (re)existências.

A (2) corporalidade é a percepção poética de um corpo adjetivo, um corpo passível de modificação e produtor de alteridades. As diversas formas que esse corpo adquire para se mostrar e praticar o cotidiano são resultados dos repertórios estéticos apreendidos nas encruzilhadas de sociabilidade, que refletem em convivências múltiplas de construção de alteridade e elaboração de repertório.

A (3) incorporação é a ação do verbo, o corpo de prática, produtor de ontologias, epistemologias e metodologias por meio e a partir de suas ações, na elaboração de sociabilidades, trânsitos, movimentos e multiplicidades. Essas incorporações podem ser percebidas a partir da religiosidade (na convivência entre seres viventes e supraviventes, ou na manutenção da fé e da devoção com santos, imagens, relicários, textos sagrados etc.), mas também na sociabilidade secular, a partir das construções de memórias, das possibilidades de esperançar e das potencialidades de socialização.

Tendo como exemplo as pesquisas de Helena Theodoro (1996) e Maria José Rosado-Nunes (2008) e reconhecendo a interseccionalidade como fator intrínseco das dinâmicas de poder estabelecidas pelo corpo, esses três conceitos podem ser aplicados. A corporeidade, no reconhecimento político, as católicas se perceberam mulheres para além do fator biologizante e passaram a reivindicar suas existências e alteridades como feministas (Rosado-Nunes, 2008).

A corporalidade, nas experiências estéticas, às mulheres negras de terreiro reorganizaram o feminismo, propondo pautas que garantissem seus direitos sociais, culturais e econômicos, praticando os ensinamentos de convivências produzidos e compartilhados pela macumbaria (Theodoro, 1996). E ambos os exemplos permitem a compreensão múltipla do corpo nos processos de incorporação, revelando o quanto ser e estar em sociedade é passível de negociações e de modificações por meio da sociabilidade.

O desafio para as pesquisas em Ciência da Religião está em reconhecer o quanto a brasiliade é um campo profícuo de epistemologias e metodologias diversas que ampliam o repertório da Universidade e as possibilidades de hipóteses, análises e perspectivas científicas. O Brasil pode e deve ser percebido a partir de si mesmo e de suas contribuições, sem amarras hegemônicas ou conceitos importados.

O reconhecimento das diferenças não pode se delimitar ao campo cultural e religioso como objeto, deve permitir a inclusão de ontologias múltiplas que (re)elaboram política e poeticamente a complexidade do Brasil. Se a Ciência da Religião se preocupa em combater os vícios coloniais, precisa reconhecer o quanto objetifica a brasiliade por negligenciar suas dinâmicas próprias. O corpo do catolicismo popular e o da macumbaria estão presentes no país com legitimidade e redimensionam as percepções culturais e sociais a partir de compreensões próprias.

A maneira com a qual o Brasil-nação entende o corpo e produz assujeitamentos abstêmios é intrínseca a sua dinâmica de colonialidade e a seu comportamento asceta (Souza, 2022) oriundo de experiências religiosas, culturais e sociais únicas. Nesse sentido, os corpos que surgem da brasiliade também produzem sujeitificações abundantes a partir de experiências únicas, porque apesar dos dispositivos de controle, o cotidiano de país se (re)elabora pela transgressão.

Os corpos da brasiliade não resistem ao Brasil-nação, mas (re)existem apesar da normatividade. As categorias oriundas dessas experiências ampliam o fazer científico por não se restringir a simplificar ou explicar os processos sociais, mas propõem alternativas complexas e sofisticadas. Além dos exemplos apresentados das pesquisas de Helena Theodoro e Maria José Rosado-Nunes, a perspectiva de Antonio Bispo dos Santos (2020) também pode auxiliar na compreensão dos conceitos de corpos da brasiliade.

Em *Colonialismo, Quilombos*, o autor apresenta modos e significados territoriais nas dimensões geográficas de duas experiências que, apesar das evidências políticas e poéticas, atravessam o corpo dos sujeitos. Preocupado com a memória colonial do Brasil, identifica o poder encarcerador da branquitude como o colonialismo e as diversas formas de transgressão da negritude como quilombos. Apesar das dimensões geográficas, a cultura e a religião também estão presentes nos corpos analisados por Santos.

A corporeidade é a perspectiva política que a negritude desenvolveu para estabelecer comunidades e quilombos urbanos que legitimam e garantem a sua sujeitificação. Essa dinâmica não está afastada da religiosidade, tanto nas macumbarias quanto no catolicismo negro, os campos de reconhecimento e de emancipação se desenvolvem nessas práticas cotidianas.

A corporalidade reorganiza as alteridades e possibilita práticas poéticas estabelecidas pelos corpos presentes no que Santos entendeu como quilombo. Os espaços, para ele de resistência, emancipam sujeitos e produzem sociabilidades estéticas que não permitem apenas a sobrevivência das pessoas, mas a manutenção de seus saberes.

A incorporação, como produção de memória e de pertencimento, é a prática da ação desenvolvida como metodologia nos quilombos, corpos que transitam, movimentam e socializam cultural e religiosamente para compartilhar suas formas de ser e de estar enquanto convivem.

A religião pode se revelar como um dispositivo de controle dos corpos, mas, conforme os exemplos identificados nas pesquisas de Helena Theodoro (1996), Maria José Rosado-Nunes (2008) e Antonio Bispo dos Santos (2020), pode possibilitar formas de transgressão e de emancipação social. A brasiliade percebe e pratica seus corpos em diferentes instâncias de poder. As ações cotidianas recuperam na política e poética formas que não apenas driblem a hegemonia e a colonialidade, mas potencializam as alteridades.

Essas diferentes categorias reorganizam os processos de transgressão de sujeitos e a garantia de suas alteridades. Recuperando o exemplo de Madame Satã, depois de ter sido ofendido várias vezes por um policial, por ser um homem preto e gay em uma sociedade racista e heteronormativa, acabou atirando nele e o matando, sendo condenado a 16 anos de prisão, cumprindo 2 sob alegação de legítima defesa. Esse evento traumatizante transformou João Francisco dos Santos no paradoxo bicha-malandro, produzindo em seu corpo as diversas formas de existência.

Segundo James Green, “sua fama como um matador inflexível de policiais, que não tolerava desafetos, permitiu-lhe trabalhar ‘protegendo’ bares locais mediante pagamento de gratificações” (Green, 2022, p. 167). Essa mesma fama o transformou em Madame Satã, o corpo que experimentou sua sexualidade conforme seus desejos e reorganizou sua experiência com os gêneros binários. Mesmo passando mais de 27 anos na prisão, produziu corporalidades, corporeidades e incorporações que o tornaram sujeito e reafirmaram sua alteridade.

Luiz Mott insiste que sua memória não pode ser reivindicada como representação do movimento LGBT, por ser um assassino, “misto de transformista, malandro criminoso e capoeirista”, elementos que corroboram para a interseccionalidade colonial como um dispositivo de segregação e de expurgo, em que o controle e a arbitrariedade são códigos racistas, heteronormativos, misóginos e mandonistas.

A corporeidade, a corporalidade e a incorporação, presentes na complexidade e sofisticação de Madame Satã, em suas diferentes formas de ser e de estar nas ruas, na produção e propagação de éticas e de estéticas condizentes a sua identidade, revelam maneiras diversas e formas plurais de como o corpo pode e consegue produzir saberes e existências.

Essas diferentes categorias de corpo também revelam o quanto uma Ciência da Religião à brasileira pode se colocar sensível aos processos de transgressão do Brasil, que não se restringem a corresponder poderes subalternizantes, reafirmando ou negando as investidas coloniais. A corporalidade, a corporeidade e a incorporação permitem perceber o quanto a brasiliade compreende a complexidade e a sofisticação de sujeitos plurais que negociam cotidianamente.

Considerações finais

Perceber o corpo como uma encruzilhada social é o que nos permite identificar as disputas de poder estabelecidas tanto pela cultura quanto pela religião. No cruzo dessas negociações, as diferenças são reveladas por meio do corpo explorado como um dispositivo de controle para as manutenções hegemônicas e subalternizações coloniais. Mesmo nos processos modernos de sacratização das pessoas (Rivière, 1997; Joas, 2013), no campo brasileiro, o que se apresenta são os conflitos e as negociações entre o Brasil-nação e a brasiliade, como exemplificados a partir da memória de Madame Satã.

Tanto Giorgio Agamben (2015) quanto Michel Foucault (1987) identificaram no corpo maneiras simbólicas e práticas de segregar e encarcerar a população, justificando as desigualdades como consequência das diferenças. David Le Breton (2003) e Guacira Lopes

Louro (2018) também identificaram no corpo elementos sociais, culturais e econômicos que reduziram a diversidade e a pluralidade a padrões de normatividade.

Patrícia Rodrigues Souza (2022), interessada no corpo religioso, revelou o quanto as práticas religiosas, como rituais, e as dinâmicas religiosas, como sociabilidade, entenderam o corpo como recurso fundamental para pensar a ética e a estética da sociedade. Para ela, no exercício da colonização, o corpo se tornou um recurso de domínio e de negação, presente nas práticas do Brasil-nação.

Maria José Rosado-Nunes (2008) e Helena Theodoro (1996) desenvolveram pesquisas sobre a formação de identidade a partir do corpo, percebendo as produções políticas e poéticas presentes no campo religioso. A interseccionalidade de raça, gênero e classe social, nas pesquisas das acadêmicas, permitiu que mulheres católicas e de terreiro se percebem sujeitos sociais a partir de seu campo religioso, experimentando outras possibilidades de ser e de estar para reivindicar direitos sociais e alteridades subjetivas.

Os modos e os significados do corpo quilombola, nas disputas entre o Brasil-nação e a brasiliade, exemplificam o quanto a multiplicidade está presente na formação de sujeitos culturais e religiosos no país que não abandonam o corpo, mas se elaboram a partir dele. Antonio Bispo dos Santos (2020) complexifica o conceito de quilombo para além de um lugar de resistência, sendo contextualizações que permitem corpos subalternizados se reconhecerem, se elaborarem e compartilharem entre si.

Diante dessas diferentes percepções a respeito do corpo, este artigo se preocupa em apresentar para o campo da Ciência da Religião três conceitos oriundos das experiências do corpo na brasiliade. Como se trata de uma interseccionalidade produtora de alteridade, de sujeitificações emancipatórias e de capacidades de (re)existência, as corporeidades, corporalidades e incorporações à brasileira são experiências que não se excluem, mas convivem entre si.

A religiosidade pavimenta a cultura e a sociabilidade do Brasil, como consequência de seus paradoxos e de seus trânsitos. Um país colonizado sob a retórica religiosa, que reforça uma herança colonial atualizada também por religiões hegemônicas e, mesmo assim, coexistem diferentes saberes religiosos em negociações cotidianas atravessadas pelo racismo, pela misoginia, pela heteronormatividade e pelo mandonismo.

Os conceitos de corporalidade, corporeidade e incorporação nos auxiliam a perceber um Brasil plural para além da malha teórica reducionista e explicativa. A diversidade de um país ontologicamente complexo e epistemologicamente múltiplo não pode se simplificar para caber em códigos e padrões pré-estabelecidos. Se o corpo, para as dinâmicas de poder, já é um acordo estabelecido socialmente, os corpos culturais e religiosos são consequências de sociedades dinâmicas, encruzilhadas e paradoxais. A política e a poética, mesmo quando incorporadas, podem ser reorganizadas e (re)elaboradas de outras formas, a depender das interseccionalidades, dos encontros e das negociações.

Perceber o corpo na encruzilhada é um desafio para a Ciência da Religião que pode ser enfrentado a partir de sua reconhecida interdisciplinaridade. A arbitrariedade do Brasil-nação não pode ser reproduzida em nosso fazer científico como um vício do nosso pensar, devemos aprender com a brasiliade as inúmeras possibilidades de perceber, reconhecer e legitimar os diferentes corpos e o quanto a multiplicidade religiosa é relevante a essas negociações.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** São Paulo: Jandaíra, 2021.
- ALEXANDRE, Cláudia. **Exu-mulher e o matriarcado nagô**. Rio de Janeiro: Fundamento de axé, 2023.
- BERTH, Joice. **O que é empoderamento?** São Paulo: Jandaíra, 2020.
- BISPO DOS SANTOS, Antonio. **Colonialismo, quilombos: modos e significados**. São Paulo: Nhanduti, 2020.
- BONINE, Eduardo. Devir macumbeiro. A epistemologia de terreiro como produtora de conhecimento, de existência e de alteridade no Brasil. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2024. BRAH, Avtar. Diferença, diversidade e diferenciação. **Cadernos Pagu**, 2006, p. 329-376.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GREEN, James N. **Além do carnaval**. A homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: Editora Unesp, 2022.
- HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Apicuri PUC-Rio, 2016.
- HOLANDA, Nestor de. **Memórias do Café Nice**: subterrâneos da música popular e da vida boêmia do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Conquista, 1970.
- JOAS, Hans. **A sacralidade da pessoa**: Nova genealogia dos direitos humanos. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- LE BRETON, David. **Adeus ao corpo**: antropologia e sociedade. Campinas: Papirus, 2003.
- LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**. São Paulo: Autêntica, 2018.
- MOTT, Luiz. O assassino Madame Satã não é herói nem representa o povo LGBT. **Correio 24 horas**. Artigo publicado no dia 16 de julho de 2025. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/colunistas/artigo/o-assassino-madame-sata-nao-e-heroi-nem-representa-o-povo-lgbt-0725>.
- NASCIMENTO, Beatriz. **O negro visto por ele mesmo**. São Paulo: Ubu, 2020.
- RIVIÈRE, Claude. **Os ritos profanos**. São Paulo: Vozes, 1997.
- RIVIÈRE, Claude. **Socioantropologia das religiões**. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2013.

ROSADO-NUNES, Maria José. Direitos, cidadania das mulheres e religião. **Tempo Social**, Volume 20, Número 2, 2008, p. 67-81. Acesso: <https://doi.org/10.1590/S0103-20702008000200004>.

SOUZA, Patrícia Rodrigues de. Abstinência (verbete). In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank (Orgs.). **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2022.

THEODORO, Helena. **Mito e espiritualidade**: mulheres negras. Rio de Janeiro, Pallas Editora, 1996.

Recebido em: 20/08/2025

Aceito em: 03/10/2025