

Às margens da religião: uma reflexão sociológica sobre formas contemporâneas de expressão religiosa¹

*On the fringes of religion: a sociological reflection on
contemporary forms of religious expression*

Thaís Silva de Assis

Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

thaissassis@gmail.com

Resumo

Este artigo apresenta uma reflexão teórica a respeito das formas contemporâneas de expressão religiosa, que em algumas análises sociológicas, ficam classificadas às margens do conceito de religião. A partir de uma revisão bibliográfica em textos sociológicos a respeito da temática, o trabalho questiona a distinção conceitual entre espiritualidade, religiosidade, práticas místicas-esotéricas e de Nova Era e a categoria estabelecida religião. Seguindo uma perspectiva crítica, são pontuados os principais elementos históricos e sociais constituintes dessas distinções. E, por corolário, destaca-se uma das principais linhas de transformação das expressões religiosas contemporâneas, especialmente no panorama brasileiro.

Palavras-Chave: Sociologia da religião. Espiritualidade. Sem religião.

Abstract

This article presents a theoretical reflection about the contemporary forms of religious expression, which in some sociological analyzes, are classified on the fringes of religion concept. Based on a bibliographical review in sociological texts on the theme, the work questions the conceptual distinction between spirituality, religiosity, mystical-esoteric and New Age practices, and the standard category of religion. According to a critical perspective, the work highlights the main historical and social elements that constitute these distinctions. And, as a corollary, one of the main lines of transformation of contemporary religious expressions stands out, especially in the Brazilian religious field.

Key-Words: Sociology of religion. Spirituality. Religious nones.

¹ Este artigo foi elaborado com base em um capítulo de sua dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/IFCS/UFRJ).

Introdução

De acordo com Hervieu-Léger (2008), o panorama religioso do fim do século XX foi marcado pela disseminação de modos de crer cada vez menos conformados a modelos institucionais tradicionais: modos de crer individualista; tendência crescente de deslocamento dos sujeitos religiosos e de diversificação das trajetórias percorridas; e disjunção das crenças e das pertenças confessionais. Tais movimentos, de acordo com a autora, desencadearam a emergência de novas formas de exercício religioso.

No âmbito dessas transformações do campo religioso, o processo que este artigo destaca é o deslocamento do eixo de referência das instituições e sistemas simbólicos para a experiência dos sujeitos: as religiões estão progressivamente saindo de um modelo altamente institucional para outro mais individualizado (SCHWADE, 2006).

Avaliando tal dinâmica, Pierre Sanchis (1997a) considera que o campo religioso é cada vez menos o campo das religiões e Deis Siqueira (2008b) aponta que um dos fenômenos contemporâneos mais significativos nesta área é a passagem da religião para religiosidade ou religiosidades, no plural. Ambos os autores destacam justamente que o enfraquecimento da influência das instituições que tradicionalmente enquadravam as experiências religiosas é acompanhado pela ampliação da autonomia individual, das escolhas e dos arranjos religiosos pessoais.

O ponto é que essas transformações nas formas de expressão religiosa impõem aos cientistas sociais a necessidade de aprimorar suas ferramentas conceituais. Como Renée de la Torre e Eloísa Martín (2016) ressaltam, as categorias de religião são insuficientes para explicar a diversidade de formas e conteúdos das práticas e crenças religiosas que estão progressivamente se desvinculando de instituições religiosas convencionais – como as de Nova Era, os neo-esoterismos, as religiosidades do *self* e as práticas religiosas populares.

Atentando a essa problemática, o objetivo deste trabalho é contribuir para a compreensão de experiências religiosas que ficam às margens dos conceitos sociológicos de religião – principalmente no que se refere a práticas autônomas e a formas de membresia não tradicionais, ou ao abandono de formas institucionais de vínculo religioso. Nesse sentido, a proposta é refletir sobre os desafios de classificar ou denominar algumas expressões religiosas contemporâneas nas análises sociológicas.

O artigo apresenta uma visão crítica do que é considerado propriamente religioso no panorama atual e questiona a distinção entre religião, espiritualidade, religiosidade, práticas místico-esotéricas e de Nova Era. Em diálogo com essas reflexões, o trabalho evidencia as limitações das categorias de irreligião que classificam algumas pessoas como “sem religião”.

O que é propriamente religioso?

Estudar religião requer o reconhecimento de que tanto os fenômenos religiosos quanto as maneiras científicas de refletir sobre eles resultam de processos históricos e sociais ligados a relações de poder e privilégio. A noção de religião presente na maioria das reflexões sociológicas não seria uma exceção, levando em conta que esta adquiriu sua autoridade dentro do contexto histórico de formação do mundo moderno no Ocidente, sendo produto de forças historicamente distintivas.

De fato, a ideia de religião como entendemos hoje remete a apenas três ou quatro séculos. O termo surgiu no contexto europeu após a Reforma Protestante, no período de “guerra das religiões”. E foi distinguido da Teologia posteriormente durante o Iluminismo, a partir de quando a noção começou a ser aplicada a outras religiões e, mais adiante, às chamadas religiões mundiais desde a emergência das Ciências Sociais no século XIX (STRINGER, 2011).

A categoria religião, portanto, não pode ser universal porque foi definida nos termos em que as instituições religiosas ocidentais se organizam – com dogmas, autoridades, membros fiéis – e porque sustenta uma visão marcadamente moderna e cristã, sendo inadequada para analisar outros registros culturais (ASAD, 1993).

Nestes termos, a noção de religião implicitamente concebida como um domínio autônomo com funções e regras específicas (MARTÍN, 2009) não é uma noção universal e se torna inadequada para analisar a dinâmica de muitas expressões religiosas contemporâneas, sobretudo, de práticas, espiritualidades, filosofias de vida e experiências do sagrado que compõem determinados regimes de crer.

No âmbito das Ciências Sociais, Talal Asad (1993) inaugurou essa discussão ao apontar as limitações analíticas de concepções universais de religião e, há uma década e meia, o autor reascendeu o debate ao publicar “*Formations of the secular*” (ASAD,

2003). Desde então, esta discussão conceitual tem sido feita no cenário internacional por autores como Ammerman (2010), McCutcheon (1997), McGuire (2008), Saler (2000), Stringer (2011), Taira (2010) e Woodhead (2011) e, no Brasil, por Almeida (2010), Giumbelli (2011), Guerriero (2013), Martín (2009), Montero (2012), Sanchis (2006), Siqueira (2013) e Steil e Toniol (2013).

Dentro dessa temática, McGuire (2008) esclarece que os conceitos acadêmicos de religião elaboram distinções que definem o padrão para a compreensão autêntica da religião, delineando quais crenças e práticas são aceitáveis e inaceitáveis, e também quais valores e ideais são válidos ou não. O problema, nos termos de McCutcheon (1997) já expostos, é que tais distinções endossam a autoridade de algumas organizações religiosas em moldar as fronteiras do que consideram práticas religiosas apropriadas.

O olhar de Taira (2010) para essas questões indica que a religião está relacionada com interesses sociais e relações de poder porque é tanto uma técnica discursiva quanto uma ferramenta de classificação. O autor analisa que a classificação oficial de um grupo como religioso – ou não – opera como uma técnica discursiva através da qual diferentes tipos de interesses sociais e práticos são promovidos – ou recusados – e as formações sociais são idealizadas e controladas. Ilustrando tal conjuntura, Taira (2010) fornece o exemplo do movimento *Wicca*, uma associação neopagã cujos membros se identificam como bruxos, que em 2001 pleiteou o registro público de religião na Finlândia, mas não foi contemplado. A partir desse caso, ele analisa como classificar um grupo como religioso ou não inclui uma série de interesses sociais e relações de poder negociados entre os praticantes, a sociedade no geral e os pesquisadores acadêmicos de religião.

Em resumo, além das definições de religião favorecerem interesses de determinados atores religiosos em detrimento de outros, são inadequadas para análise de casos religiosos não-cristãos ou “não convencionais” e são insuficientes para capturar uma multiplicidade de elementos constituintes do religioso de modo geral. Isso porque um dos aspectos constituintes das definições modernas de religião é sua localização na esfera privada e em instituições específicas. E o fato de a religião não ter sido concebida para estar em outras esferas da sociedade é problemático.

Nesse sentido, é fundamental desnaturalizar a concepção de religião como algo de caráter privado, cognitivo, orientado por crenças e divulgado por instituições culturais organizadas porque tais critérios demarcam uma realidade histórica, social e política (ARNAL, 2000) que não contempla o contexto atual.

Como Ammerman (2006; 2010) aponta, a religião é multifacetada e encontra expressão através de instituições sociais que teoricamente são destinadas a um exercício racional livre de influências religiosas. E além do mais os fenômenos religiosos têm várias dimensões – crença, pertencimento, prática e experiência – as quais podem ser combinadas de formas diversas nas vidas individuais.

Segundo McGuire (2008), ao nível individual, a religião é dinâmica, multifacetada, desorganizada e até contraditória, podendo se configurar como uma amálgama de crenças e práticas, sem corresponder necessariamente ao que as instituições religiosas consideram importante. Como Pierre Sanchis (2006) afirma, nem mesmo o catolicismo é monolítico em suas expressões populares.

O que é importante notar é que nas experiências das pessoas religiosas não há uma linha clara separando religião de não-religião, e na sociedade em geral não há uma fronteira que indica onde as religiões acabam e os outros domínios sociais se iniciam. Sendo assim, os fenômenos religiosos são mais amplos do que a definição de religião como algo homogêneo, autônomo e organizado sugere.

Nos termos de McGuire (2008), é um equívoco conceber a religião como algo institucionalizado em organizações religiosas formais porque tal formulação desvaloriza a religião vivida no cotidiano, que é múltipla, ambivalente e fluida.

Em resumo, a análise crítica da religião aponta que ela não é uma entidade objetiva, homogênea e universal ou um domínio social autônomo, bem delimitado e organizado com regras e por instituições específicas. Além disso, a categoria religião participa de discursos de poder que privilegiam interesses de alguns grupos religiosos e sociais em detrimento de outros e, como corolário, não tem rendimento analítico para as novas formas de expressão religiosa, que acabam sendo classificadas às margens do conceito.

Para ampliar a religião

Em linhas gerais, o conceito de espiritualidade é tão controverso quanto o conceito de religião. Alguns textos em Sociologia da Religião caracterizam a espiritualidade como um fenômeno caótico e difuso e enquanto outros defendem o valor heurístico do conceito que engloba essas experiências. Porém, quais são os elementos que sustentam a oposição entre religião e espiritualidade?

Frigerio (2016a) aponta que, por um lado, há ênfase demasiada sobre o caráter individual das espiritualidades e, por outro, uma visão estreita do que é religião. Relacionar religião a algo institucional e comunitário, de acordo com um modelo cristão, direciona as análises a considerar outros registros de práticas como imperfeitamente religiosas e conduz os pesquisadores a adotar termos como religiosidade e espiritualidade (FRIGERIO, 2016b).

De acordo com Woodhead (2010), os dados das pesquisas mais recentes sobre o tema revelam que a espiritualidade é um aspecto significativo da paisagem religiosa e possui características distintivas que facilitam sua caracterização – dentre elas, a autora cita a ênfase na dimensão subjetiva da experiência individual com sagrado. Ainda assim, segundo sua análise, a presença implícita de uma ideia de “religião verdadeira” continua a exercer influência nos estudos acadêmicos. E esse modelo de religião, que foi historicamente elaborado sob a influência do Cristianismo, é incapaz de reconhecer a espiritualidade como religião e conduz as análises a considerar que ela seja confusa ou caótica.

A respeito disso, vale esclarecer que, ainda que haja uma fronteira retórica separando religião de espiritualidade no senso comum, as espiritualidades não são fenômenos necessariamente individualizados, extra-institucionais e difusos. De acordo com Ammerman (2013), as evidências empíricas não corroboram a polarização entre religião e espiritualidade, nem tampouco a interpretação da espiritualidade como uma alternativa cultural à religião.

A propósito, a categoria *spiritual but not religious* – em português, “espiritualizado, mas não religioso” ou “religioso sem religião” – não corresponde necessariamente ao lugar ocupado por pessoas que se dizem espirituais, mas não estão envolvidas com alguma instituição religiosa. Acontece que a religião rejeitada pela categoria de espiritualidade é diferente da religião praticada e descrita por aqueles afiliados a instituições religiosas. E a espiritualidade endossada como alternativa e

improvisada é praticada tanto pelas pessoas religiosas quanto por aquelas que delineiam uma fronteira moral contra elas (AMMERMAN, 2013).

Alguns pesquisadores (ZINNBAUER et al., 1997; 2000) compararam as respostas de indivíduos identificados como “*spiritual but not religious*” e “*spiritual and religious*” e constataram que o primeiro segmento está mais inclinado a ver o religioso de maneira negativa e a rejeitar religiões formalmente organizadas de maneira tradicional. Essas pessoas “espirituais” geralmente não frequentam cerimônias religiosas, tendem a ser mais independentes, preferem elaborar uma espiritualidade individual e adotar crenças e formas de devoção não tradicionais – como as místicas e de Nova Era.

O problema é que esse contingente de pessoas acaba sendo equivocadamente designado como “sem religião”. Porém, exceto o segmento desse grupo que é ateu ou agnóstico, os demais indivíduos mantêm crenças religiosas, se consideram espiritualizados e desenvolvem religiosidades pessoais (BAKER; SMITH, 2009). Isto é, são pessoas religiosas que rejeitam organizações religiosas tradicionais.

Às margens de um conceito

Não só a interpretação da espiritualidade se torna equivocada com um conceito de religião institucional. Klippenstein (2005) revela que a suposta diferença existente entre Nova Era e religião também é ilusória. De acordo com a análise do autor, os dois fenômenos coincidem em muitos aspectos, incluindo as definições acadêmicas. Para ele, o problema é que os pesquisadores não percebem que suas descrições e definições de Nova Era são notavelmente similares às de religião. Por exemplo, o principal critério utilizado para distinguir *New Age* de religião é o fato de a experiência individual ser preponderante no primeiro caso, mas apesar dessa distinção, é justamente a centralidade do *self* no discurso *New Age* que o conecta aos modos como os pesquisadores interpretam a religião. Isto porque crença, experiência, percepção e interpretação individuais estão entre as principais características analisáveis da religião. Sendo assim, nas descrições teóricas da religião, o indivíduo é tão central quanto no discurso sobre *New Age*.

Ciente disso, Klippenstein (2005) defende que não há necessidade de separar as categorias de Nova Era e religião. Segundo ele, a tentativa de traçar fronteiras entre elas é fútil porque tais fronteiras são confusas, permeáveis e difíceis de isolar.

Assim como nos casos das categorias de espiritualidade e de Nova Era explicados anteriormente, a distinção entre religião e religiosidade é fluida. Ainda assim, como conceito operacional a religiosidade geralmente é lida em termos de comportamento pessoal intransmissível, que se afasta das instituições religiosas (MARCHI, 2005), revelando menor sistematicidade e podendo atingir o fragmentário, a ausência de organização central, ou de hierarquia (D'ANDREA, 2000).

Em outro campo temático, refletindo sobre as controvérsias em torno da definição do conceito de religião popular, Martín (2009) também questiona o conceito de religião. De acordo com sua análise, as dificuldades em definir religião popular emergem do fato de os esforços dos pesquisadores se basearem na noção moderna de religião implicitamente definida como um domínio autônomo com funções e regras específicas. Para ultrapassar essa limitação analítica, a autora propõe o uso do conceito de práticas de sacralização, o qual permite descartar concepções dualistas que separam o sagrado do profano e definem o popular em contraste com o institucional.

O raciocínio de Martín (2009) é fundamental para esclarecer o problema que abordo neste artigo porque destaca que os aspectos que os pesquisadores geralmente classificam como diferenciados entre sagrado e profano, de fato, não estão separados em pólos opostos ou nitidamente distintos, mas sim coexistem como partes de um contínuo e são combinados de maneiras flexíveis. É importante considerar, portanto, que em primeiro lugar, a religião não é um domínio autônomo, mas está relacionado com os demais aspectos do mundo social. E por outro lado, a religião não é tão delimitada e homogênea quanto se costumava supor. Ela não está apenas organizada em instituições, mas também em um gradiente de espiritualidades, atividades de Nova Era, religiosidades individuais, práticas de sacralização e assim por diante.

Religiosos sem religião

Como as discussões anteriores indicaram, a categoria “sem religião” engloba expressões religiosas de indivíduos que têm alguma religiosidade, mas não se

consideram religiosos por determinados motivos. De acordo com a análise feita por Fernandes (2012), a categoria “sem religião” inclui pelo menos cinco tipos de pessoas: a) de religiosidade própria que se desvincularam da religião tradicional e rearranjaram suas crenças com elementos do universo *New Age*; b) “sem religião” desvinculados que continuam a acreditar em Deus sem fazer novas composições – o que inclui os agnósticos; c) “sem religião” críticos às religiões; d) “sem religião” ateu; e) “sem religião” tradicionalizados que se declaram assim apenas por não terem tempo de frequentar Igrejas.

O que é fundamental destacar sobre essa categoria é que ela não atesta exclusivamente que os indivíduos não são religiosos. Tal constatação foi feita por Lois Lee (2012; 2014), que analisou o que as categorias de não-religião aplicadas nos questionários de *surveys* mensuram. De acordo com a autora, esse tipo de categoria não pode ser utilizado para atestar processos de secularização porque não-religião é um termo pragmático e relativo que aponta posicionamentos definidos em contraste com formas religiosas convencionais. Por isso, a autora considera que posições não-religiosas incluem, sim, aqueles indivíduos que rejeitam religiões tradicionais, mas se declaram “espirituais, mas não religiosos”.

Na realidade, é notável o fenômeno de rejeição da categoria religião por pessoas que têm práticas espirituais, místicas ou reflexivas. Essas pessoas consideram suas atividades como filosofia, fé, explicação ou estilo de vida e não como religião. Disso decorre que, nos recenseamentos, os indivíduos que não se enquadram nas categorias religiosas existentes acabam sendo agrupados como “outros”, “indeterminados”, “sem religião” ou “sem declaração” (MENEZES, 2014). Porém, ainda que as pessoas rejeitem a ideia de religião, elas não deixam de ser religiosas.

De acordo com os dados do censo do IBGE de 2010, no Brasil, menos de 5% das pessoas incluídas nas categorias de irreligião são ateias ou agnósticas. Nesse sentido, a ampliação do segmento da população brasileira considerado “sem religião” não atesta que haja menos pessoas religiosas no país, mas indica que as categorias e conceitos de religião e irreligião são limitados. Portanto, considerar que a religião está em declínio é, por um lado, considerar que suas únicas formas de expressão são institucionalmente organizadas, tradicionais e comunitárias e, por outro, ignorar a

complexidade do segmento considerado “sem religião”. E, como demonstrei, ambas abordagens estão comprometidas.

Em resumo, as categorias “sem religião” ou *spiritual but not religious* indicam que os indivíduos podem ser religiosos sem precisar se identificar como tais ou sem necessariamente definir de forma categórica seus pertencimentos. Existe a possibilidade de frequentarem grupos religiosos “não convencionais” ou “não tradicionais” – os quais não se consideram religiosos – ou ainda de desenvolverem religiosidades autônomas sem vínculos institucionais.

Considerações Finais

A reflexão encaminhada ao longo deste artigo indicou há uma limitação conceitual no âmbito da Sociologia da Religião para analisar as atuais mudanças nas formas como os indivíduos interagem com o campo religioso e os termos em que concebem suas experiências e práticas religiosas. As discussões teóricas indicaram que as definições vigentes de religião são inadequadas para tratar as novas formas de expressão religiosa – tais como práticas místico-esotéricas, espiritualidades de Nova Era, religiosidades difusas, filosofias de vida e experiências do sagrado ligadas a determinadas crenças – porque as definições reconhecidas de religião se baseiam prioritariamente em concepções institucionais.

Como os argumentos e as evidências apresentados demonstram, o problema se amplia porque as noções adotadas para designar esses tipos de manifestações pretendem delimitá-las como distintas de religião. No entanto, fundamentalmente tais experiências são similares e formam um gradiente múltiplo constituinte do campo religioso. Isto significa que as espiritualidades e religiosidades individuais ou pouco institucionalizadas são partes da religião e não de coisas distintas dela.

Em outros termos, a revisão bibliográfica indicou que a religião deve ser compreendida incluindo um domínio espiritual porque a espiritualidade é um elemento essencial da religião e a realidade desses fenômenos está entrelaçada. Isto posto, considerar as duas como categorias contrastantes é ignorar a interação dinâmica e rica que existe entre elas. Como Ammerman (2013) defende, é importante reconhecer que a percepção acadêmica, que aponta o declínio da religião e o aumento da espiritualidade

como um movimento de soma zero de um ao outro, revela tão-somente o declínio da religião entendida como institucionalmente organizada, tradicional e comunitária – e não o fim da religião.

Ao destacar que existem múltiplas expressões religiosas contemporâneas que escapam às definições estabelecidas de religião, a principal contribuição deste trabalho para o debate acadêmico no âmbito da Sociologia da religião é apontar a demanda por aprimorar os conceitos sociológicos de religião para incluírem o “não convencional”. E, além disso, reforçar que é necessário promover investigações qualitativas de casos religiosos “não tradicionais” para que se amplie a compreensão sociológica sobre as novas formas como os brasileiros se expressam religiosamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo. Religião em transição. In: MARTINS, C.; DUARTE, L. (Orgs.). **Horizontes das Ciências Sociais no Brasil – Antropologia**. São Paulo: ANPOCS, 2010.

AMMERMAN, Nancy T. **Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives**. UK: Oxford University Press, 2006.

_____. Spiritual but not religious? Beyond binary choices in the study of religion. In: **Journal for the scientific study of religion**, v. 52, n. 2, 2013, p. 258-278.

_____. The challenges of pluralism: locating religion in a world of diversity. **Social Compass**, v. 57, n. 2, 2010, p. 154-167.

ARNAL, William. Definition. In: BRAUN, Willi & MCCUTCHEON, Russell (Eds.). **Guide to the Study of Religion**. London: Continuum, 2000.

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

_____. **Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

BAKER, J.; SMITH, B. None Too Simple: Examining Issues of Religious Nonbelief and Nonbelonging in the United States. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 48, n. 4, p. 719-733, 2009.

D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. **O self perfeito e a nova era**: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. Edições Loyola: São Paulo, 2000.

DAWSON, Andrew. **New era – new religions**: religious transformation in contemporary Brazil. Aldershot: Ashgate, 2007.

DE LA TORRE, R.; MARTÍN, E. Religious Studies in Latin America. **The Annual Review of Sociology**, v. 42, p. 473-492, 2016.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. Reconstrução da identidade religiosa. **IHU On-Line**, ago. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511249-estamos-falando-de-re-construcao-de-identidade-religiosa-entrevista-especial-com-silvia-fernandes>>. Acesso em Maio de 2016.

FRIGERIO, Alejandro. La ¿“nueva”? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. **Ciencias Sociales y Religión, Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 18, n. 24, p. 209-231, 2016a.

_____. Logics and limits of New Age appropriations: where syncretism comes to an end. In: TORRE, R.; ZÚÑIGA, C.; NAHAYEILLI, J. (Eds.). **New Age in Latin America**: popular variations and ethnic appropriations. Boston: Brill, 2016b.

FULLER, Robert C. **Spiritual, but not religious**: understanding unchurched America. New York: Oxford University Press, 2001.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 327-356, 2011.

GUERRIERO, Silas. Antropologia da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulus, 2013, v. 1, p. 243-256.

HEELAS, P; WOODHEAD, Linda. **The Spiritual Revolution**: why religion is giving way to spirituality. Oxford: Blackwell, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

HÖLLINGER, Franz. Esoterismo, ciência e política: a nova era entre estudantes. In: SIQUEIRA, D; LIMA, R. B. (Orgs.). **Sociologia das adesões**: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

KLIPPENSTEIN, Janet. Imagine no religion: on defining New Age. **Studies in Religion**, v. 34, n 3-4, 2005, p. 391-403.

LEE, Lois. Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies. **Journal of Contemporary Religion**, 27:1, 129-139, 2012.

_____. Secular or nonreligious? Investigating and interpreting generic ‘not religious’ categories and populations. **Religion**, 44:3, 466-482, 2014.

MARCHI, Euclides. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. In: **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. 43, n. 2, p. 33-53, 2005.

MARIANO, Ricardo. Religião e Política: a instrumentalização recíproca. **IHU On-Line**, nov. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/515175-religiao-e-politica-a-instrumentalizacao-reciproca-entrevista-especial-com-ricardo-mariano>>. Acesso em Março de 2017.

MARTÍN, Eloísa. From popular religion to practices of sacralization: approaches for a conceptual discussion. **Social Compass**, v. 56, n. 2, 2009, p. 273-285.

MCCUTCHEON, Russell. **Manufacturing religion**: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia. Oxford: Oxford University Press, 1997.

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

MENEZES, Renata de Castro. Religiões, números e disputas sociais. In: CUNHA, C; MENEZES, R. (Orgs.). Religiões em conexão: números, direitos, pessoas. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, n. 69, 2014.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 32, v. 1, p. 167-183, 2012.

NOVAES, Regina. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. **Estudos avançados**, São Paulo, 18 (52), p. 321-330, 2004.

_____. Jovens “sem religião”: sinais de outros tempos. In: TEIXEIRA, F. & MENEZES, R. (Orgs.). **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, p. 175-190, 2013.

SALER, Benson. Conceptualizing religion: responses. **Method & Theory in the Study of Religion**, v. 12, p. 323-338, 2000.

SANCHIS, Pierre. “O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?”. **IHU On-Line**, nov. 2006. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/2049-o-campo-religioso-sera-ainda-hoje-o-campo-das-religioes-entrevista-com-pierre-sanchis>>. Acesso em Março de 2017.

SCHWADE, Elisete. Neo-esoterismo no Brasil: Dinâmica de um campo de estudos. **BIB: revista brasileira de informação bibliográfica em ciências sociais**, São Paulo, nº 61, p. 5-24, 2006.

SIQUEIRA, Deis. Religião e religiosidade: indivíduo e sociedade. **Estudos de sociologia**. Araraquara: v.18, n.34, 2013, p.117-134.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a Antropologia. In: GIUMBELLI, E.; BÉLIVEAU; V. G. (Orgs.). **Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI**. Buenos Aires: Biblos, 2013.

STRINGER, Martin D. **Contemporary western ethnography and the definition of religion**. London: Continuum, 2011.

TAIRA, Teemu. Religion as a discursive technique: the politics of classifying Wicca. **Journal of contemporary religion**, v. 25, n. 3, 2010, p. 379-394.

WOODHEAD, Linda. Five concepts of religion. **International Review of Sociology**, v. 21, n. 1, 2011, p. 121-143.

_____. Real religion and fuzzy spirituality? Taking sides in the Sociology of Religion. In: AUPERS, S; HOUTMAN, D (Eds.). **Religions of Modernity: relocating the sacred to the self and the digital**. Boston: Brill, 2010.

ZINNBAUER, B; PARGAMENT, K; COLE, B; RYE, M; BUTTER, E; BELAVICH, T; HIPP, K; SCOTT, A; KADAR, J. Religion and Spirituality: Unfuzzifying the fuzzy. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 36, p. 549-564, 1997.

ZINNBAUER, B; HILL, P; PARGAMENT, K; HOOD, R; MCCULLOUGH, M; SWYERS, J; LARSON, D. Conceptualizing religion and spirituality: Points of Commonality, Points of Departure. **Journal for the Theory of Social Behavior**, v. 30, 51-77, 2000.

Sobre a autora

Thaís Silva de Assis

Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/IFCS/UFRJ). Tem interesse na área de Sociologia da Religião e pesquisa formas contemporâneas de expressão religiosa.

Artigo Recebido em Agosto de 2017.
Artigo aceito para publicação em Novembro de 2017.