MovimentAção
Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Grande Dourados
ISSN Eletrônico: 2358-9205

ENTRE O RELIGIOSO E O SECULAR: A ESPIRITUALIDADE EM UM MUNDO SEM RELIGIÃO

Thaís Silva de Assis[1]

RESUMO: Este artigo discute um aspecto da dinâmica do campo religioso contemporâneo dentro do qual, apesar da religião continuar a ser um domínio fundamental da sociedade, cada vez mais indivíduos se autoidentificam como "sem religião" ou "espirituais, mas não religiosos". A proposta é empreender uma análise teórica que, por suspeitar dos usos acadêmicos e leigos das categorias de religião e irreligião, faz da reflexão sobre eles o ponto de partida para discutir as relações entre o que é considerado religioso e o que fica classificado às suas margens. Nesse sentido, o trabalho pretende contribuir com uma problematização sociológica dos processos de definição dos significados e de elaboração das fronteiras entre as noções de religião e espiritualidade.

Palavras-chave: Sociologia da Religião. Sem Religião. Espiritualidade.

BETWEEN RELIGIOUS AND SECULAR: THE SPIRITUALITY IN A NON RELIGIOUS WORLD

ABSTRACT: This article presents an aspect of the contemporary religious field dynamics within which more and more individuals identify themselves as "nones" or "spiritual, but not religious," even though religion continues to be a fundamental domain of society. The aim is to undertake a theoretical analysis that, for not relying on the academic and secular uses of the religion and irreligion categories, considers the reflection about them the starting point to discuss the relations between what is considered religious and what is at its margins. Therefore, this work is an attempt to contribute to a sociological problematization of the definition processes of meanings and the elaboration of the boundaries between religion and spirituality.

Keywords: Sociology of Religion. Religious Nones. Spirituality.

[1] Mestra em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: thaissassis@gmail.com

ENTRE EL RELIGIOSO Y EL SECULAR: LA ESPIRITUALIDAD EN UN MUNDO SIN RELIGIÓN

RESUMEN: Este artículo discute un aspecto de la dinámica del campo religioso contemporáneo dentro del cual, a pesar de que la religión seguir siendo un dominio fundamental de la sociedad, cada vez más individuos se autoidentifican como "sin religión" o "espirituales, pero no religiosos". La propuesta es emprender un análisis teórico que, por sospechar de los usos académicos y laicos de las categorías de religión e irreligión, hace de la reflexión sobre ellos el punto de partida para discutir las relaciones entre lo que es considerado religioso y lo que queda clasificado a sus márgenes. En este sentido, el trabajo pretende contribuir con una problematización sociológica de los procesos de definición de los significados y de elaboración de las fronteras entre las nociones de religión y espiritualidad.

Palavras Clave: Sociología de la Religión. Sin Religión. Espiritualidad.

1. Introdução

Acompanhando a tendência mundial, o campo religioso brasileiro passa por um processo de ampliação progressiva do segmento autodeclarado “sem religião”, no entanto, a literatura sociológica aponta que tal fenômeno não indica que haja menos pessoas religiosas no país, nem tampouco que a teoria da secularização seja válida.

Em um primeiro plano, como os dados do Censo do IBGE registram, há um aumento expressivo do segmento da população autodeclarado “sem religião” – em 1970 havia 0,8% e em 2010 somava 8% –, porém, menos de 5% dos brasileiros incluídos nas categorias de irreligião são ateus ou agnósticos. O que evidencia que tais categorias englobam expressões religiosas de indivíduos que têm algum tipo de religiosidade, mas não se consideram religiosos por determinados motivos.

É complicado designar as novas expressões religiosas no geral porque elas tendem a negar a identificação de seus repertórios como religiosos, preferindo caracterizá-los como filosofia ou estilo de vida. De acordo com Dawson (2007), os adeptos a essas práticas se opõem a determinadas tradições religiosas e negam que seus grupos possuam atributos religiosos. Isto porque consideram o repertório religioso tradicional como autoritário e inflexível, enquanto, em contraste, veem as espiritualidades como menos restritivas e mais ajustáveis às necessidades e aspirações individuais.

A confusão surge quando, nos recenseamentos, esse contingente de pessoas é equivocadamente designado como “sem religião”. No entanto, como vimos, à exceção do segmento desse grupo que é ateu ou agnóstico, os demais indivíduos mantêm crenças

religiosas, se consideram espiritualizados e desenvolvem religiosidades pessoais (BAKER; SMITH, 2009). Em resumo, as categorias de irreligião indicam que os indivíduos podem ser religiosos sem precisar se identificar como tais ou sem necessariamente definir de forma categórica seus pertencimentos.

O fato é que as transformações nas formas de expressão religiosa contemporâneas impõem aos cientistas sociais o enfrentamento da dificuldade de nomear e definir os novos fenômenos religiosos. Isto porque, como Renée de la Torre e Eloísa Martín (2016) ressaltam, as categorias e os conceitos de religião são insuficientes para explicar essa diversidade das práticas e crenças que estão progressivamente se desvinculando de instituições religiosas convencionais. Uma consequência disso é a existência de expressões religiosas que ficam classificadas às margens do que é considerado religião.

As discussões sociológicas mais recentes a respeito deste tema reconhecem que a religião não é tão delimitada e homogênea quanto a noção moderna sugere, mas, sim, é formada por um gradiente de espiritualidades, atividades de Nova Era, religiosidades individuais, práticas de sacralização e assim por diante (KLIPPENSTEIN, 2005; MARTÍN, 2009). O problema é que, como Woodhead (2010) ressalta, a presença implícita de uma ideia de "religião verdadeira" continua a exercer influência nos estudos acadêmicos. E as noções adotadas para designar os tipos "alternativos" de manifestações religiosas pretendem delimitá-las como distintas de religião.

Ciente disto, neste artigo, faço uma reflexão sobre os processos de elaboração e definição do que é considerado religião e "não religião", colocando a categoria de espiritualidade no centro da análise. Isto porque este é um aspecto significativo da paisagem religiosa contemporânea – sobretudo no âmbito do segmento "sem religião". Somado a isso, a espiritualidade tem um caráter relacional marcante e seus desdobramentos coabitam de formas complexas tanto com aspectos religiosos quanto com seculares.

2 Escolhas não-excludentes

Para esclarecer quem são as pessoas incluídas na categoria "sem religião", Fernandes (2012) distingue cinco tipos que incluem indivíduos: 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 aqueles indivíduos que rejeitam religiões tradicionais, mas se declaram "espirituais, mas não religiosos".

De fato, é notável o fenômeno de rejeição da categoria religião por pessoas que têm práticas espirituais, místicas ou reflexivas. Esses indivíduos consideram suas atividades como filosofia, fé, explicação ou estilo de vida e não como religião e, nos recenseamentos, eles acabam sendo agrupados como "outros", "indeterminados", "sem religião" ou "sem declaração" (MENEZES, 2014). Sendo assim, a ampliação do segmento da população brasileira considerado "sem religião" não atesta que a religião esteja em declínio, mas indica que as categorias e os conceitos de religião e irreligião são limitados para dar conta das expressões religiosas contemporâneas.

Um artigo publicado recentemente por Nicolini (2017) nos faz considerar que não há uma crise da religião, mas possivelmente uma crise das escolhas excludentes no formato de "ou se é religioso ou sem religião", "sou espiritualizado, mas sem religião" e assim por diante. Isto porque, o posicionamento dos "sem religião" não se define pela escolha entre fé e ateísmo ou fé e razão. Na prática, eles se distinguem tanto das pessoas que possuem religião quanto dos ateus e agnósticos. Ademais, não promovem simplesmente um tipo de religião individualizada, mas uma religiosidade ou espiritualidade que se posiciona como distinta tanto da religião, quanto da secularização (NICOLINI, 2017).

3. O que define religião?

No âmbito das Ciências Sociais, Talal Asad (1993) inaugurou a problematização sobre o que é considerado propriamente religioso 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). De acordo com sua crítica, a categoria religião 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).

O autor (ASAD, 2003) discute que não há nada que seja essencialmente religioso. Ainda assim, a acepção moderna de religião é compatível com os processos de delimitação das fronteiras entre o religioso e o secular, e com base nisso, reforça a concepção de que os domínios das ciências, do senso comum, da estética, da política e da religião são independentes.

Porém, os fenômenos religiosos têm várias dimensões – crença, pertencimento, prática e experiência – as quais podem ser combinadas de formas diversas nas vidas individuais (AMMERMAN, 2006; 2010). E é um equívoco conceber a religião como algo institucionalizado em organizações religiosas formais porque tal formulação desvaloriza a religião vivida no cotidiano, que é dinâmica, múltipla, ambivalente, desorganizada, fluida e até contraditória (MCGUIRE, 2008).

É importante notar, a partir disso, 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.

O problema surge porque essa concepção de unidade e sistematicidade também é etnocentricamente aplicada na descrição ocidental de outras religiões, assim como no estudo sociológico de outros discursos religiosos (STRINGER, 2011), inclusive aqueles que interessam a esta discussão – isto é, espiritualidades, religiosidades, práticas místico-esotéricas.

Tanto ao nível do senso comum como no âmbito acadêmico, algumas das novas formas de expressão religiosa não são lidas como religião propriamente dita. Nesse sentido, é importante reconhecer que a percepção 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. Pelo contrário, a emergência e ampliação das espiritualidades revela que a religião em sentido amplo continua sendo valorizada: o que muda são as práticas dos indivíduos e as maneiras como eles as interpretam.

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 legítimas, e também quais valores e ideais são válidos ou não. O problema, nos termos de McCutcheon (1997), é que tais distinções endossam a autoridade de algumas organizações religiosas em moldar as fronteiras do que consideram práticas religiosas apropriadas.

O fato é que as representações de religião não são neutras ou universais, mas têm implicações sociais e políticas que auxiliam a manutenção de um conjunto de práticas discursivas junto às instituições – religiosas ou não – nas quais esses discursos são articulados e reproduzidos.

Nesse sentido, a problematização que este artigo destaca, em primeiro lugar, é que as definições de religião favorecem os interesses de determinados atores e instituições religiosos em detrimento de outros. Somado a isso, tais definições são inadequadas para analisar algumas das novas formas de expressão religiosa e são insuficientes para capturar uma multiplicidade de elementos constituintes do religioso de modo geral. Ainda que, ao longo das últimas décadas, os cientistas sociais da religião tenham adotado inúmeros conceitos[2] para designar as mudanças na dinâmica religiosa e o aumento de alternativas às religiões tradicionais em nível global.

A rigor, o esforço dos autores, desde a publicação de Talal Asad, tem sido no sentido de dessubstancializar o conceito de religião. Na literatura sociológica sobre o tema há afirmações como a de Saler (2000) que atesta que se a religião for um conjunto, é um conjunto confuso, heterogêneo e plural, ou ainda como a de Stringer (2011), segundo quem, qualquer tentativa de definir religião é infrutífera porque não é possível reduzir a noção a certos elementos e elaborar um conceito preciso – já que as religiões nem sempre compartilham entre si algum traço comum ou características distintivas.

Nesse sentido, a proposta deste artigo é empreender uma análise que, por suspeitar dos usos acadêmicos e leigos dos termos, faça da reflexão sobre eles o ponto de partida para discutir as relações entre espiritualidade e religião. O que não significa que se pressuponha que algo neste panorama de novas expressões religiosas seja essencialmente religioso. Pelo contrário, justamente por não haver uma definição substantiva possível de religião ou

[2] "Campo religioso ampliado; religião difusa; religiosidade ou identidade religiosa flexível-flutuante; espaço religioso novo ou novas formas do sagrado na sociedade atual e nova sensibilidade místico-esotérica; sacralidade não religiosa e sacralização das relações individuais de transcendência; nova religiosidade sincrética, esotérica-holista da *New Age*, Novos Movimentos Religiosos ou novas formas da religião; nebulosa místico-esotérica e crédulos difusos; nebulosa heterodoxa; religiões seculares; religiosidade inorgânica; nebulosa polivalente da Nova Era; diversidade de identidades; diversidade nas formas de adesão; orientalização do Ocidente" (SIQUEIRA, 2008b, p. 435).

qualquer limite bem definido entre religioso e secular, problematiza-se a elaboração de fronteiras discursivas entre esses domínios.

4. Onde está a espiritualidade?

O modelo do que é religião foi historicamente elaborado sob a influência do Cristianismo e considera a espiritualidade – assim como as religiosidades e práticas místico-esotéricas de Nova Era – como confusa ou caótica. No limite, relacionar religião a algo institucional e comunitário – de acordo com esse modelo cristão implícito – direciona as análises a considerar outros registros de práticas como imperfeitamente religiosas (FRIGERIO, 2016b).

O fato é que o conceito de religião é complexo e, por seu turno, o conceito de espiritualidade é igualmente controvertido. Frigerio (2016a) aponta que há tanto ênfase demasiada no caráter individual das espiritualidades quanto uma visão estreita do que é religião. Para Bender e McRoberts (2012) nenhuma das categorias possui núcleo ou qualidades estáveis e por isso não cabe definir espiritualidade em comparação com religião – isto é, pela falta de organização hierárquica, instituições organizadas ou dogmas bem definidos.

A propósito, 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. 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 tão praticada pelas pessoas religiosas quanto por aquelas que delineiam uma fronteira moral contra elas.

A autora analisa que os indivíduos mais ativos em religiões organizadas são também aqueles comprometidos com práticas e visões de mundo espirituais. Além disso, de acordo com dados de suas pesquisas, as pessoas que defendem a existência da oposição entre religião e espiritualidade estão, na maioria das vezes, distantes de ambas (AMMERMAN, 2014). Ainda assim, essas pessoas – nem religiosas, nem espirituais – estão engajadas com discursos de manutenção das fronteiras entre as categorias.

Outros pesquisadores (ZINNBAUER et al., 1997; 2000) que também compararam as respostas de indivíduos identificados como "*spiritual but not religious*" – em português, "espiritualizado, mas não religioso" ou "religioso sem religião" – e "*spiritual and religious*"

constataram que o primeiro segmento está mais inclinado a ver o religioso de forma negativa e a rejeitar religiões formalmente organizadas de maneira tradicional. Essas pessoas espiritualizadas 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.

Em resumo, ao contrário do que o uso consagrado da expressão "espiritual, mas não religioso" ou "religioso, mas sem religião" indicam, as duas categorias não são opostas, mas coexistem. E as noções de que a espiritualidade é o domínio da interioridade, individualidade e autonomia são questionáveis porque, apesar de realçarem certos aspectos do fenômeno, tendem a consolidar dicotomias analíticas – tais como, interno e externo, privado e público, afiliado e não afiliado (BENDER & MCROBERTS, 2012).

Aliás, a genealogia da categoria de espiritualidade revela vínculos tanto com a categoria de religião quanto com a de secularismo (TONIOL, 2015). Peter Van der Veer (2013) situa os três conceitos historicamente e analisa que as noções de espiritual e de secular foram produzidas em resposta à religião institucionalizada na modernidade ocidental.

Além disso, a ideia de espiritualidade consegue conectar diferentes tradições discursivas. E, nos termos de Ammerman (2014), mapear as categorias discursivas em ação no modo como as pessoas falam sobre religião e espiritualidade permite perceber que a espiritualidade abrange tanto os modos teístas quanto os extrateístas de ver o mundo. E que as duas visões de mundo coincidem de forma significativa com o que as pessoas consideram ser religião.

O fato é que a espiritualidade se desenvolveu não apenas e nem principalmente dentro de organizações religiosas, mas, sim, em uma variedade de arranjos: seus discursos e práticas estão relacionados a diferentes imaginários sociais – sejam eles seculares, religiosos ou híbridos. No entanto, a espiritualidade não está difusa em todos os espaços sociais, tampouco é algo natural, evidente ou universal. Suas manifestações e conotações possuem especificidades contextuais, traços históricos e características particulares dos grupos sociais que dela se apropriam (BENDER & MCROBERTS, 2012).

As atividades seculares e religiosas estão conectadas a uma ampla rede que molda as manifestações contemporâneas da espiritualidade. E aí se incluem religiosidades, práticas místico-esotéricas e de Nova Era, assim como filosofias de vida e experiências do sagrado que procuram se diferenciar das religiões ocidentais tradicionais e enfatizam a experiência individual (SIQUEIRA, 2008a; 2008b).

A questão é que há diversas práticas e concepções que instituem a categoria de espiritualidade nos contextos sociais em que ela aparece. E, por isso, colocar a espiritualidade no foco da análise requer uma investigação das relações contextuais e contingenciais que a categoria estabelece com a religião - e com outros termos (TONIOL, 2017).

5. A elaboração das fronteiras

Por que algumas formas de expressão religiosa são classificadas às margens da categoria de religião ou à parte dela? Por que cada vez mais pessoas se identificam como "religiosas, mas sem religião"? E o que justifica essa recusa à categoria de religião e a escolha da noção de espiritualidade?

Refletir sobre tais questões com base no que as expressões religiosas contemporâneas evidenciam requer uma crítica às noções de homogeneidade e dicotomia. Isto porque não existe uma fronteira bem delimitada separando as categorias e os conceitos de religião, "não religião" e espiritualidade.

Como Beckford (2008) analisa, o rótulo de religião é atribuído a inúmeros arranjos sociais e práticas que estão total ou parcialmente fora da esfera de influência de organizações religiosas. E a variedade das formas de expressão religiosa está relacionada, sobretudo, a aspectos dos contextos socioculturais em que ocorrem. Isso significa que aquilo que é considerado religioso ou não, não está definido *a priori*, mas é elaborado e constantemente redefinido nas diversas situações em que o significado religioso é construído, atribuído ou desafiado.

Ao longo de suas experiências, os indivíduos precisam decidir se uma ação particular se localiza dentro ou fora da fronteira do que conta como religioso. Ou seja, em determinadas circunstâncias cotidianas, as pessoas precisam categorizar certas coisas como religiosas ou "não religiosas". E esse processo interpretativo não é automático, mas situacional (BECKFORD, 2008).

Como Ammerman (2014) identificou, para a maioria das pessoas que afirmam ter uma sensibilidade ou conexão religiosa, a religiosidade não vem em um pacote organizado. Na prática, pertencimento religioso, tradição, crença e espiritualidade estão todos implicados, mas não de forma que se possa dizer qual precede os demais (AMMERMAN, 2014). O fato é que não existem momentos ou locais definidos para procurar pela religião ou pela espiritualidade: diferentes tipos de locais e conexões religiosos e seculares importam.

Nesse sentido, investigar questões semelhantes às que fiz acima demanda uma análise dos critérios práticos e discursivos empregados pelas pessoas e também pelas instituições para elaborar as fronteiras entre o que conta como religião e o que fica às suas margens (BECKFORD, 2008).

Como Ricardo Mariano (2013) pondera, a relevância heurística da perspectiva de Beckford está no fato de destacar que os usos, os significados e as fronteiras da religião são contingentes e estão em constante transformação. E que, portanto, é fundamental interpretar os processos através dos quais os grupos produzem, reproduzem, modificam, desafiam, defendem e rejeitam o que consideram como religião.

6. Considerações Finais

O fenômeno sobre o qual este artigo reuniu discussões está nas variadas performances religiosas (TONIOL, 2017); em diversos contextos sociais, espaciais e históricos; e possui um caráter relacional marcante (BENDER & MCROBERTS, 2012) entre a multiplicidade de expressões religiosas e seculares atuais.

O labirinto entre o religioso, o espiritual e o secular é mais fluido do que aqueles que defendem as suas fronteiras percebem. E ao contrário do que as noções de "sem religião" ou "espiritual, mas não religioso" indicam, dentro da dinâmica do campo religioso contemporâneo, as opções entre religião e secularismo não são excludentes, principalmente se a variável da espiritualidade está incluída na equação.

De acordo com o que foi discutido ao longo deste trabalho, as investigações a respeito do tema demandam análises dos processos através dos quais as categorias produzem realidades, agenciam e mobilizam atores ou instituições – religiosas e seculares – em variados contextos sociais (TONIOL, 2015). Isto porque, assim como os processos de elaboração do que é considerado religião são situacionais (BECKFORD, 2008), os usos da categoria espiritualidade também devem ser compreendidos em contexto, isto é, dentro das relações de poder e de conhecimentos com as quais ela se articula cada vez que é enunciada (VEER, 2009).

Vale registrar a sugestão de McGuire (2008), segundo quem, para compreender as práticas religiosas dos indivíduos em sua complexidade e dinamismo os pesquisadores devem, em vez de olhar principalmente para as filiações e participações organizacionais, enfocar os indivíduos, as experiências que eles consideram como mais importantes e as práticas

concretas que compõem sua experiência e expressão religiosa. Isto porque não só as religiões mudam com o tempo, mas também o que as pessoas entendem como religião muda.

No mesmo sentido, Taira (2010) propõe que pesquisas e análises são necessárias para confirmar o que conta ou não como religião em um contexto particular e quais são os critérios para tal classificação. Sob esta perspectiva, a questão a ser enfrentada pelos pesquisadores deixa de ser definir e redefinir o que é religião, e passa a ser tanto compreender o que é considerado como religião em determinado contexto histórico, quanto examinar criticamente os fatores que influenciam as definições e o discurso sobre religião, revelando as relações de poder ligadas a eles.

As reflexões deste artigo indicam que há, portanto, uma demanda por investigar a produção de discursos e representações religiosos em meio a práticas sociais de contextos específicos. Como Giumbelli (2011) propõe, o esforço de contornar uma definição acadêmica de religião – e devo acrescentar, de espiritualidade – deveria ceder espaço à análise de determinada situação – designada por algum ator social como religiosa – em seus elementos correspondentes a instâncias de autoridade e processos de subjetivação.

7. Referências

ALBANESE, Catherine. **A republic of mind and spirit**: A cultural history of American metaphysical religion. Yale University Press, 2007.

AMMERMAN, Nancy. **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.

_____. **Sacred Stories, Spiritual Tribes**: finding religion in everyday life. New York: Oxford University Press, 2014.

_____. 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.

BECKFORD, James A. **Social Theory and Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BENDER, Courtney & MCROBERTS, Omar. Mapping a Field: why and how to study spirituality. **SSRC (Social Sciences Research Council) working papers**, New York, 2012.

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: ontologia, epistemologia y sociologia de um 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.

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.

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.

MARIANO, Ricardo. Sociologia da religião e seu foco na secularização. PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulos, 2013.

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.

NICOLINI, Marcos. Religiosidade Laica: autopoiesis precária e solidariedade dos sem religião das periferias. **Estudos de Religião**, v. 31, n. 3, p. 179-205, 2017.

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.

SIQUEIRA, Deis. Novos movimentos religiosos como desafio à Sociologia da Religião na atualidade. **Caminhos**, Goiânia, v. 6, n.1, 2008a, p. 34-43.

_____. O labirinto religioso ocidental: da religião à espiritualidade, do institucional ao não-convencional. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 23, n. 2, 2008b, p. 425-462.

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.

TONIOL, Rodrigo. **Do espírito na saúde**: oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil. Porto Alegre: UFRGS/PPGAS. Tese de Doutorado em Antropologia Social, 2015.

_____. O que faz a espiritualidade?. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, p. 144-175, 2017.

VEER, Peter Van der. Spirituality in modern society. In: **Social Research**: An International Quarterly, n.76, v.4, 2009, p. 1097-1120.

_____. **The modern spirit of Asia**: the spiritual and the secular in China and India. Princeton University Press, 2013.

WOODHEAD, Linda. 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. et al. Religion and Spirituality: Unfuzzying the fuzzy. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 36, p. 549-564, 1997.

ZINNBAUER, B. et al. Conceptualizing religion and spirituality: Points of Commonality, Points of Departure. **Journal for the Theory of Social Behavior**, v. 30, 51-77, 2000.

_____

Recebido em junho de 2018
Aprovado em julho de 2018