

A diversidade religiosa brasileira em foco: Mapeamentos e cosmopercepções e espiritualidades afro- indígenas

Brazilian religious diversity in focus:
Mappings and cosmoperceptions and Afro-indigenous
spiritualities

*Claudio de Oliveira Ribeiro*¹

Resumo

Este artigo apresenta resultados de pesquisa sobre a diversidade religiosa brasileira, vista a partir de uma abordagem que valoriza os entrelugares e fronteiras dos processos socioculturais, não se limitando às institucionalidades e formalidades doutrinárias dos grupos religiosos. Metodologicamente, recorreu-se ao *princípio pluralista*, agrupando o conteúdo em três blocos de análise. O primeiro indica elementos que marcam a diversificação da vivência religiosa, incluindo trânsitos e múltiplas participações, formas híbridas e recomposições socioculturais e pluralidades internas de diferentes tradições e espiritualidades. O segundo consiste em um mapeamento da diversidade religiosa, com ênfase nas diferenças resultantes das inserções históricas dos grupos, dos níveis de conexão deles com a matriz cultural e religiosa brasileira, do grau de vivência comunitária – levando em conta os variados perfis ideológicos –, das formas de interação com os processos e culturas midiáticas e com questões políticas presentes na esfera pública e no cotidiano, como as disputas em torno da justiça racial, das relações de gênero e diversidade sexual e da defesa da democracia, dos direitos humanos e da terra. O terceiro bloco foca as cosmopercepções e espiritualidades afro-indígenas, com destaque na revisão do conceito moderno de religião, que não leva em consideração as experiências holísticas e totalizantes que estruturam estilos de vida, culturas e formas de agir e de pensar, como das umbandas, encantarias e candomblés, e suas diversidades internas.

Palavras-chave

Diversidade religiosa; princípio pluralista; cosmopercepções afro-indígenas; entrelugares da cultura.

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: cdeoliveiraribeiro@gmail.com

Abstract

This article presents the results of research on Brazilian religious diversity, viewed from an approach that values the in-between places and boundaries of sociocultural processes, not limiting itself to the institutionalities and doctrinal formalities of religious groups. Methodologically, the *pluralist principle* was used, grouping the content into three blocks of analysis. The first points out elements that mark the diversification of religious experience, including transits and multiple participations, hybrid forms and sociocultural recompositions, and internal pluralities of different traditions and spiritualities. The second constitutes a mapping of religious diversity, with an emphasis on the differences resulting from the historical insertions of the groups, their levels of connection with the Brazilian cultural and religious matrix, the degree of community experience – taking into account the varied ideological profiles –, the forms of interaction with media cultural and processes, and with political issues that arise in the public sphere and in everyday life, such as disputes over racial justice, gender relations and sexual diversity, and the defense of democracy, human rights, and land rights. The third block focuses on Afro-indigenous cosmoperceptions and spiritualities, with an emphasis on reviewing the modern concept of religion, which does not take into account holistic and totalizing experiences that structure lifestyles, cultures and ways of acting and thinking, such as umbandas, encantarias and candomblés, and their internal diversities.

Keywords

Religious diversity; pluralist principle; Afro-indigenous cosmoperceptions; cultural in-between places.

Introdução

As análises a seguir são fruto de pesquisas sobre a pluralidade religiosa brasileira, procurando observar aspectos fronteiriços que possibilitam identificar variados perfis para além das institucionalidades e das formalidades doutrinárias dos grupos religiosos. A pressuposição é que tais aspectos, que desejamos delinear ao longo desta avaliação, exigem interpretações e revisões, de forma constante, devido a pelo menos dois pontos. O primeiro diz respeito à velocidade da dinâmica sociocultural nos quais se veem envoltos, sobretudo por estarem imbricados nas mutações próprias dos entrelugares das culturas. O segundo refere-se ao fato de estarem ambientados em processos sociopolíticos e culturais complexos e ambíguos, marcados por diversos vetores ideológicos e políticos, que intensificam o quadro de pluralismo religioso.

O primeiro passo da análise constitui um elenco de elementos que marcam a diversificação da vivência religiosa no Brasil. De alguma forma, estão presentes também em outras partes do globo e revelam mudanças significativas nas últimas décadas, incluindo trânsitos e múltiplas participações religiosas, formas híbridas e recomposições socioculturais de diferentes tradições e grupos. Já o segundo consiste no mapeamento das inserções históricas e das identificações antropológicas dos distintos agrupamentos religiosos e formas de espiritualidades, além das conexões com a matriz cultural e religiosa brasileira. Somam-se a isso a maior ou menor tendência de vivência comunitária, com variados perfis ideológicos e práticas distintas, e as variadas formas religiosas de entrelaçamento com as malhas dos processos midiáticos e com questões políticas presentes na esfera pública e no cotidiano.

O terceiro passo tem o foco no universo das cosmopercepções e espiritualidades afro-indígenas, uma vez que nas análises acadêmicas são mais frequentes as avaliações sobre a diversidade religiosa do campo cristão. Dessa forma, esperamos atenuar o acento colonial ao inverter tais prioridades e possibilitar que outros segmentos não hegemônicos ou majoritários sejam mais bem compreendidos, analisados e visibilizados.

1 Aspectos da diversidade religiosa brasileira

Temos realçado que o quadro da diversidade religiosa brasileira pode ser mais bem compreendido em suas nuances, fronteirizações e movimentos internos sob a luz do *princípio pluralista* (RIBEIRO, 2020). Essa diversificação se dá “verticalmente”, à medida que se multiplicam novos grupos religiosos, em geral dissidentes, que podem ser apresentados um ao lado do outro por tipologias específicas, e também “horizontalmente”, a partir de aspectos que perpassam os grupos e instituições religiosas, pluralizando-os internamente. Entre os principais fatores dessa diversificação interna estão os esforços, em cada ramo religioso, por justiça racial, por relações justas de gênero e pela defesa da democracia, dos direitos humanos e da terra. Esse duplo processo intensifica a

diversificação do quadro religioso brasileiro. Novos olhares são requeridos.

Rita Segato (2022, p. 134), por exemplo, em sua análise antropológica, chama a atenção para a necessidade de uma revisão da noção de relativismo.

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: cdeoliveiraribeiro@gmail.com

Costumamos recorrer ao relativismo de forma um tanto simplificador, focalizando as visões de mundo de cada povo como uma totalidade. Com isso, muitas vezes não vemos ou minimizamos as parcialidades com pontos de vistas diferenciados e os variados grupos de interesse que fraturam a unidade dos povos que estudamos. Não levamos em consideração as relatividades internas que introduzem fissuras no suposto consenso monolítico de valores que, por vezes, erroneamente atribuímos às culturas. Por menor que seja a aldeia, sempre haverá nela dissenso e grupos de interesse que se chocam. É a partir daí que os direitos humanos fazem eco às aspirações de um desses grupos.

Nossa perspectiva é que o pensamento plural, associado às tarefas decoloniais mais conhecidas, requer visibilidade e empoderamento das pessoas e grupos que foram historicamente silenciados, invisibilizados e subalternizados e se mantêm na tensão dos mecanismos excludentes da sociedade. Isso torna complexos os processos. Não se trata de excluir vozes (a não ser as violentas e totalitárias), mas redimensioná-las diatopicamente a partir dos entrelugares da cultura (BHABHA, 2001). Nesse sentido, conjugar, articular, mesclar, diversificar e expressões similares são palavras-chave tanto dos processos de produção de conhecimento quanto das ações sociais e políticas, tendo sempre em conta os diferenciais de poder que marcam toda e qualquer “mistura” (WALSH, 2009).

Em geral, os antagonistas de um projeto histórico plural e democrático formam um campo monopolista. Este

[...] institui um único deus, uma única verdade, uma única forma de bem, uma única justiça, um único modelo de futuro, enquanto o campo crítico deve permanecer atento ao valor do pluralismo

de deuses, verdades e formas do bem. Uma democracia que não é pluralista é uma ditadura da maioria (SEGATO, 2022, p. 43).

Nessa direção, especificamente na esfera religiosa, há uma série de desafios práticos. Entre eles estão o cultivo e o devido destaque a: espiritualidades ecumênicas, em função da valorização do pluralismo religioso crescente hoje na sociedade; espiritualidades inclusivas e afirmativas, em especial movidas pelo lugar e pelo valor da sexualidade humana no processo político e teológico, uma vez que ela é elemento estrutural da vida; espiritualidades ecológicas decorrentes da crise de sustentabilidade dos ecossistemas; e espiritualidades comunitárias, nas quais a vivência em comunidade valorize especialmente o pensamento afro-ameríndio e visões de culturas originárias e realce a gratuidade, a liberdade e a autenticidade humana como contraponto às formas de violência, de individualismo, de consumismo, de insensibilidade humana e de segregação. A não ser que haja processos repressivos que comprometam o livre exercício democrático, é provável que nas próximas décadas essas visões religiosas tendam a se fortalecer, mesmo em convivência simultânea e tensa com formas religiosas de caráter mais sectário e fundamentalista (RIBEIRO, 2020).

Nas descrições da diversidade religiosa usualmente feitas, é comum que sejam indicadas somente as expressões daquilo que podemos chamar de propriamente religiosas. No entanto, seguindo o *princípio pluralista*, que procura olhar o quadro religioso a partir dos entrelugares e fronteiras das culturas, dando importância às bordas nas quais as experiências religiosas são concretamente vividas e às interfaces que elas têm com as diferentes dimensões da vida, outros aspectos passam a ser vistos. O número e a variedade de grupos que expressam seus perfis rituais, cúlticos e doutrinários em formas híbridas, são consideráveis e de não fácil descrição e análise. Isso vale tanto em relação à conjugação de elementos de variados aspectos religiosos, quanto à reunião de elementos culturais e seculares, como de autoajuda, terapêuticos, midiáticos, econômicos e

de entretenimento. Muitos deles são identificados em vivências particulares de grupos específicos, e outros são pontuais, com pouca duração de existência ou com reorganização constante de práticas, nomes, normas e lideranças. Esses aspectos intensificam a diversificação e a complexidade do quadro religioso brasileiro.

Outro ponto de fundamental importância é o uso comum do sufixo “ismo” para designar religiões, quase sempre sob a lógica ocidental hegemônica encobridora das diferenças, das particularidades e das experiências holísticas em geral associadas a culturas não ocidentalizadas. Na linha do *princípio pluralista*, que acolhe essa crítica, não deveríamos falar de hinduísmo, por exemplo, e sim nos referirmos sempre ao conjunto diversificado de vivências, práticas e ideias das pessoas hindus.¹ No entanto, por questões práticas, ao elencarmos experiências religiosas ainda continuamos reféns das generalizações que o sufixo “ismo” acarreta. Ao menos essa compreensão nos alerta para a diversidade que sempre existiu e que se torna crescente na atualidade.

De fato, a vivência religiosa no Brasil, assim como em outras partes do globo, sofreu fortes mudanças nas últimas décadas. Alguns aspectos do novo perfil se devem, sobretudo:

- (i) à afirmação religiosa indígena e afro-brasileira em suas diversas matrizes, em sua maioria híbridas e recompostas, incluindo as formas de umbandas, candomblés e encantarias, e uma série de expressões culturais regionais, como Tambor de Mina, Catimbó-Jurema, Terecô, Xangô e Jarê, além de outras sincréticas como Vale do Amanhecer, Fraternidade Eclética Espiritualista Universal etc.;
- (ii) à multiplicação e maior visibilidade dos grupos orientais, em toda a sua diversidade étnica e cultural, incluindo as diferentes expressões de budismos e, em menor escala, de hinduísmos, de xintoísmos, de taoísmos e de confucionismos, assim como Seicho-no-Ie, Perfect Liberty, Igreja

¹ Para uma análise do quadro da diversidade das religiões de matriz oriental e das novas religiões japonesas no Brasil veja TOMITA, 2021, p. 235-263.

Messiânica, Fé Bahá'í, Hare Krishna e seguidores de Osho, e organizações como Ananda Marga e a Brahma Kumaris;

- (iii) à presença pública, embora minoritária, das diferentes expressões do judaísmo e do Islã, incluindo, em cada uma delas, uma variedade de práticas devido a diversidade étnica, grupos com orientações político-ideológicas distintas, vivências comunitárias diversificadas e maior ou menor flexibilidade no tocante aos aspectos tradicionais dessas religiões;
- (iv) à força popular do espiritismo kardecista, na diversidade e autonomia de diferentes grupos, formalmente instituídos em centros espíritas ou não, de colorações doutrinárias distintas como, por exemplo, aqueles cujas práticas são de maior ou menor intersecção com o catolicismo popular ou com expressões afro-brasileiras, e de especificidades ideológicas como os que se caracterizam pela defesa dos direitos humanos e de pautas inclusivas;
- (v) às expressões espiritualistas e mágicas que se configuram em torno da chamada Nova Era e outras formas de neopaganismos em ascensão como Wicca e Rosa Cruz, além de organizações como Círculo Esotérico de Comunhão do Pensamento, Sociedade Brasileira de Eubiose e outras;
- (vi) às expressões religiosas caracterizadas pelo ritual de consumo de *ayahuasca*, como Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal;
- (vii) ao esforço nucleador dos mórmons, testemunhas de Jeová e adventistas do Sétimo Dia;
- (viii) à manutenção, no campo católico-romano, das atividades das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e das pastorais populares, ao lado de grupos chamados tradicionais, de devoções populares e do fortalecimento institucional dos movimentos de renovação carismática, que reforçam a pluralidade católica constituída por dezenas de ordens, grupos e tendências doutrinárias e teológicas;
- (ix) ao crescimento evangélico, em especial o das igrejas e movimentos pentecostais, ao lado da visibilidade pública e midiática desses grupos, somados à presença e atividade das igrejas evangélicas chamadas

“tradicionais”, à multiplicação de “células” e comunidades autônomas e à maior visibilidade e articulação de movimentos evangélicos progressistas;

(x) à visibilidade e multiplicação de grupos, movimentos e comunidades cristãs LGBTQIAPN+, católicos e evangélicos, em especial nos centros urbanos.

O conjunto dessas expressões, somado a outras igualmente significativas, formam um cenário complexo e de matizes muito diferenciadas, ainda mais se forem acrescentadas as formas religiosas seculares e culturais, como as terapêuticas, de autoajuda, econômicas, midiáticas e de entretenimento. Não se pode esquecer o número crescente de pessoas que se declaram sem religião, que no Brasil está atrás apenas dos grupos católicos e evangélicos.

Essas características estão presentes nos processos de diversificação do quadro religioso brasileiro e se reforçam a partir de vários elementos. Um deles são as formas de trânsito religioso. Sandra Duarte de Souza (2020, p. 284) assim analisa:

A prática do trânsito religioso tem relativizado os vínculos e enfraquecido o poder regulador das instituições e dos sistemas religiosos. Ela é a expressão do questionamento das fidelidades institucionais e revela a crise de credibilidade dessas instituições. Crença e pertença já não compõem a mesma equação necessariamente. O desejo de poder da instituição passa pela adesão incontestada às suas normas, à sua tradição, às suas crenças e práticas, rechaçando, e até mesmo reprimindo, o “flerte” com outros sistemas de sentido, como também nega ao sujeito ordinário a agência no processo de construção simbólica. A rigidez dogmática e as determinações formatadoras das instituições religiosas conflitam com a forma fluida de vivenciar a religião na contemporaneidade.

As situações de trânsito religioso se dão, por exemplo, na recomposição simbólico-cultural de diferentes sistemas de crenças, e não apenas na migração das pessoas de uma religião para a outra (GIUMBELLI, 2014, p. 153-175). Tal perspectiva se aplica em variadas práticas e tipos de expressão religiosa. A síntese é de difícil realização, mas podemos indicar, pelo menos, cinco

possibilidades: (i) a pessoa ou grupo que afirma determinada pertença e admite experimentar outras vivências religiosas; (ii) aquela que, por motivos externos e nem sempre confessáveis, declara pertencer a uma religião, mas exercita outra; (iii) os grupos que harmonizam e integram relativamente bem mais de uma tradição ou vivência religiosa; (iv) as pessoas que não aderem a uma religião específica, mas transitam por mais de uma delas; e (v) aqueles que, mesmo mantendo sua pertença religiosa, articulam elementos simbólico-rituais de outras religiões e espiritualidades.

Essas práticas estão relacionadas, direta ou indiretamente, ao fenômeno das múltiplas pertenças religiosas, ou múltiplas participações religiosas (MPR), como de forma mais apurada tem se falado (RIBEIRO, 2018, p. 93-115). Angélica Tostes (2020, p. 157) nos mostra que esse conjunto de experiências representa um

fenômeno muito comum e visto como positivo em contextos asiáticos, por exemplo, mas é visto negativamente e rotulado, não sem equívocos, como 'sincretismo' em contextos coloniais por todo o mundo. Em outras palavras, a MPR não é algo novo, mas vem ganhando destaque pois tem deixado de ser um fenômeno à margem.

Ao analisar esse quadro, a autora mostra também

a importância de se pensar criticamente o quadro religioso, não a partir do conceito moderno de religião, em geral compartimentalizado, racionalizado e formal, mas a partir de como se dá efetivamente a relação entre vida cotidiana e expressões de fé. Este elemento é de fundamental importância porque as experiências concretas de múltipla participação religiosa em geral articulam expressões religiosas majoritárias, no caso do Brasil o Cristianismo católico, com formas e vivências populares arraigadas na cultura, sobretudo a partir das raízes indígenas e afro-brasileiras. Estas, em geral, possuem compreensões salvíficas de natureza cósmica, ou seja, encontram o sentido divino mais profundo na natureza e nas realidades cotidianas (TOSTES, 2020, p. 160).

Esses processos se dão tanto nas formas mais conscientes e explícitas quanto nas de ordem sincrética ou de trânsito e de assimilação de valores, ideias, perspectivas e visões de mundo (FERNANDES, 2012). Tais experiências ocorrem especialmente pela força pragmática e mobilizadora que as expressões religiosas costumam ter na organização do cotidiano das pessoas e coletividades. O fato é que as múltiplas participações religiosas são muito difíceis de serem quantificadas (CAMURÇA, 2014, p. 8-17).

Os aspectos da diversidade religiosa brasileira aqui apresentados requerem permanentes interpretações e revisões, dada a velocidade da dinâmica cultural em que estão envolvidos. Novas análises, mapas e descrições precisam ser feitas.

2.O mapa da diferença e as novas configurações religiosas

Neste segundo bloco de análise, reafirmamos a tese da complexidade e da diversificação crescente e intensa do quadro religioso, sempre com a interação de elementos econômicos, sociais e culturais, internos e externos aos grupos.

Carlos Rodrigues Brandão, por exemplo, ao analisar antropológicamente o quadro da diversidade religiosa brasileira, em diferentes estudos, mas especialmente em *Os rostos de Deus do outro* (2005, p. 23), se pergunta: “como seria possível descrever este universo rico e diferenciado não tanto pela quantidade de semelhanças, mas pela qualidade das diferenças?”.

Para tanto, a fim de compreender a estrutura e dinâmica do campo religioso no Brasil, o autor constrói um mapa, propondo que seja imaginado o espaço em branco de uma folha de papel estendida de forma horizontal. Sua análise, embora não seja recente, é bastante útil para a compreensão da diversidade religiosa hoje, devido aos aspectos históricos e intuições antropológicas presentes. Seguimos, portanto, a dinâmica oferecida pelo autor: “Coloquemos no extremo à esquerda as religiões dos primeiros povoadores do que veio a ser, depois, o Brasil: os povos e as nações indígenas” (BRANDÃO, 2005, p. 23). Estes, mesmo após anos de colonização e sincretismo, ainda

preservam raízes religiosas. É fato que parte considerável delas está localizada e entrecruzada com diversas fronteiras da realidade rururbana.

Do lado direito, extremo oposto da folha, coloquemos as religiões minoritárias, tais quais a dos judeus e seu povo, a dos muçulmanos migrantes árabes ou não, o cristianismo ortodoxo dos libaneses e europeus e as variadas vivências e expressões de budismo, confucionismo e xintoísmo. Apesar de serem “estrangeiros”, esses grupos guardam em comum com as religiões dos povos indígenas aqui no Brasil o “fato de que quase sempre estão restritas ao âmbito de suas próprias comunidades étnicas ou culturais” (BRANDÃO, 2005, p. 4). Não se deve confundir essas religiões mais antigas com outras que recentemente chegaram ao Brasil, como Igreja Messiânica e Seicho-no-Ie.

Voltando à folha em branco, do lado esquerdo, próximos das espiritualidades indígenas, estão “alguns tipos e variações de cultos e de práticas que nem sempre chegam a constituir religiões formais” (BRANDÃO, 2005, p. 25). Estes, especialmente na região da Amazônia, possuem vulto significativo, como os cultos de Jurema e a pajelança amazônica. Coladas a eles estão as expressões religiosas que, a despeito de serem fundamentalmente de matriz africana, são bastante expressivas no Brasil. Estamos nos referindo aos candomblés, às umbandas, à Casa de Minas do Maranhão e ao Xangô do Nordeste.

O que essas expressões, tanto as indígenas quanto as afro-brasileiras, têm em comum é a crença e prática da possessão. Ou seja, “todas elas, cada uma a seu modo e com bases em seus mitos e teologias, aceitam a possessão como o modo mais adequado por meio do qual uma divindade, espírito de mortos ou outros tipos de seres [...], entram em comunicação com os humanos vivos” (BRANDÃO, 2005, p. 26).

Tomando-se como princípio a possessão, coloque-se nesse mapa o espiritismo kardecista. E mesmo que a maioria dos adeptos da “mesa branca” neguem o fato de estar ligado às religiões afro-brasileiras, há que se dizer que ele, “a umbanda e o candomblé são as religiões mediúnicas e de possessão mais difundidas e melhor conhecidas no Brasil” (BRANDÃO, 2005, p. 28).

Ainda na linha constitutiva da possessão e da mediunidade, ao lado do espiritismo kardecista e das religiões afro-brasileiras estão Vale do Amanhecer, Fraternidade Eclética Espiritualista Universal e Legião da Boa Vontade, que tempos atrás teve o nome substituído para Religião de Deus. Trata-se de religiões pouco difundidas no país, mas que se encontram presentes em solo nacional.

Caminhando-se para o lado direito da folha imaginária, encontram-se os grupos identificados como cristãos. São eles: os católicos (em suas várias tendências teológicas e doutrinárias), os protestantes de imigração (tais como os luteranos, anglicanos) e os protestantes de missão como os presbiterianos, congregacionais, batistas e metodistas. Incluem-se também analogamente nesse quadro de práticas similares às expressões religiosas cristãs: Testemunhas de Jeová, Adventista do Sétimo Dia e Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias.

Também no que se refere à vertente intitulada cristã se encontra o protestantismo pentecostal, cujos grupos de maior destaque são as Assembleias de Deus, a Congregação Cristã do Brasil e as novas igrejas, que apresentam estruturas eclesiais diversificadas. Vale dizer que, mesmo contrário a qualquer associação com as religiões afro-brasileiras, o protestantismo pentecostal – e mais recentemente a Igreja Universal do Reino de Deus – pode ser considerado em certo grau uma religião de possessão, haja vista que um dos momentos ápicos do culto se caracteriza por fenômenos extáticos, como o batismo pelo Espírito Santo, o arrebatamento espiritual, o exorcismo etc.

Próximo da margem direita de nosso mapa, onde primeiramente foram localizadas as religiões de minoria étnica e cultural, estão outras tradições religiosas presentes, sobretudo no Centro-Oeste brasileiro, Brasília e Amazônia. São elas: Santo Daime, União do Vegetal e os já referidos Fraternidade Eclética Espiritualista Universal e Vale do Amanhecer.

Finalmente, no último espaço em branco que resta na folha imaginária, estão presentes “religiões orientais” específicas como Fé Baha’í, Hare Krishna, sufismo, Ananda Marga e Brahma Kumaris.

O fato é que, não obstante essas identificações, há em curso um processo de novas configurações do quadro religioso. Ao analisarmos as igrejas e os movimentos cristãos, por exemplo, vemos que existe no crescimento numérico desses grupos uma incidência intensa e direta de elementos provenientes da matriz religiosa e cultural brasileira. Esta é historicamente marcada por elementos mágicos e místicos, fruto de uma simbiose das religiões indígenas, africanas e do catolicismo ibérico (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 31-46). A experiência religiosa brasileira foi e tem sido fortemente influenciada por uma espiritualidade de cunho imagético e por narrativas míticas que se constituem mais por um conjunto de cosmovisões e vivências orientadas pela espontaneidade e sem maior rigor institucional do que por um corpus teológico sistematizado (STEIL, 2008, p. 7-16).

É preciso dizer também que essa identidade religiosa é determinante do esvaziamento de expressões religiosas orientadas por discursos teológicos mais rígidos e formais, que não privilegiam a espontaneidade e a diferença cultural e, em certo sentido, explicam a expansão de movimentos no seio dos diversos grupos religiosos que enfatizam o caráter espontâneo, místico e celebrativo (RIBEIRO; CATENACI, 2017, p. 81-96).

Para além do campo cristão, mas sem deixar de incluí-lo, novos movimentos religiosos se multiplicam, sem apresentar contornos fixos ou perfis bem determinados. De fato, há ali traços flutuantes, dispersos e plurais, e muitos deles se situam nas fronteiras e cruzamentos da religião com a medicina, a arte, a física, a filosofia, a psicologia, a ecologia e, especialmente, a economia (CAMURÇA, 2008, p. 91-109).

Ainda no quadro das transformações no campo religioso brasileiro, verifica-se um número crescente de pessoas e grupos que desejam o cultivo da fé sem necessariamente ter uma submissão às instituições religiosas ou mesmo sem forte adesão à vivência religiosa comunitária (MENEZES, 2013, p. 329-346). Na experiência religiosa com características privatizadas, cada pessoa escolhe o que deseja crer, onde e como exercer as suas espiritualidades, não obstante os

mecanismos e instrumentos massificantes e ideológicos que marcam o cenário das novas configurações religiosas no Brasil e no mundo.

No entanto, tais expressões quase sempre são acompanhadas por dimensões públicas e articuladas com aspectos políticos, o que intensifica a pluralidade religiosa. “Notemos que o contexto da pluralidade não reduziu a presença das religiões no espaço público. A participação delas, inclusive, ampliou-se para a ocupação de amplos setores de abrangência pública como os veículos midiáticos desde o fim do século 20, principalmente [...]” (FRANCO, 2020, p. 195). O quadro religioso tem apresentado essas características e tem sido, por um lado, marcado por elementos de massificação e de reprodução de formas individualistas, intimistas e com lógicas consumistas, de ascensão social e de prosperidade econômica e material no âmbito individual e familiar, e, por outro, conectado com os modos de compreensão e ação nas esferas públicas e políticas, com suas mais variadas conotações ideológicas. Trata-se de um amálgama de difícil análise e compreensão.

Outro aspecto que marca o quadro de novas configurações religiosas diz respeito às práticas de *marketing*, em geral aliadas aos interesses do sistema econômico e do poder político, e a maneira pela qual se apropriam de discursos religiosos para seus fins e vice-versa. Nessa perspectiva, um número considerável de pessoas passa a viver a experiência religiosa preponderantemente – ou, em alguns casos, até mesmo restritamente – com o uso da TV, do rádio e da internet (CUNHA, 2020, p. 129-133).

As mídias, no início do século 21, constituíram palco de mudanças significativas para as religiões. Brenda Carranza (2013, p. 540) mostra que “de tal forma isso ocorreu que, de coadjuvante, os *mass media* passaram a ser protagonistas; de meros instrumentos, assumiram a pauta de questões religiosas relevantes, as quais ainda se constituem como objeto de conflitos”. O acesso às mídias, assim como as interações midiáticas – seja em espaços tradicionais como o rádio e a TV, seja as digitais em franco crescimento associado à produção cultural e de entretenimento –, conferem visibilidade aos grupos religiosos no

espaço público, com consequências diretas inclusive para o exercício da autoridade.

Magali Cunha ressalta que a transmissão eletrônica de celebrações e rituais de diversas religiões, desde as missas católicas e os cultos evangélicos até as cerimônias de matriz afro, estabeleceu um novo caráter de produção e de liderança dessas práticas. “Igualmente, o aconselhamento e a orientação religiosos ganharam novos contornos com as possibilidades que as mídias digitais abriram por meio do atendimento a distância” (CUNHA, 2020, p. 131). A autora mostra que

As mídias não apenas publicizam e difundem religião, mas também modelam as religiões e as religiosidades de diferentes formas, especialmente por conta da tecnicidade que gera as novas ritualidades e novas formas de partilha comunitária da fé. Os meios de comunicação assumiram, em alguns aspectos, muitas funções sociais historicamente oferecidas pelas religiões: contribuem para a articulação e manutenção de comunidades sociais, tornaram-se fundamentais para a celebração pública de grandes eventos, ritualizam mudanças sociais, proporcionam orientação moral e promovem diversas formas de adoração por meio da cultura das celebridades e seus fãs. E ainda, as mídias digitais criaram novas possibilidades para que os fiéis se engajem em comunicação e práticas religiosas fora do campo de controle das religiões (CUNHA, 2020, p. 131).

Os processos midiáticos também estão, direta e indiretamente, ligados às práticas de consumo. Diferentes religiões, incluindo as de matriz afro-brasileira, apresentam vertentes que advogam formas de uma “espiritualidade de consumo”. Nelas reside um caráter intimista, individualista e marcado pela busca de respostas imediatas a problemas pessoais ou familiares concretos que se revela na troca de esforços humanos (ofertas materiais e financeiras, atos religiosos como orações, bênção de objetos materiais e outros) por um retorno favorável aos desejos e necessidades humanas por parte do divino. Uma simples observação dos meios de comunicação social possibilita constatar o aumento do número de programas que utilizam os sistemas “0800” e “0900” para fins religiosos (RIBEIRO; CATENACI, 2017, p. 97-102).

Não obstante essa tendência, ao mesmo tempo variadas expressões religiosas comunitárias se mantêm, se recriam ou ressurgem com compromissos e vínculos sociais, seja sob uma perspectiva de humanização, de defesa da cidadania e de transformação social que vise à conquista de direitos, à sustentabilidade ecológica e a demais aspectos de justiça social e paz, seja a partir de elementos de manutenção do *status quo* (MARIZ, 2013, p. 301-312). Trata-se de um processo complexo, ambíguo e marcado por contradições que reforçam a pluralidade religiosa e interferem diretamente nas formas de compreensão do quadro de pluralismo.

3. Cosmopercepções e espiritualidades afro-indígenas

Neste terceiro bloco de análise, o foco será o universo afro-indígena brasileiro, uma vez que são frequentes as avaliações sobre a diversidade religiosa do campo cristão. Compreendemos que uma forma de cumprir as tarefas decoloniais é inverter tais prioridades e possibilitar que outros campos sejam mais bem compreendidos, analisados e visibilizados.

No entanto, não se trata de uma tarefa fácil. Como já referido, há nos estudos de religião uma avaliação crítica que visa a uma revisão do conceito moderno de religião, atentando para os seus limites. Isso porque este conceito concebe as experiências religiosas a partir de esquemas rígidos de racionalidade, oferecendo-lhes apenas um campo restrito e institucionalizado de existência, sem considerar as experiências holísticas e totalizantes que estruturam estilos de vida, culturas e formas de agir e de pensar.

Essa visão, também já apontada, foi construída, não sem um peso ideológico forte do colonialismo europeu, de mãos dadas com o desenvolvimento político e filosófico do que se convencionou chamar de “Ocidente”, em geral associado ao cristianismo (HALL, 1992). Daí a inquietação de vários setores acadêmicos em se referir ao conjunto imenso de experiências populares, sobretudo afro-indígenas, como religião, pois a visão moderna e

ocidentalizada de religião parece mesmo não dar conta do universo vivencial simbólico e ritual dessas culturas.

Assim, sempre que tratamos de diversidade religiosa, recorremos, por vezes, à variedade étnica e cultural do mundo afro-indígena que marca a realidade brasileira, mas com o cuidado de não concebê-la automática e simplistamente como religiões. Da mesma forma, procurando superar tais limitações, se priorizam outros termos como cosmopercepções e espiritualidades nas referências à diversidade dos grupos dessa matriz cultural.

Uma das possibilidades para melhor compreensão do universo afro-indígena, incluindo a diversidade ritual, mística e simbólica nele presente, seria construir uma epistemologia “de” e “na” “encruzilhada”, nos sentidos atribuídos pelas epistemologias afro-brasileiras. Na visão de Dilaine Sampaio (2019, p. 902),

os estudos das religiões afro-indígenas são capazes de conduzir aquele/a que o faz para a audição de outras epistemes, que se fazem presentes naquelas vivências religiosas e assim [...] contribuir para o fim do epistemicídio até então praticado pelo universo acadêmico, marcado pelo eurocentrismo e pelo ocidentalismo.

Em direção similar, Maria Cecília Simões e Rita Lamas chamam a atenção para os limites das visões ocidentalizadas no tocante à compreensão das espiritualidades tradicionais ameríndias. Para as autoras, seguindo os estudos decoloniais, a categoria religião é inadequada para melhor compreensão das cosmopercepções indígenas. Essa inadequação se constitui “não por conta da disputa epistemológica, mas pelo contorno que a delinea como categoria analítica, enquanto reflexo de uma antropogênese que a antecede, na elaboração – ocidental e moderna – de uma relação do ser humano com o mundo que o rodeia” (SIMÕES; LAMAS, 2021, p. 272).

As autoras mostram que, na medida em que religião não denota especificamente os sistemas rituais e de sentido dentro das lógicas internas aos grupos indígenas, há necessidade de conjugações plurais que remetam ao exercício reflexivo de se voltar às clássicas definições de xamanismo e animismo

e de elaboração de categorias mais dinâmicas, como as de espiritualidades, cosmovisões e pensamento ameríndio. Este último baseia-se na “procura de um fundo cultural que tenha dado origem ao conjunto de ideias, narrativas e práticas largamente compartilhadas pelos povos originários da América ao longo de todo o continente. [...] seriam então as pressuposições sobre a natureza da realidade nos mundos indígenas” (SIMÕES; LAMAS, 2021, p. 273).

Isso explica o realce ao chamado perspectivismo ameríndio que revela a dinâmica e o funcionamento que orienta o pensamento indígena. Tal visão não consegue ser compreendida pelos caminhos tradicionais da ciência ocidentalizada. As diferenças nas ontologias ocidentais e ameríndias, como a oposição entre imanente e transcendente, predominante na academia ocidental, inviabilizam as análises sobre as cosmologias indígenas. A categoria “Ocidente” refere-se muito mais à posição de colonização e dominação política e econômica do que a uma questão geográfica. Ela

diz respeito à colonização do conhecimento científico que exalta a lógica dominante do cristianismo ocidental e destrói a variedade de saberes que fogem a este padrão [...]. Sendo assim o conhecimento de mundo ameríndio enxerga subjetividade onde o pensamento ocidental tende a procurar objetos. No pensamento indígena há um caráter social imbricado em todas as relações, humanas ou não humanas. Isto é: o intervalo entre a natureza e a cultura é ele mesmo social (SIMÕES; LAMAS, 2021, p. 274).

As vivências rituais e simbólicas dos povos originários são diversas, variam de nação para nação, e estão entranhadas nas experiências cotidianas ou refletem momentos comunitários significativos, o que dificulta sínteses.

Outro aspecto que perpassa as experiências afro-indígenas são os processos coloniais. Gilbraz Aragão (2023, p. 146) nos chama a atenção para o fato de esses grupos serem

vítimas de muito desprezo por parte de uma elite com mentalidade de escravidão e exploração, que as reduz a cultos sem textos sagrados, comunidades sem educação nem valores,

mistificadores de santos (ou diabos) emprestados. Essa violência simbólica prepara a agressão pública e física ao Povo de Santo, de tradição afro-indígena, e confirma que a intolerância religiosa entre nós é racista e classista, quer arrancar as divindades dos negros e/ou pobres para poder explorar melhor o seu trabalho, os seus corpos, a sua riqueza cultural – que é o que ainda lhes resta; quer demonizar os espíritos dos indígenas para poder tomar mais as suas terras e minérios – que eram e são os deuses de fato dos (neo)colonizadores.

Além disso, o autor alerta para o elemento epistemológico, uma vez que

muita gente tenta construir sua visão de mundo através de identidades isoladas, firmadas pela exclusão de contradições e misturas, o que produz uma mentalidade obcecada por contraposições e exclusões das alteridades. Com esse pressuposto binário, quando a pessoa vai analisar um fato híbrido ou sincrético, que é o processo normal de recriação das culturas e religiões, tende a especular quem está vencendo e se apropriando instrumentalmente da exterioridade simbólica do outro para reafirmar os seus próprios sentidos e valores. Mas advogamos que é possível outra maneira de compreender a diversidade espiritual, os espaços fronteiros entre e dentro das religiões, os entrelugares das experiências de diálogo intercultural e inter-religioso, entre tradições de fé e de convicções: em uma visão dialógica, ternária e aberta à aventura dos encontros, não instrumental (ARAGÃO, 2023, p. 154).

Considerando esses aspectos, temos enfatizado a importância de se perceberem os grupos sempre a partir de seus pluralismos internos. No tocante à formação do campo religioso afro-brasileiro, Érica Jorge Carneiro (2020, p. 181-182) afirma:

Não é possível pensar o campo religioso afro-brasileiro sem abordar o conceito de pluralidade porque ele não é uma condição *a posteriori* desse universo, mas antes, constitui sua natureza. O argumento em prol da diversidade parece ser reivindicado por várias tradições a despeito de algumas vertentes advogarem para si o status de mais genuínas, mais rígidas ou ainda mais puras na prática dos seus fundamentos. No entanto, a pluralidade para o campo afro-brasileiro é ainda mais evidente pois que este se constituiu a partir de matrizes étnicas, culturais e regionais completamente diversas.

A pesquisadora também destaca que o campo afro-brasileiro se firmou na sociedade brasileira por ter sido formado não por apenas uma, mas por várias tradições completamente diferentes em termos culturais, geográficos, linguísticos e religiosos. Elas nasceram no país em um processo resultante do encontro das tradições cristãs e do espiritismo, a maior parte destas em nome do projeto colonial, das tradições africanas a partir da diáspora nos fluxos escravagistas (contribuições religiosas das etnias jeje, fon, nagô, angola, haussá) e das tradições ameríndias (a pajelança indígena) (CARNEIRO, 2020, p. 181-186).

Ao analisar as “escolas afro-brasileiras”, Érica Jorge Carneiro mostra que a diversidade das práticas rituais é apresentada na forma com que cada terreiro interpreta a noção de sagrado. Sabe-se que, diferentemente das tradições abraâmicas, as expressões espirituais afro-brasileiras não possuem um livro sagrado, regras e códigos preestabelecidos e definidos de ritualização e tampouco há um órgão regulador que codifique e fiscalize o cumprimento e manutenção das normas. Desde sua formação, as religiões afro-brasileiras, com toda a limitação que o termo carrega, são marcadas pela oralidade. Dessa forma, ao seguir metodologias próprias da tradição oral, tais experiências concedem certa flexibilidade, permitindo que cada terreiro tenha práticas que mais se aproximem do que aprenderam com sua linhagem espiritual, sobretudo os seus pais e mães, sem ferir as noções básicas e fundamentais que regem o universo simbólico afro-brasileiro. Segundo a autora:

Para compreender melhor a pluralidade do campo religioso afro-brasileiro faz-se necessário entrar em contato com o conceito teológico defendido e cunhado por Rivas Neto denominado Escolas Afro-brasileiras. O sacerdote e fundador da primeira faculdade de teologia com ênfase em religiões afro-brasileiras defendeu que há uma gama ampla de concepções teóricas e práticas que fundam maneiras específicas de cultivar a religiosidade afro-brasileira. Em razão da diversidade dos seus adeptos, há uma diversidade de rituais. Dá-se o nome de Escolas às várias formas de entendimento e vivência das Religiões Afro-brasileiras (CARNEIRO, 2020, p. 182-183).

De acordo com essas análises, cada escola afro-brasileira apresenta um corpo de conhecimentos e fundamentos religiosos a ser defendido que constitui uma epistemologia própria, um método exemplificado na prática litúrgica de ritualizar os fundamentos espirituais e uma ética igualmente peculiar. Isso requer um estilo de vida afro-brasileiro baseado em um modo de perceber, interpretar e viver a religiosidade para além das limitações geográficas dos terreiros.

Em geral, os estudos apontam alguns critérios básicos para que um segmento se defina como afro-brasileiro. Ele deveria apresentar: (i) crença nas divindades africanas, sejam elas os Orixás da tradição ketu, sejam os Voduns da tradição jeje, sejam os Ikices da tradição angolana; (ii) manifestações de transe ou incorporações mediúnicas; (iii) musicalidade e danças; (iv) presença de pai ou mãe de santo que transmita sua sabedoria por meio da oralidade; e (v) vivência e presença de uma família de santo (CARNEIRO, 2020, p. 183).

Tais características delineiam uma “prática religiosa” no universo afro-brasileiro. No entanto, existem várias questões que diferenciam uma escola da outra. Há pelo menos três grandes grupos afro-brasileiros, a saber, as umbandas, as encantarias e os candomblés, e cada um deles é formado por várias escolas. “Assim, entende-se que há características comuns que permitem que os três grandes grupos sejam classificados como afro-brasileiros, mas, igualmente, o conceito permite defender a multiplicidade existente em cada um” (CARNEIRO, 2020, p. 183).²

A referência aos grupos sempre no plural é fruto do *princípio pluralista* e, ao mesmo tempo, o reafirma. Esse é um esforço que temos feito em várias frentes dos estudos de religião, e esperamos que ele contribua para melhor identificação e análise do quadro religioso e cultural brasileiro, especialmente os traços de diversidade que o caracterizam.

² Para uma compreensão das características dessas “escolas”, veja a síntese didática de Érica Jorge Carneiro no verbete “Pluralidade religiosa afro-brasileira” do *Dicionário do pluralismo religioso* (2020), já referido. Confira também RIVAS NETO, Francisco. *Escolas das religiões afro-brasileiras* (2012).

Considerações finais

A diversidade religiosa brasileira foi vista nesta análise sob a ótica do *princípio pluralista*. A abordagem exigiu um olhar especial para os entrelugares, fronteiras, interstícios e bordas dos processos socioculturais, não se limitando às institucionalidades e às formalidades doutrinárias dos grupos religiosos.

Em um primeiro momento, foram apresentados variados elementos que marcam, direta ou indiretamente, a diversificação da vivência religiosa no Brasil e que indicam mudanças significativas no quadro das últimas décadas. Tais perfis incluem trânsitos e múltiplas participações religiosas, formas híbridas e recomposições socioculturais e pluralidades internas de diferentes tradições, espiritualidades e grupos religiosos.

Na sequência, foi feito um mapeamento da diversidade religiosa brasileira, com ênfase nas diferenças resultantes das distintas inserções históricas e variadas identificações antropológicas dos grupos e formas de espiritualidades. Também se consideraram os níveis de conexão com a matriz cultural e religiosa brasileira e o maior ou menor grau de vivência comunitária, levando-se em conta os variados perfis ideológicos e as práticas distintas de cada grupo. Observaram-se ainda as diferentes formas de entrelaçamento e interação com os processos e culturas midiáticas e com questões políticas que se apresentam na esfera pública e no cotidiano. Nesse último aspecto, se destacam o debate e as disputas em torno das questões relativas à justiça racial, às relações justas de gênero e diversidade sexual e à defesa da democracia, dos direitos humanos e da terra.

O terceiro bloco teve o foco no universo das cosmopercepções e espiritualidades afro-indígenas. Essa opção se deu a partir das motivações, próprias do *princípio pluralista*, de atenuar o acento colonial que privilegia o campo cristão nas análises acadêmicas. Buscou-se inverter tais prioridades para possibilitar que outros segmentos não hegemônicos ou majoritários sejam mais bem compreendidos, examinados e visibilizados. Para isso, foi indicada a avaliação crítica, presente nos estudos de religião, que visa a uma revisão do

conceito moderno de religião, mostrando seus limites, uma vez que ele compreende as experiências religiosas com base em “escaninhos” estanques e simplistamente delimitados a partir de esquemas rígidos de racionalidade e de institucionalidade. Ou seja, não levam em consideração as experiências holísticas e totalizantes que estruturam estilos de vida, culturas e formas de agir e de pensar, como as umbandas, as encantarias e os candomblés, e suas diversidades internas.

Os diferentes perfis e aspectos da diversidade religiosa brasileira aqui apresentados – e, sobretudo, a ênfase pluralista dada a esta apreciação – indicam que novas e permanentes interpretações e revisões são necessárias, devido especialmente à velocidade da dinâmica cultural em curso que ambienta esse quadro. Outras descrições, avaliações e interpelações críticas precisam ser feitas para melhor detalhamento e compreensão das questões presentes nesta análise.

Referências

- ARAGÃO, Gilbraz. Místicos e místicas negras. In: ARAGÃO, Gilbraz; MARIANO, Vicente (orgs.). *Mística e morte*. Recife: Unicap, 2023, p. 144-157.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues; PESSOA, Jadir de Moraes. *Os rostos de Deus do outro*. São Paulo: Loyola, 2005.
- CAMURÇA, Marcelo. A religião e o Censo: enfoques metodológicos. Uma reflexão a partir das consultorias do ISER ao IBGE sobre o dado religioso nos Censos. *Comunicações do Iser*, Rio de Janeiro, ISER, v. 69, p. 8-17, set. 2014.
- CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- CARRANZA, Brenda. Linguagem midiática e religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, p. 539-555.
- CARNEIRO, Érica Jorge. Pluralidade religiosa afro-brasileira. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (orgs.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar, 2020, p. 181-186.

- CUNHA, Magali do Nascimento. Mídiação das religiões. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (orgs.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar, 2020, p. 129-133.
- FERNANDES, Sílvia. "A (re)construção da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença". *Revista IHU On-Line*, São Leopoldo, IHU-Adital, 7 jul. 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: 2 jul. 2024.
- FRANCO, Clarisse de. Pluralidade religiosa no mundo. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (orgs.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar, 2020, p. 194-201.
- GIUMBELLI, Emerson. O campo religioso em suas configurações. In: SENA, Emerson; SOFIATI, Flávio (orgs.). *Novas leituras do campo religioso brasileiro*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014, p. 153-175.
- HALL, Stuart. *Formations of Modernity*. Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd., 1992.
- MARIZ, Cecília Loreto. Instituições tradicionais e movimentos emergentes. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013, p. 301-312.
- MENEZES, Renata. Às margens do Censo de 2010: expectativas, repercussões, limites e usos dos dados de religião. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 329-346.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Dupla e múltipla pertença religiosa no Brasil. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, Umesp, v. 32, n. 3, p. 93-115, 2018.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira; CATENACI, Giovani. *Pluralismo religioso em debate*. São Paulo: Reflexão, 2017.
- RIVAS NETO, Francisco. *Escolas das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Arché Editora, 2012.
- SAMPAIO, Dilaine. Ciências da Religião e Teologia como área autônoma: reconfiguração do debate epistemológico, novos desafios e perspectivas para o estudo das (não) religiões e da(s) espiritualidade(s). *Horizonte*, Belo Horizonte, PUC Minas, v. 17, n. 53, p. 890-914, maio/ago. 2019.
- SEGATO, Rita. *Cenas de um pensamento incômodo: gênero, cárcere e cultura em uma visada decolonial*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.
- SIMÕES, Maria Cecília; LAMAS, Rita Suriani. Espiritualidades indígenas em diálogo: potencialidades (e limites) do princípio pluralista. In: RIBEIRO, Claudio

de Oliveira (org.). *O princípio pluralista em debate*. São Paulo: Recriar, 2021, p. 271-285.

SOUZA, Sandra Duarte de. Trânsito religioso. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (orgs.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar, 2020, p. 282-288.

STEIL, Carlos Alberto. Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global. In: MOREIRA, Alberto da Silva; DIAS DE OLIVEIRA, Irene (orgs.). *O futuro da religião na sociedade global*. São Paulo: Paulinas/UCG, 2008, p. 7-16.

TOMITA, Andrea Gomes Santiago. Religiões de matriz oriental e novas religiões japonesas no Brasil. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *Diversidade religiosa e o princípio pluralista*. São Paulo: Recriar, 2021, p. 235-263.

TOSTES, Angélica. Múltipla pertença religiosa. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (orgs.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar, 2020, p. 156-161.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala, 2009.

Recebido em: 26/08/2024

Aprovado em: 27/05/2025