

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES - CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - PPGS**

**A espiritualidade “não religiosa” como busca de
significado e conexão na modernidade tardia: uma análise
a partir da teoria da ressonância de Hartmut Rosa.**

NESTOR FIGUEIREDO

João Pessoa – PB
2025



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES - CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - PPGS**

**A espiritualidade “não religiosa” como busca de
significado e conexão na modernidade tardia: uma análise
a partir da teoria da ressonância de Hartmut Rosa.**

NESTOR FIGUEIREDO

João Pessoa – PB
2025

NESTOR FIGUEIREDO

**A espiritualidade “não religiosa” como busca de
significado e conexão na modernidade tardia: uma análise
a partir da teoria da ressonância de Hartmut Rosa.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, como requisito final para obtenção do título de mestre em Sociologia.

Área de concentração: Sociologia.
Linha de Pesquisa: Poder, Cultura e Crítica.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Simone Magalhães Brito

João Pessoa – PB
2025

**Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação**

F475e Figueiredo, Nestor.

A espiritualidade 'não religiosa' como busca de significado e conexão na modernidade tardia: uma análise a partir da teoria da ressonância de Hartmut Rosa / Nestor Figueiredo. - João Pessoa, 2025.

141 f. : il.

Orientação: Simone Magalhães Brito.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Sociologia. 2. Cultura e crítica. 3. Teoria da ressonância - Hartmut Rosa. I. Brito, Simone Magalhães.
II. Título.

UFPB/BC

CDU 31(043)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

ATA Nº 31 / 2025 - PPGS (11.01.15.73)

Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO

João Pessoa-PB, 01 de Agosto de 2025

ATA DA REUNIÃO DA BANCA EXAMINADORA COMPOSTA PARA
AVALIAR A(O) DISCENTE NESTOR PINTO DE FIGUEIREDO JUNIOR

Aos 28 dias do mês de agosto de 2025, às 14:00 horas, por videoconferência, realizou-se a sessão pública de defesa de Dissertação, intitulada: "A espiritualidade “não religiosa” como busca de significado e conexão na modernidade tardia: uma análise a partir da teoria da ressonância de Hartmut Rosa", apresentada pela(o) discente NESTOR PINTO DE FIGUEIREDO JUNIOR, estando a Comissão Examinadora composta pelos docentes: SIMONE MAGALHÃES BRITO (Orientação), MIQUELI MICHETTI (PPGS/UFPB) e ANTONIO GIOVANNI BOAES GONÇALVES (UFMA). Dando início aos trabalhos, a Professora Simone Magalhães Brito, na qualidade de Presidente da Comissão, convidou os demais integrantes da Banca Examinadora para compor a mesa. Em seguida, foi concedida a palavra à(o) defendente para expor uma síntese de sua dissertação que, posteriormente, foi arguida pelos membros da comissão examinadora. Encerrados os trabalhos de arguição, os examinadores deram o parecer final sobre a dissertação, à qual foi atribuído o conceito de APROVADA. A seguir foi encerrada a reunião, devendo a Universidade Federal da Paraíba, após o(a) discente cumprir todas as etapas e exigências do PPGS, de acordo com a lei, expedir o respectivo Diploma de MESTRE em SOCIOLOGIA.

(Assinado digitalmente em 29/08/2025 11:14)
MIQUELI MICHETTI
COORDENADOR(A) DE CURSO
Matrícula: 2425306

(Assinado digitalmente em 28/08/2025 18:02)
SIMONE MAGALHÃES BRITO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
Matrícula: 1363922

Processo Associado: 23074.076667/2025-26

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufpb.br/documentos/> informando seu número: 31, ano: 2025, documento(espécie): ATA, data de emissão: 01/08/2025 e o código de verificação: b78aef6413

Documento assinado digitalmente

ANTONIO GIOVANNI BOAES GONCALVES
Data: 29/08/2025 12:19:38-0300
Verifique em <https://validar.itd.gov.br>

Emitido em 29/08/2025

ATA N° 1/2025 - PPGS (11.01.15.73)
(Nº do Documento: 1)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 29/08/2025 12:50)
ELIZABETE ALMEIDA DA COSTA
ASSISTENTE EM ADMINISTRAÇÃO
1886866

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufpb.br/documentos/> informando seu número: 1, ano: 2025, documento (espécie): ATA, data de emissão: 29/08/2025 e o código de verificação: a32af6e875

À humanidade.

Agradecimentos

*Aos meus pais, pelo investimento consciente em minha formação;
À minha esposa, pela parceria, paciência e apoio em cada etapa da jornada;
Aos meus mestres, por serem parte essencial desse percurso.*

“Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia”.

(Guimarães Rosa)

Resumo

FIGUEIREDO, Nestor. *A espiritualidade “não religiosa” como busca de significado e conexão na modernidade tardia: uma análise a partir da teoria da ressonância de Hartmut Rosa*. 2025. 141p. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2025.

Esta dissertação propõe uma crítica à noção de espiritualidade “não religiosa” e investiga seus usos contemporâneos, especialmente no campo da saúde e da formação médica. O trabalho parte do diagnóstico de que tal categoria apresenta fragilidades conceituais e epistemológicas, funcionando muitas vezes como uma metalinguagem religiosa disfarçada, pouco adequada ao tratamento científico e à pluralidade das experiências existenciais contemporâneas. Para isso, a pesquisa mobiliza a teoria da ressonância de Hartmut Rosa como uma alternativa teórica e metodológica, especialmente por meio do conceito de ressonância vertical, capaz de descrever experiências de sentido e conexão sem recorrer ao aparato linguístico das formas religiosas. O percurso analítico divide-se em quatro capítulos: (1) reconstrução crítica das categorias espiritualidade e secularização na tradição sociológica; (2) apresentação e análise da teoria da ressonância como alternativa relacional e crítica; (3) mapeamento empírico da presença da espiritualidade na literatura e nos currículos de disciplinas da medicina; e (4) articulação entre os dados empíricos e o modelo analítico da ressonância, com a sugestão de uma sociologia da religião pós-secular. A hipótese central é que a teoria da ressonância permitiria ampliar a análise sociológica de experiências existenciais — religiosas (espiritualidade/s) ou não —, superando tanto o foco tradicional na crença institucional quanto os limites da espiritualidade como categoria genérica. A dissertação intenciona contribuir para a reflexão crítica na sociologia da religião e para uma abordagem teoricamente mais rigorosa e plural, inclusive na formação médica, diante das demandas simbólicas contemporâneas por sentido e conexão na modernidade tardia.

Palavras-chave: espiritualidade “não religiosa”; sociologia da religião; Hartmut Rosa; secularização; ressonância; medicina.

Abstract

FIGUEIREDO, Nestor. *The “non-religious” spirituality as a search for meaning and connection in late Modernity*: an analysis based on Hartmut Rosa’s theory of resonance. 2025. 141p. Dissertation (Master’s in Sociology). Federal University of Paraíba, João Pessoa, 2025.

This dissertation offers a critique of the notion of “non-religious” spirituality and investigates its contemporary uses, particularly in the field of health and medical education. It departs from the diagnosis that this category presents conceptual and epistemological fragilities, often functioning as a disguised religious metalanguage, ill-suited to scientific treatment and to the plurality of contemporary existential experiences. To this end, the research mobilizes Hartmut Rosa’s theory of resonance as a theoretical and methodological alternative, especially through the concept of vertical resonance, capable of describing experiences of meaning and connection without resorting to the linguistic apparatus of religious forms. The analytical path is divided into four chapters: (1) critical reconstruction of the categories of spirituality and secularization in sociological tradition; (2) presentation and analysis of the theory of resonance as a relational and critical alternative; (3) empirical mapping of the presence of spirituality in academic literature and in medical school curricula; and (4) articulation between empirical data and the analytical model of resonance, suggesting a post-secular sociology of religion. The central hypothesis is that the theory of resonance allows an expanded sociological analysis of existential experiences — whether religious (spirituality/ies) or not — overcoming both the traditional focus on institutional belief and the limits of spirituality as a generic category. This dissertation aims to contribute to critical reflection in the sociology of religion and to a more rigorous and plural theoretical approach — including in medical education — in light of contemporary symbolic demands for meaning and connection in late modernity.

Keywords: “non-religious” spirituality; sociology of religion; Hartmut Rosa; secularization; resonance; medicine.

Resumen

FIGUEIREDO, Nestor. *La espiritualidad “no religiosa” como búsqueda de significado y conexión en la modernidad tardía: un análisis a partir de la teoría de la resonancia de Hartmut Rosa.* 2025. 141p. Disertación (Maestría en Sociología). Universidad Federal de Paraíba, João Pessoa, 2025.

Esta disertación propone una crítica a la noción de espiritualidad “no religiosa” y examina sus usos contemporáneos, especialmente en el campo de la salud y la formación médica. Parte del diagnóstico de que dicha categoría presenta fragilidades conceptuales y epistemológicas, funcionando muchas veces como una metalengua religiosa encubierta, poco adecuada al tratamiento científico y a la pluralidad de las experiencias existenciales contemporáneas. Para ello, la investigación moviliza la teoría de la resonancia de Hartmut Rosa como una alternativa teórica y metodológica, en particular a través del concepto de resonancia vertical, capaz de describir experiencias de sentido y conexión sin recurrir al aparato lingüístico de las formas religiosas. El recorrido analítico se divide en cuatro capítulos: (1) reconstrucción crítica de las categorías de espiritualidad y secularización en la tradición sociológica; (2) presentación y análisis de la teoría de la resonancia como alternativa relacional y crítica; (3) mapeo empírico de la presencia de la espiritualidad en la literatura académica y en los planes de estudio de las facultades de medicina; y (4) articulación entre los datos empíricos y el modelo analítico de la resonancia, con la propuesta de una sociología de la religión pos-secular. La hipótesis central es que la teoría de la resonancia permite ampliar el análisis sociológico de las experiencias existenciales — religiosas (espiritualidad/es) o no —, superando tanto el enfoque tradicional en la creencia institucional como los límites de la espiritualidad como categoría genérica. La disertación pretende contribuir a la reflexión crítica en la sociología de la religión y a un enfoque teórico más riguroso y plural — también en la formación médica — ante las demandas simbólicas contemporáneas de sentido y conexión en la modernidad tardía.

Palabras clave: espiritualidad “no religiosa”; sociología de la religión; Hartmut Rosa; secularización; resonancia; medicina.

Sumário

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1	22
A ideia de uma espiritualidade para além do religioso.....	22
1.1 A sociologia da religião e a secularização como teoria dominante	22
1.2 A espiritualidade no contexto de uma modernidade (des)secularizada	30
1.3 Algumas propostas de espiritualidade “não religiosa”	38
CAPÍTULO 2	46
A teoria da ressonância: do contexto à proposta	46
2.1 Teoria crítica em sentido amplo e aceleração social	46
2.2 A noção de ressonância anterior e paralela a Hartmut Rosa	53
2.3 A teoria da ressonância de Hartmut Rosa.....	58
CAPÍTULO 3	68
A dimensão empírica da espiritualidade “não religiosa”.....	68
3.1 Estudos empíricos internacionais sobre a espiritualidade “não religiosa”	69
3.2 Estudos empíricos brasileiros sobre a espiritualidade “não religiosa”	75
3.3 A espiritualidade nos cursos de Medicina: uma pesquisa amostral.....	83
3.3.1 O contexto da espiritualidade nos cursos de Medicina.....	83
3.3.2 A presença da espiritualidade nos cursos de Medicina	89
CAPÍTULO 4	96
Espiritalidade “não religiosa” a partir da teoria da ressonância de Hartmut Rosa	96
4.1 Religioso e não religioso como possibilidades de ressonância vertical	96
4.2 A sociologia da religião e o contraponto da teoria da ressonância.....	101
4.3 A ideia de uma sociologia da religião pós-secular	106
CONCLUSÃO.....	112
REFERÊNCIAS	116
APÊNDICE 1 – Base de dados de pesquisas realizadas no contexto internacional e brasileiro	131
APÊNDICE 2 – Quadros comparativos das disciplinas de Espiritualidade e Saúde	135
APÊNDICE 3 – A espiritualidade (não religiosa) em revistas qualificadas das áreas de Ciências Sociais e de Ciências da Religião e Teologia	139

INTRODUÇÃO

A presença crescente de discursos e práticas espirituais fora dos marcos religiosos tradicionais tem desafiado as fronteiras analíticas da sociologia da religião. Desde o final do século XX, observa-se um movimento de desinstitucionalização, subjetivação e reconfiguração de experiências espiritualizadas, em alguns casos sugerido por alguns autores como espiritualidade “não religiosa”. Trata-se de um fenômeno social relevante, associado a novos modos de buscar sentido, pertencimento e conexão com o mundo, muitas vezes em oposição ou em distância crítica às religiosidades estabelecidas. No entanto, a própria expressão espiritualidade “não religiosa” demanda problematização, e é sob essa chave crítica que esta dissertação propõe abordá-la. A utilização do termo espiritualidade para nomear experiências não religiosas, nas quais se esperaria uma rejeição da religiosidade institucional ou alternativa ao invés de sua afirmação implícita, embute uma inevitável “poluição simbólica” dessa categoria, comprometendo tanto a clareza analítica quanto a eficácia descritiva do fenômeno, na medida em que essa designação reproduz ambiguidades normativas e epistemológicas: por um lado, tende a diluir ou ocultar o conteúdo histórico-cultural do termo “espiritualidade”, com seus vínculos religiosos indeléveis; por outro, apaga experiências que seriam não religiosas sob um termo carregado de sentidos religiosos. Assim, quando esse discurso busca ampliar a experiência existencial do sujeito no campo da saúde, por meio de uma espécie de “pedagogia da espiritualidade”, ele o faz utilizando uma metalinguagem religiosa que obscurece, mais do que esclarece, a pluralidade das vivências contemporâneas, podendo ainda se configurar uma forma de “criptorreligiosidade” em áreas como medicina, com implicações práticas discutíveis.

É precisamente nesse impasse que a teoria da ressonância desenvolvida por Hartmut Rosa oferece uma alternativa teórica promissora. Em vez de partir de categorias herdadas das tradições religiosas, Rosa propõe compreender certas experiências humanas — de sentido, conexão, afeto e transformação — como formas de ressonância: modos de relação responsiva com o mundo que podem se manifestar tanto em contextos religiosos quanto não religiosos. Em particular, a noção de ressonância vertical permitiria descrever vivências existenciais profundas, inclusive aquelas mobilizadas no cuidado em saúde, sem a necessidade de recorrer a uma terminologia religiosa (espiritualidade), oferecendo, assim, uma categoria mais condizente com o fazer científico e com experiências desinstitucionalizadas. Ao mobilizar essa proposta, esta dissertação busca contribuir para uma crítica das categorias utilizadas na interface

entre espiritualidade (religiosidade), saúde e formação profissional. No entanto, ainda que se proponha aqui como alternativa teórico-metodológica à ideia de espiritualidade “não religiosa”, a teoria da ressonância não é mobilizada como chave normativa ou explicativa totalizante. Ao contrário, a dissertação também considera seus limites conceituais, normativos e políticos, evidenciados por críticas recentes no campo da sociologia contemporânea. Trata-se, portanto, de um uso instrumental e seletivo da proposta de Rosa, especialmente de seu conceito de “ressonância vertical”, que capturaria experiências de sentido e conexão sem recorrer à metalinguagem religiosa. O foco recai sobre sua contribuição metodológica e epistemológica para a sugestão de uma sociologia da religião pós-secular, centrada na qualidade das relações com o mundo, e não na crença ou nas instituições religiosas.

Na área de saúde, o debate sobre espiritualidade tem conquistado espaço crescente em agendas internacionais e nacionais. A Organização Mundial da Saúde (OMS), a Organização das Nações Unidas (ONU) e, mais recentemente, o Conselho Federal de Medicina (CFM), têm sugerido a importância de considerar a espiritualidade no cuidado integral. No Brasil, observa-se uma ampliação progressiva de propostas pedagógicas que integram espiritualidade à formação médica, com o surgimento de disciplinas específicas, publicações científicas e políticas institucionais. No entanto, como demonstram os dados analisados nesta dissertação, essa incorporação tem sido feita de forma pouco sistematizada, frequentemente sem base conceitual clara e sem diálogo com o debate mais avançado realizado na sociologia da religião ou em áreas correlatas como a ciência da religião. Portanto, a dissertação visa substanciar este diagnóstico ao reconstruir criticamente os sentidos históricos e sociológicos atribuídos à espiritualidade, mostrando como essa categoria foi tratada, tensionada e ressignificada ao longo do tempo. A partir dos clássicos da sociologia da religião — como Durkheim, Weber, Simmel — e de autores contemporâneos como Peter Berger, Linda Woodhead e Nancy Ammerman, demonstra-se que esse tipo de espiritualidade, longe de constituir uma essência universal, seria um constructo histórico que ganhou mais centralidade nas últimas décadas, como resposta à crise dos sistemas religiosos instituídos nas sociedades da modernidade tardia.

Ademais, o debate contemporâneo tem considerado essa espiritualidade como linguagem alternativa para expressar dimensões religiosas de sentido, valor e transcendência, especialmente fora das formações religiosas tradicionais. Tal deslocamento não ocorre sem ambivalências: para alguns, a espiritualidade seria uma privatização da fé ou um sintoma do individualismo pós-moderno; para outros, uma abertura a experiências relacionais, éticas e existenciais que escapariam ao controle institucional. A dissertação examina ainda como essa

transformação implica disputas semânticas e epistemológicas, que afetam diretamente os modos de pesquisar, legislar e ensinar sobre o fenômeno. Ao situar essa espiritualidade no interior das transformações culturais e religiosas dessa modernidade, especialmente em relação à tese da secularização, pano de fundo de grande parte desta discussão, em articulação com a teoria da ressonância de Hartmut Rosa, este trabalho procura oferecer uma base conceitual crítica e contextualizada para descrever e analisar os usos do termo que observamos no campo da medicina e sua respectiva formação profissional. Por exemplo, no contexto internacional, pesquisas conduzidas no Reino Unido (Woodhead, 2016) demonstram o crescimento de espiritualidades alternativas centradas no bem-estar, autenticidade e agência individual, frequentemente associadas a mulheres de profissões de cuidado, como saúde e educação. Essas práticas, que incluem *reiki*, cristais, deidades pré-cristãs e rituais domésticos, são orientadas por valores contemporâneos como igualdade de gênero e respeito à diversidade.

Estudos quantitativos mais recentes (Woodhead, 2022) mostram que a identidade “sem religião” se tornou majoritária entre os jovens britânicos, não como rejeição da espiritualidade, mas como crítica à religiosidade institucional. Ainda que cerca de 40% rejeitem a ideia de uma deidade, muitos afirmam crenças difusas em “algo maior”, energia ou força vital — evidenciando formas implícitas de religiosidade. Estudos semelhantes na Austrália e no Canadá, realizados por Anna Halafoff e colaboradores (2020); Anna Halafoff, Andrew Singleton e Ruth Fitzpatrick (2023), identificam a emergência de espiritualidades críticas e híbridas entre jovens “*nones*” (nenhuma religiosidade), que articulam práticas como astrologia, meditação, *tarot* e ativismo ecológico com valores éticos como justiça climática e direitos sexuais. Aqui, a noção de “complexidade espiritual” busca descrever essa pluralidade fluida, relacional e engajada, que desafia os modelos tradicionais de secularização. Na América Latina, dados do Pew Research Center (2014) e do Latinobarômetro (2017) apontam uma queda do pertencimento religioso formal e o crescimento do grupo “sem religião”, acompanhado de práticas espirituais difusas, sincréticas e desinstitucionalizadas. Esses fenômenos evidenciam uma busca de sentido e conexão que transcendem os marcos confessionais e demandam abordagens analíticas mais adequadas à diversidade contemporânea, evidenciando a dificuldade de modelos binários clássicos entre religiosidade e secularismo. Nesse sentido, o cenário de transformação deste fenômeno tem sido acompanhado por uma crítica metodológica crescente às ferramentas utilizadas para medir religiosidade, espiritualidade e não-religião.

Lois Lee (2012; 2014), por exemplo, problematiza o uso de categorias genéricas como “sem religião” ou “nenhuma religião” em surveys e censos, que tendem a mascarar a

diversidade interna do campo não religioso. Identidades como ateus, agnósticos, espiritualistas independentes, humanistas seculares ou praticantes de terapias alternativas são frequentemente agrupadas sob rótulos homogêneos, dificultando a compreensão da complexidade do fenômeno. Estudos de Woodhead (2022) e Andrés (2025) reforçam essa crítica ao mostrar que muitos *nones* mantêm crenças em algo maior ou envolvimento com práticas espirituais, embora distantes das instituições religiosas. Para Lee, é fundamental distinguir entre não-religião, um campo ativo e plural de identidades, e secularismo, entendido como arranjo político-institucional. Essa distinção conceitual seria decisiva para discutir formas contemporâneas de espiritualidades alternativas, sentido e conexão como experiências válidas, sem subsumi-las ao paradigma religioso. Diante dessas limitações, diversos pesquisadores têm proposto revisões metodológicas nos instrumentos de pesquisa, sugerindo a inclusão de categorias mais específicas, reconhecimento de espiritualidades híbridas e incorporação de visões não ocidentais. Os estudos de Halafoff, por exemplo, indicam a importância de incluir espiritualidades indígenas, cosmologias locais e fenômenos digitais como a “*conspiritualidade*”. Essas propostas convergem para a necessidade de renovar os referenciais analíticos da sociologia da religião, a fim de captar as múltiplas formas de busca de sentido e conexão que se manifestam hoje fora dos marcos religiosos clássicos — ou mesmo contra eles.

No contexto brasileiro, a partir de dois levantamentos inéditos sobre a inserção do tema espiritualidade (não religiosa) em revistas qualificadas nas áreas de ciências sociais, ciência da religião e teologia, foi possível constituir um cenário que dialoga, considerando suas particularidades, com os estudos internacionais de caráter empírico sobre o fenômeno. A partir desse mapeamento editorial, a presente pesquisa analisou um conjunto de estudos empíricos sobre espiritualidade no Brasil que abordam sujeitos identificados como “sem religião” ou como praticantes de formas de espiritualidade autônomas, personalizadas ou desinstitucionalizadas. Dessa forma, a multiplicidade de expressões de busca de sentido e conexão, muitas vezes invisibilizadas pelas categorias censitárias ou pelos marcos religiosos institucionais, vem sendo igualmente tematizada por pesquisadores atentos às dinâmicas simbólicas contemporâneas. No entanto, há uma assimetria nessa realidade: nas ciências sociais, observou-se uma baixa incidência da espiritualidade como objeto explícito de investigação, enquanto nas revistas das áreas de ciência da religião e teologia, identificou-se uma presença expressiva do tema, especialmente em dossiês temáticos. Ainda que nem todos assumam a noção de espiritualidade “não religiosa” como categoria analítica, muitos artigos exploram práticas espirituais que desafiam a rigidez classificatória das religiosidades

convencionais. Portanto, esses estudos, ainda que dispersos, indicam a emergência de práticas e discursos espirituais que escapam aos marcos confessionais tradicionais, articulando-se com temas como bem-estar, saúde emocional, ecologia e estilos de vida urbanos. Em diversas dessas pesquisas qualitativas a espiritualidade resultante desse levantamento aparece tanto como linguagem de sentido ou recurso existencial religioso em contextos marcados por sofrimento e instabilidade, como busca de autenticidade e conexão.

Além disso, pesquisas recentes que discutem especificamente a inserção da espiritualidade na área médica (Rossato *et al.*, 2023; Silva *et al.*, 2024; Silva *et al.*, 2021; Sousa; Aguiar, 2021; Santos; Santos; Falcão, 2024; Egg-Serra; Holanda, 2023) sugerem que, embora estudantes e profissionais da saúde reconheçam a importância da espiritualidade para o cuidado clínico, sua presença nos currículos médicos permaneceria restrita, muitas vezes limitada a iniciativas optativas ou projetos marginais. Contudo, mais do que ausência de conteúdo, esse suposto “silêncio” poderia refletir uma resistência epistemológica legítima: o receio de incorporar no núcleo duro da formação médica uma categoria ambígua, religiosamente carregada e ainda pouco delimitada conceitualmente. Ao tratar a espiritualidade como um dado positivo e universal, parte dessa literatura ignora suas tensões constitutivas — entre religiosidade e secularidade, entre dogma e subjetividade — propondo uma inclusão acrítica, descolada das transformações contemporâneas da religiosidade e da pluralidade em relação à busca de sentido e conexão. Assim, apesar desse crescimento do interesse institucional, a análise de alguns componentes curriculares, considerando uma pequena amostra de cursos universitários brasileiros, em geral, sugere que a espiritualidade, nesse contexto, tende a ser tratada de modo genérico e funcional, quase sempre associada ao bem-estar, à humanização e à adesão terapêutica, aparecendo frequentemente como sinônimo de religiosidade, sem distinções conceituais claras ou menções às formas desinstitucionalizadas, híbridas ou subjetivas de espiritualidade que têm se tornado mais comuns na contemporaneidade.

Com isso, a formação médica corre o risco de consolidar uma abordagem normatizada e pouco crítica da espiritualidade, sustentada por pressupostos religiosos ou biomédicos. Tal abordagem, ao ser incorporada de modo fragmentado e sem respaldo conceitual robusto, tende a se afastar das discussões contemporâneas sobre espiritualidade como fenômeno plural, relacional e culturalmente situado. Além disso, a análise dos projetos pedagógicos de cursos de Medicina também demonstra uma tendência a instrumentalizar a espiritualidade, vista como recurso terapêutico, humanização do cuidado. Essa abordagem, no entanto, raramente problematiza suas implicações epistemológicas. Ainda que o debate acadêmico sobre os “sem

religião” e sobre espiritualidades alternativas venha se desenvolvendo no Brasil, especialmente nas ciências sociais da religião, esse avanço raramente se reflete nas propostas curriculares da área médica. As disciplinas específicas sobre espiritualidade e saúde — majoritariamente optativas e introdutórias — ignoram, por um lado, contextos socioculturais mais amplos e, por outro, operam com noções de espiritualidade fundidas à religiosidade tradicional, prevalecendo em geral uma espiritualidade funcionalizada, enquanto se negligenciam outras experiências existenciais e busca de sentido e conexão não religiosa. Portanto, ao não dialogarem com os principais marcos teóricos presentes nos debates contemporâneos mais amplos, essas disciplinas perdem densidade teórica e complexidade formativa, dificultando que os futuros profissionais de saúde desenvolvam uma abordagem qualificada para formas não convencionais de busca de sentido e conexão. Não se trata apenas de uma lacuna curricular, mas uma forma restrita de enquadramento desse fenômeno, orientada por paradigmas biomédicos e religiosos tradicionais, que desconsideram a diversidade de experiências presentes nas sociedades contemporâneas.

Esse hiato não se limita aos conteúdos e metodologias: ele se expressa de maneira contundente na composição bibliográfica das disciplinas, que embora demonstre alguma diversidade, ainda carece de representatividade epistemológica. Predominam autores biomédicos, religiosos confessionais e espiritualistas ocidentais, com pouca presença de perspectivas críticas ou não teísticas. Mesmo quando há inclusão de autores da filosofia, psicologia ou práticas integrativas, observa-se uma baixa incidência de referências fundamentais ao debate contemporâneo sobre este fenômeno como Berger, Ammerman, Woodhead, Heelas, Toniol, Giumbelli, Guerriero, Ritz, Senra, ou Hartmut Rosa. Além disso, são raras as obras que abordam criticamente a categoria “espiritualidade” como construção histórica, cultural e política, ou que tematizem sua relação com processos de secularização, individualização ou bricolagem simbólica. A escassez de autores afro-brasileiros, indígenas ou vinculados a epistemologias do Sul também limita a capacidade dos cursos de refletir sobre as formas plurais de espiritualidade presentes na sociedade brasileira. Em vez de fomentar um campo dialógico e crítico, as bibliografias tendem a reforçar um modelo de espiritualidade como “dado positivo” e universal, desvinculado de disputas de sentido, linguagem e poder. Assim, esse interesse institucional pela espiritualidade na formação médica, no conjunto das bibliografias adotadas, reforça um desalinhamento significativo com os debates mais atualizados das ciências sociais da religião. Ao definir os marcos do que pode ou não ser reconhecido como espiritualidade legítima, esses repertórios de leitura estariam contribuindo

para consolidar uma visão restrita do fenômeno, obscurecendo a riqueza e a complexidade das experiências pela busca de sentido e conexão vividas na contemporaneidade.

Tais limites não têm passado despercebidos na literatura crítica mais atenta à inserção da espiritualidade no ambiente médico. Essa incorporação tem sido acompanhada de tensões e reparos contundentes. Por exemplo, a noção de uma espiritualidade “não religiosa” vem sendo fortemente debatida por autores de diferentes campos, que alertam para os riscos epistemológicos e ético-políticos dessa expressão. O teólogo Guy Jobin (2017), por exemplo, de uma perspectiva êmica, argumenta que a abertura da biomedicina à espiritualidade transformaria profundamente o conceito, eticizando-o e esvaziando sua matriz religiosa original. Richard Sloan (2006) denuncia como antiética a instrumentalização da religiosidade como ferramenta terapêutica, especialmente em pesquisas frágeis metodologicamente. Winnifred Sullivan (2014) aponta para a naturalização da espiritualidade como um fenômeno universal, o que, segundo ela, promoveria uma redefinição dissimulada da religiosidade com o apoio do Estado. John Paley (2015) acrescenta que o termo “espiritual” é utilizado de forma arbitrária para nomear angústias emocionais e dilemas existenciais, exatamente por causa de sua associação histórica com o cristianismo. Já Peter van der Veer (2013) e autores brasileiros como Giumbelli e Toniol (2020) chamam a atenção para o caráter a-histórico e despolitizado da categoria, que muitas vezes ignora relações de poder e heranças culturais. Essas críticas demonstram que a adoção da espiritualidade sob a rubrica do “não religioso” não apenas mascara possíveis reafirmações religiosas em contextos seculares, mas pode ainda configurar uma espécie de serviço médico alternativo simbólica e ideologicamente carregado (Figueiredo, 2020).

O problema, portanto, não é apenas uma suposta escassez temática da espiritualidade nos currículos de Medicina, como defendem alguns autores nessa área, mas sim a forma como essa presença vem ocorrendo: marcada por abordagens confessionais, justificativas clínicas genéricas e ausência de crítica epistemológica. Essa desconexão se torna ainda mais problemática diante da riqueza e complexidade do debate atual sobre a reconfiguração do religioso no século XXI. Enquanto a literatura especializada discute com sofisticação os limites da noção de espiritualidade, a emergência de religiosidades implícitas e a ambivalência da secularização, a área de saúde tende a adotar um vocabulário simplificado e impreciso, muitas vezes guiado mais por interesses religiosos implícitos do que por análise crítica. Essa dissertação busca, assim, confrontar dois universos em descompasso: de um lado, o acúmulo teórico e empírico da sociologia da religião sobre experiências de sentido e conexão religiosos

(espiritualidade) ou não; de outro, a prática formativa na área médica, que pouco ou nada incorpora tais contribuições. A hipótese central é que o conceito de ressonância, em especial sua dimensão vertical, poderia funcionar como um operador teórico alternativo à expressão espiritualidade “não religiosa” no campo científico, permitindo qualificar experiências existenciais sem subsumi-las a uma categoria religiosamente comprometida. Ou seja: do ponto de vista metodológico, permitiria descrever relações de sentido e conexão ao mesmo tempo em que evitaria as ambiguidades da expressão espiritualidade “não religiosa”, sendo particularmente útil em contextos científicos/institucionais, como na saúde, em que categorias mais adequadas são preferíveis.

Do ponto de vista epistemológico, propiciaria um deslocamento de foco na sociologia da religião, isto é, da crença e da pertença institucional para a qualidade das relações entre sujeitos e mundo, rompendo com a tradição teológico-centrada da disciplina e abrindo espaço para uma leitura relacional e crítica da experiência existencial humana. Essa hipótese se adensa quando voltamos à própria teoria de Hartmut Rosa, que formula a ressonância como resposta à aceleração social e à alienação característica da modernidade tardia, operando como forma de relação significativa com o mundo e consigo mesmo. Ao contrário da alienação (entendida como indiferença, mutismo ou ruptura no vínculo com o mundo), a ressonância descreve experiências marcadas por reciprocidade afetiva, transformação e responsividade. Essa dinâmica pode se manifestar tanto em contextos religiosos quanto fora dessa órbita, e é precisamente aí que reside sua contribuição analítica. Ainda que se possa identificar algumas afinidades entre a ressonância e certas práticas contemporâneas de espiritualidade, supostamente não religiosas, com ambas voltadas à busca por autenticidade, sentido e conexão, a ressonância se distinguiria por não depender de uma metalinguagem religiosa. Por isso, ela poderia permitir uma abordagem ética, relacional e não êmica das experiências de sentido e conexão com o mundo. No entanto, tal análise exige que se problematize o próprio conceito de espiritualidade, sobretudo quando mobilizado em contextos não religiosos, e que se discuta a viabilidade de seu uso desvinculado de uma matriz religiosa. Isso implica, por conseguinte, uma avaliação crítica das categorias “sem religião” e espiritualidade “não religiosa”, e de sua consistência epistemológica nos debates contemporâneos.

Ademais, essa hipótese teórica adquire maior nitidez quando confrontada à realidade empírica apresentada nesta dissertação, especialmente na área médica. Nesse sentido, a dissertação se organiza em quatro capítulos. O primeiro discute os deslocamentos teóricos nas noções de religião, espiritualidade e secularização, com foco nas contribuições da sociologia da

religião para a compreensão do religioso na modernidade. O segundo apresenta a teoria da ressonância de Hartmut Rosa, com ênfase na dimensão vertical da experiência e suas implicações para o estudo da espiritualidade contemporânea. O terceiro capítulo analisa empiricamente a presença da espiritualidade num contexto internacional e brasileiro, especialmente na formação médica, a partir de dados coletados em disciplinas de algumas universidades. Por fim, o quarto capítulo articula os dados históricos e empíricos à teoria da ressonância, propondo uma crítica à abordagem da espiritualidade no ensino médico, mas sobretudo na sociologia da religião, sugerindo a ressonância vertical como uma categoria alternativa mais adequada. Essa rearticulação teórica e empírica permite situar a presente pesquisa em um campo emergente e em disputa: o das experiências existenciais que transbordam as fronteiras tradicionais da religiosidade (institucionalizada ou não), mas que continuam a mobilizar discursos, afetos e formas de busca por sentido e conexão. Para além de apenas criticar o uso da expressão espiritualidade “não religiosa”, esta dissertação propõe problematizá-la como um sintoma de um deslocamento muito mais semântico e institucional do que propriamente substantivo, ainda mal compreendido, além de contribuir para a construção de uma metalinguagem científica mais consistente, sem ambiguidades, capaz de descrever e analisar com rigor o que está em jogo na reinvenção contemporânea do sentido e da conexão no mundo em que vivemos.

Portanto, é na parte final da dissertação que a teoria da ressonância de Hartmut Rosa será mobilizada como ferramenta conceitual para pensar uma sociologia da religião pós-secular, voltada não apenas à crença, mas à qualidade das relações entre sujeitos e mundo. Contudo, não se trata de “reencantar” essa sociologia com mais religiosidade, mas de criticá-la a partir de suas exclusões e limites. A ideia de uma sociologia da religião pós-secular aqui sugerida não busca legitimar novas formas de religiosidade, tampouco endossar uma suposta espiritualidade não religiosa como categoria analítica estável, mas viabilizar a possibilidade de análise crítica das experiências de sentido e conexão, sejam religiosas ou não, que resistem à lógica funcionalista da modernidade. Nesse sentido, alguns autores serão mobilizados para repensar o lugar do simbólico, do sofrimento e da responsividade na análise sociológica, embora não como retorno ao religioso, mas como crítica à razão da sociologia da religião tradicional. Além disso, a espiritualidade, tal como vem aparecendo em políticas públicas e na formação médica, tem sido frequentemente concebida de modo difuso e positivo, mascarando sua função como linguagem substituta para formas confessionais ou para um *ethos* terapêutico compatível com a medicalização da vida. Assim, o termo pós-secular, tal como será utilizado nesta dissertação,

não designa um retorno da religiosidade ou um reencantamento do mundo, mas um deslocamento epistemológico que busca melhores condições analíticas para a sociologia da religião, sobretudo considerando seu enraizamento teológico e funcionalista.

Por fim, cabe uma breve contextualização quanto à gênese intelectual desta dissertação. O problema abordado e as questões metateóricas decorrentes começaram a se delinear nas aulas de Teoria Sociológica I, II e Teoria Social, ministradas no PPGS/UFPB entre 2023 e 2024. Durante o processo seletivo, o aspecto teórico predominante determinou a decisão de ingressar no Programa, especialmente pelas indicações bibliográficas com autores de nosso interesse. A formação metateórica adquirida em outros programas de pós-graduação, como Letras (teoria literária) e Ciência da Religião (teoria da religião), também foi crucial, assim como os *insights* da teoria do conhecimento, lógica, filosofia da linguagem e filosofia da religião, adquiridos em disciplinas isoladas como ouvinte e aluno especial, também cursadas na UFPB. Outro fator importante foi a experiência com as Profas. Dras. Simone Brito Magalhães e Miqueli Michetti, integrantes da linha de pesquisa Teoria Social (atualmente “Poder, Cultura e Crítica”). No segundo período deste curso, conhecemos Hartmut Rosa e sua teoria da ressonância, que nos levou a considerar sua utilização para problematizar a explicação e compreensão daquilo que se convencionou chamar de espiritualidade “não religiosa”. A partir daí, iniciou-se a construção do objeto de estudo e o surgimento de um problema de pesquisa desafiador que, a despeito das limitações do fazer científico, objetivamos enfrentá-lo com este primeiro passo.

CAPÍTULO 1

A ideia de uma espiritualidade para além do religioso

1.1 A sociologia da religião e a secularização como teoria dominante

Na sociologia, são especialmente os sociólogos da religião que têm demonstrado interesse em pesquisar espiritualidade, com muitos estudiosos relevantes e influentes na área realizando estudos sobre o tema. Como observou a socióloga Nancy Ammerman, “a espiritualidade... é cada vez mais importante para qualquer sociologia da religião contemporânea” (Ammerman, 2013, p. 260).¹ No entanto, foi apenas algumas décadas atrás que essa sociologia enquanto disciplina passou a considerar a espiritualidade mais do que uma simples dimensão religiosa (Wuthnow, 1998; Ammerman, 2013; Heelas; Woodhead, 2005). Tratadas sobretudo como dimensão implícita da religião, as experiências espirituais (conversão ou o sentimento de admiração e reverência, p. ex.) foram geralmente entendidas na literatura clássica como sendo principalmente religiosas em caráter, ou interpretadas por meio da linguagem religiosa. Autores como Durkheim e Weber escreveram extensivamente sobre religião, ampliando o estudo sociológico da religiosidade. No entanto, espiritual não era um adjetivo ou substantivo preferido, nem se discutia espiritualidades fora dos limites da vida religiosa (Singleton, 2016). Nesse sentido, é preciso compreender o contexto de onde o estudo sociológico contemporâneo da espiritualidade agora procura se desprender dessa noção inicial associada às formas religiosas, sobretudo as organizadas. A sociologia da religião, portanto, é o nosso ponto de partida para situar o objeto de análise desta pesquisa.

Em seu *Manual de Sociologia*, Roberto Cipriani lembra que “o nascimento de uma disciplina científica como a sociologia da religião não é um acontecimento repentino” (2007, p. 25). Este autor aponta como um importante precedente o desenvolvimento relativo a uma filosofia da religião, elencando considerações feitas por autores como Hume, Feuerbach,

¹ A partir deste ponto, quando não explicitamente informado, todas as traduções são de nossa autoria.

Tocqueville, Marx, Bérgson, embora situando a corrente filosófica positivista encabeçada por Comte como principal contributo para o surgimento da sociologia. Nesse sentido, a “sensibilidade de Hume em relação à moral parece muito mais antecipar alguma preocupação semelhante que podemos encontrar também em Durkheim, mais de um século depois” (p. 30). Destaca-se também Feuerbach pela sua antropomorfização da essência religiosa, ou como afirma, “o projecionismo religioso e humanocêntrico” (p. 33), que contribuiria para a demitização do fenômeno religioso, base fundamental para a posterior análise propriamente sociológica desse fenômeno. No entanto, é sem dúvida a figura de Marx, segundo Cipriani, que consolida essa perspectiva, com algumas reflexões tendo valência sociológica, especialmente a tese do caráter ideológico das formas religiosas, notadamente ao favorecer a manutenção da sociedade capitalista, atendendo a interesses de classes específicas (as dominantes) (p. 38). Se para Feuerbach é o homem que cria os deuses por meio de projeção alienando-se de si mesmo, para Marx é a sociedade que produz o fenômeno religioso. Trata-se de uma construção social dessa realidade, sendo, portanto, empiricamente verificável.

Mas é sobretudo por meio de Durkheim que chegamos ao amadurecimento de “todo um filão de estudos sociorreligiosos que há tempo estava colocando as bases para a afirmação decisiva de uma sociologia da religião como disciplina autônoma”, com um desenvolvimento favorecido por contribuições de estudiosos de diversas áreas e múltiplos interesses (Cipriani, 2007, p. 91), que poderíamos afirmar hoje em chave interdisciplinar, bastando observar as intersecções com a psicologia, filosofia, antropologia e ciência da religião já naquela época. Além disso, devemos enfatizar a estreita ligação entre sociologia e sociologia da religião. Não é coincidência ser os maiores expoentes da sociologia também os mesmos autores clássicos da sociologia da religião, a exemplo de Comte, Durkheim, Weber e Simmel. Dessa forma, foi também com Weber que teve início o desenvolvimento da principal teoria orientadora dessa disciplina em particular: a secularização. Enquanto processo social de longo período e próprio da modernidade, a teoria previa uma redução do poder das formas religiosas, as quais dariam lugar a um protagonismo do estado laico, diminuindo a dimensão do sobre-humano e, em última análise, com a própria religiosidade perdendo importância, sobrevivendo, talvez de forma residual, em sociedades altamente modernizadas. No entanto, a realidade empírica se impôs não como o esperado. E mesmo não perdendo o status de principal linha teórica a partir de vários questionamentos e explicações concorrentes (escolha racional, p. ex.), a teoria da secularização ainda desempenha um importante papel na sociologia da religião (Woodhead, 2016).

Peter Berger, eminent sociólogo da religião, em seu conhecido texto “A dessecularização do mundo”, em termos bem objetivos resume o que seria essa teoria: “a modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas”. No entanto, argumenta, foi justamente essa ideia central que se mostrou equivocada, embora reconhecendo que a modernização tenha seus efeitos secularizantes em alguns lugares mais do que em outros, ao mesmo tempo em que provocou o surgimento de poderosos movimentos de contra-secularização (Berger, 2000, p. 10). Assim, vários desenvolvimentos religiosos ao longo do século XX desafiam e demonstraram a “falsidade da ideia de que modernização e secularização são fenômenos aparentados”. Para Berger, a contra-secularização é tão importante no mundo contemporâneo quanto a secularização, e que a interação entre ambas seria um dos temas mais importantes para a sociologia da religião contemporânea (Berger, 2000, p. 13-14). E embora o mundo não seja hoje algo absolutamente secularizado como se previa, haveria duas exceções que dariam razão à teoria da secularização: uma de certa forma ambígua e outra bastante clara. A primeira delas está exemplificada na Europa Ocidental, onde haveria uma “euro-cultura massivamente secular”. A outra exceção está relacionada ao que o autor denomina de “subcultura internacional composta por pessoas de educação superior no modelo ocidental, em particular no campo das humanidades e das ciências sociais”, ou como ele resume: “uma cultura de *elite* globalizada” (Berger, 2000, p. 16-17).

Escrevendo no final do século XX, Berger sugeriu origens e perspectivas para esse fenômeno da contra-secularização chamado de “religião ressurgente”, ou de outra forma, novos movimentos religiosos ou religiosidades alternativas enquanto espiritualidade contemporânea, supostamente mais adaptada aos desafios da modernidade. Para este autor, a modernidade tenderia a solapar as certezas com as quais as pessoas conviveram ao longo da história. Por ser uma situação desconfortável, intolerável para muitos, os movimentos religiosos que prometessesem certezas seriam atraentes. Assim, “movimentos religiosos com uma tendência fortemente anti-secular” poderiam então atrair pessoas com ressentimentos originados às vezes em motivações claramente não-religiosas”, e a rota futura desses movimentos seria pelo menos em parte determinada por uma rota não religiosa. A partir disso, não haveria “razão para pensar que o mundo do século XXI” seria menos religioso do que o mundo atual (Berger, 2000, p. 17-18). Por fim, embora muitos desses movimentos diferissem em sua crítica da ordem secular, certamente concordariam sobre “a superficialidade de uma cultura que tenta prescindir de qualquer ponto de referência transcendente”. Afinal, para o autor, o impulso religioso, a busca

de um sentido que transcenda o espaço limitado da existência empírica neste mundo, “tem sido uma característica perene da humanidade”, sendo esta uma afirmação antropológica e não teológica. Portanto, a crítica ao secularismo comum a todos os movimentos “ressurgentes” seria que “a existência humana despojada da transcendência é uma condição empobrecida e afinal insustentável” (Berger, 2000, p. 19).

A teoria da secularização, as práticas religiosas decorrentes desses desdobramentos anti-secularizantes, sobretudo em contextos laicos, e a busca de sentido e conexão em um mundo diferenciado pela modernidade e cada vez mais acelerado é central para nossa discussão, notadamente este último aspecto. No entanto, essa busca de sentido não é algo novo e vem sendo debatida desde a origem da sociologia, especialmente no campo da sociologia da religião. Entre os clássicos da disciplina, por exemplo, Max Weber oferece uma análise influente sobre a luta humana por significado em um mundo cada vez mais racionalizado. Segundo este autor, a modernidade, com sua ciência e rationalidade instrumental, corroeria as bases religiosas, resultando no “desencantamento do mundo”. Apesar disso, ele acreditava que o impulso humano em busca de significado transcendente persistia, ainda que fosse dificultado pela crescente racionalização, caracterizando a modernidade como uma época trágica (Weber, 1993; 2000). Complementarmente, Emile Durkheim apresenta uma perspectiva que enfatiza a função social da religiosidade, descrevendo-a como uma coisa eminentemente social — um sistema de crenças e práticas relativas ao sagrado que une uma comunidade moral (Durkheim, 1996 [1912]). Para ele, a modernidade não implica uma ruptura completa com a religiosidade, mas uma transformação de suas expressões. Todas as sociedades, inclusive as seculares, possuem representações coletivas e sistemas simbólicos que promovem a coesão social. O sagrado, central para essa coesão, manifesta-se em símbolos que a comunidade trata como especiais e autoritativos, sustentando as estruturas sociais (Watts, 2020).

Como pano de fundo, tais debates teóricos demonstram como a busca por significado passa a transcender as instituições religiosas tradicionais, ao mesmo tempo em que interage com dinâmicas contemporâneas como a secularização e a aceleração social, características marcantes da modernidade tardia. Considerando essa perspectiva, pode-se dizer que Weber focaria na busca individual por sentido em um mundo desencantado, enquanto Durkheim enfatizaria a importância do sagrado e dos símbolos para a coesão social. Nesse caso, a religiosidade surge como um fenômeno subjacente tanto à busca de sentido quanto à coesão social. Sob essa ótica, falar em busca de sentido e de coesão social pode, implicitamente, significar falar de religiosidade(s). Mas embora o paradigma da secularização, que associa

modernização ao declínio da religiosidade, tenha prevalecido desde a origem da sociologia da religião, estruturada em torno desses grandes pensadores, esse modelo começou a perder força no final do século XX, com a ruptura do consenso em torno da ideia de que a modernização levaria inevitavelmente a uma sociedade menos religiosa. Esse movimento abriu caminho para novas interpretações sobre como a religiosidade e a busca por significado persiste e se transforma na modernidade tardia, desafiando as noções clássicas de secularização.

No contexto brasileiro, autores como Antônio Flávio Pierucci (2004; 2008), Emerson Giumbelli (2012; 2013) e Paula Montero (2006; 2009) questionam a aplicação direta da teoria clássica da secularização às sociedades latino-americanas. Pierucci argumenta que o Brasil não viveu um processo claro de secularização no sentido weberiano de desencantamento ou desaparecimento da religiosidade, mas sim de pluralização religiosa e de erosão da hegemonia católica. O declínio da Igreja Católica, visível nos dados censitários, deve ser lido como parte de um processo de reconfiguração do campo religioso, em que múltiplas formas de religiosidade coexistem e disputam legitimidade, inclusive na esfera pública.² Da mesma forma, Giumbelli observa que a ideia de secularização como recuo da religião não se ajusta bem ao caso brasileiro, onde o campo religioso se pluraliza e se reinventa desde meados do século XX. Para ele, é necessário compreender esse processo à luz das noções de “modernidades múltiplas” (Eisenstadt, 2000) e “modernidades alternativas” (Velho, 1998), que revelam formas distintas de articulação entre religião, modernidade e esfera pública. Em consonância com essa crítica, Montero destaca que o paradigma da secularização — especialmente em sua versão weberiana — carrega implicações normativas e éticas que obscurecem a análise empírica da presença pública da religião no Brasil. Ela mostra que o pluralismo religioso brasileiro não resulta de um processo interno de diferenciação confessional como na Europa, mas da disputa jurídica e simbólica sobre o que pode ou não ser reconhecido como religião. Assim, a secularização no Brasil não corresponde a um recuo da religião da esfera pública, mas à sua contínua reconfiguração normativa e simbólica, frequentemente ancorada em valores oriundos do catolicismo. Esses autores, ao historicizarem os processos locais de transformação do religioso, rompem com a narrativa universalizante da secularização.

² No entanto, para Pierucci (1997), o crescimento de novos movimentos religiosos e a visibilidade pública da fé não contradiz a tese da secularização — ao contrário, pode ser seu produto, uma vez que a teoria da secularização em Weber não é um prognóstico do fim da religiosidade, mas um diagnóstico da transformação estrutural da sua função social (Pierucci, 1998). Além disso, a pluralização religiosa, nesse sentido, não nega a secularização, mas a confirma. Longe de ter sido revertida, ela se consolidaria estruturalmente no Brasil por meio da laicização do Estado. Portanto, essa “secularização jurídica” seria a verdadeira pedra angular da modernidade religiosa, condição para o pluralismo e a liberdade de crença (Pierucci, 2008).

Apesar disso, uma ponte entre os clássicos e os fenômenos contemporâneos de religiosidade subjetiva pode ser feita em Georg Simmel. Em sua obra *Religião: ensaios* (2009 [*Die religion*, 1906]), ele propõe que o religioso pode ser compreendido como uma forma de relação com o mundo, caracterizada por uma disposição interior voltada à totalidade e ao sentido da existência, permitindo assim considerar manifestações religiosas (ou espirituais) mesmo fora das instituições tradicionais ou da adesão dogmática, sendo aplicadas em diferentes esferas da vida. Embora Simmel não tenha tematizado diretamente a espiritualidade “não religiosa”, essa abordagem abre margem para refletir sobre práticas de busca de sentido subjetivo e existencial que se distanciam das formas religiosas organizadas, antecipando em certa medida fenômenos que ganham visibilidade na modernidade tardia. Nesse ponto, Peter Berger emerge como um autor central. Mesmo defendendo inicialmente a tese de que a modernidade promoveria o declínio religioso, em sintonia com as principais correntes dessa teoria desde os clássicos, como observado, ele revisou posteriormente essa posição, argumentando que a modernidade, em vez de eliminar a religiosidade, promoveria sua pluralização, transformando o campo religioso em um “mercado” de significados e transcendências (Berger, 1999). A pluralização seria acompanhada de uma crescente individualização das crenças, refletindo a fragmentação das tradições religiosas e a construção de sistemas de significado mais personalizados, nos quais os indivíduos reinterpretam ou combinam elementos religiosos e seculares para atender às próprias necessidades existenciais (Berger, 2017a).

Para Berger, os diferentes “altares” ou esferas de sentido coexistiriam na modernidade, representando não apenas religiões tradicionais, mas também sistemas seculares que oferecem respostas às questões existenciais (Berger, 2017b). No entanto, embora enriquecedor, esse pluralismo poderia desencadear crises de sentido ao desafiar a coesão e a certeza ontológica anteriormente proporcionadas por narrativas religiosas unificadoras (Berger; Luckmann, 2012). Assim, a modernidade tardia seria marcada não pela ausência de religiosidade, mas por sua transformação em novas formas de busca de sentido. Esse processo de fragmentação teórica na sociologia da religião, que emerge no contexto das mudanças sugeridas por Berger sobre a pluralização e individualização das crenças, gerou uma diversidade de perspectivas e reduziu o consenso sobre o tema, resultando em discordâncias e debates variados entre os estudiosos da área. Paralelamente, a dinâmica acadêmica migrou de uma produção centrada em “grandes obras” para um modelo baseado na produção massiva de artigos e publicações especializadas (p. ex., Woodhead *et al.*, 2002; Beckford, 2003; Turner, 2010; Davie, 2011; Clarke, 2011;

Cipriani, 2007, entre outros). Esse fenômeno favoreceu o aprofundamento de questões específicas, mas também dificultou a construção de um entendimento comum, intensificando a dispersão teórica e tornando mais desafiadora a formulação de bases analíticas compartilhadas. Como resposta, Rafael Ruiz Andrés, de quem tiramos essas observações, aponta que tais manuais acadêmicos recentes têm buscado oferecer uma base comum para mitigar essa dispersão e recuperar paradigmas compartilhados no campo.

Andrés identifica pelo menos três eixos principais nesses esforços: secularização; a questão definicional do termo religião; e novas perspectivas sobre o fenômeno religioso. No entanto, o debate em torno da secularização permaneceria como o eixo central da discussão (Andrés, 2023). Além disso, a complexidade e fragmentação teórica resultantes da pluralização das crenças e da secularização se refletem no debate contemporâneo sobre a religiosidade nas sociedades modernas, tema amplamente discutido nas ciências sociais. Nesse cenário, ao considerar a teoria da secularização, é possível observar o papel da religiosidade em suas diferentes manifestações — seja em seu declínio, transformação, resiliência ou ressurgimento. O problema aqui é que no caso da espiritualidade, a sociologia da religião parece menos diretamente engajada nessa discussão, como sugere Linda Woodhead em “The gods of modern spirituality”. Para essa socióloga, as *dimensões sociais* da espiritualidade frequentemente ocupam tanto a atenção dos estudiosos que “corremos o risco de nos tornarmos a caricatura de um cientista social que analisa o esporte em termos de raça, classe, gênero e política”, negligenciando o próprio jogo, ou seja, o *sine qua non* do problema. Assim, “acabamos estudando a espiritualidade sem considerar o Espírito e os espíritos, Deus ou deuses” (Woodhead, 2022, p. 49). O foco da sociologia da religião na secularização tem sido tal que poderíamos chamar de “sociologia da secularização” (Woodhead, 2014). Essa crítica a um possível tangenciamento analítico em relação ao objeto religião pode ser também observada em sociólogos importantes como Christian Smith (2017) e Martin Riesebrodt (2010).

Essa visão pode ser corroborada pelo texto de Galen Watts, “The religion of the heart: ‘spirituality’ in late modernity”, no qual o autor revisa diversas literaturas acadêmicas sobre a transição de “religião” para “espiritualidade”. Watts destaca o caráter marginal e profundamente fragmentado do estudo da espiritualidade dentro da sociologia da religião. Para ele, no entanto, a religiosidade seria uma estrutura cultural subjacente ao conceito de “espiritualidade”, predominante nas democracias liberais do século XXI, que ele denomina “religião do coração”. Nesse contexto, o autor salienta o crescimento de indivíduos que se identificam como “espiritual, mas não religioso” em países como Reino Unido, Estados Unidos

e Canadá, conforme observa Bibby (2019). Por outro lado, a falta de consenso sobre o conceito de espiritualidade reflete um campo fragmentado por múltiplas definições (Bender, 2010) e pela oposição normativa que contrapõe uma religiosidade institucional percebida como negativa a uma espiritualidade subjetiva valorizada positivamente (Zinnbauer; Pargament, 2005). Essa polarização cultural tornou-se frequente entre aqueles que rejeitam “religião” (Bibby, 2017), embora o desacordo persista quanto à natureza conceitual e acadêmica da espiritualidade (Streib; Klein, 2017).

Watts também argumenta que pressupostos teóricos enraizados na sociologia tradicional da religião frequentemente distorcem ou desvalorizam o estudo da espiritualidade, como apontado por Edgell (2012). A espiritualidade é repetidamente interpretada como parte do declínio religioso, em consonância com a teoria da secularização (Bruce, 2011, 2017; Voas; Crockett, 2005), ou considerada socialmente insignificante nas abordagens de mercado (Stark; Bainbridge, 1979). Dessa forma, a espiritualidade tende a ser subsumida sob categorias mais amplas, dificultando sua análise autônoma no campo da sociologia da religião. Seguindo essa linha de pensamento, tais perspectivas acabam marginalizando o estudo da espiritualidade, relegando-o às bordas da sociologia da religião e fragmentando-o em subcampos diversos. Em outras palavras, a baixa atenção acadêmica dada à espiritualidade, apesar de sua relevância empírica, estaria diretamente associada à hegemonia das teorias de secularização e de mercado, que a consideram, segundo Watts, um campo menor. Por outro lado, estudos mais recentes tentam entender a espiritualidade por meio de classificações de autoidentificação e associações êmicas, embora frequentemente falhem ao não abordar as lógicas culturais que sustentam essa virada espiritual (Watts, 2020).

Pesquisadores como Steensland; Schmidt; Wang (2018) e Bibby (2017) destacam a falta de consenso sobre o significado de “espiritualidade”, enquanto Ammerman (2013) sugere que, entre muitos americanos, espiritualidade e religião não são vistas como opostas, mas como complementares. No entanto, essas abordagens têm sido criticadas por confundir mais do que esclarecer, pois não tratariam de forma adequada o conceito de espiritualidade e as estruturas culturais que o sustentam. Nesse sentido, Watts argumenta que a diferença entre “espiritualidade” e “religião” pode ser mais semântica do que substancial, já que tanto os “espirituais, mas não religiosos” quanto os “espirituais e religiosos” podem compartilhar uma orientação religiosa comum, divergindo principalmente em questões morais e políticas. Segundo Ammerman (2014), o rótulo “SBNR” (espirituais, mas não religiosos em inglês) refletiria mais categorias morais e políticas do que analíticas. Ou seja, quando os indivíduos

fazem distinções entre “espiritualidade” e “religião”, eles estão apenas traçando limites em torno daqueles com quem discordam moral ou politicamente. Portanto, de acordo com Watts, a insistência em categorizações como SBNR pode obscurecer semelhanças mais profundas entre essas identidades (Watts, 2020).

No contexto desta dissertação, podemos inserir a categoria aqui em foco — a ideia de uma espiritualidade “não religiosa” — dentro do quadro apresentado por Watts (2020). Essa categoria tem atraído um crescente interesse nas últimas décadas, especialmente no século XXI, ultrapassando os limites da sociologia da religião e se expandindo para os estudos de religião de maneira mais ampla. Em particular, a ascensão desse suposto novo tipo de espiritualidade tem sido discutida principalmente em publicações especializadas e também em textos de caráter mais geral. O debate gerado nesse contexto, envolvendo várias disciplinas interessadas na espiritualidade, apresenta pelo menos três características salientes: 1) a dificuldade de discutir e apresentar uma conceituação estável sobre espiritualidade; 2) o uso da categoria dos “sem religião”, que capturaria o fenômeno de pessoas que se autoidentificam como “espirituais, mas não religiosas”, podendo até legitimar a presença dessa espiritualidade “não religiosa” em espaços laicos; 3) e uma forte associação (geralmente positiva) entre espiritualidade e áreas médicas, especialmente na área de saúde. Portanto, à medida que essa prática se expande para ambientes laicos, torna-se relevante verificar como essa ideia de espiritualidade “não religiosa” se comporta nos discursos que procuram promovê-la, considerando a teoria da ressonância de Hartmut Rosa como ferramenta analítica, especialmente em função de suas afinidades eletivas com o fenômeno em questão.³

1.2 A espiritualidade no contexto de uma modernidade (des)secularizada

O tema da espiritualidade dentro da modernidade (tardia) passa em boa medida pelas discussões envolvendo a teoria multifacetada da secularização (Weber, 1904; 1905; Durkheim, 1912; Berger, 1985; 1999; Wilson, 1969; 1982; Bruce, 2002; 2011; Casanova, 1994), o fenômeno da Nova Era como religiosidade alternativa (Hanegraaff, 1996, 2005; Heelas, 1996; Heelas; Woodhead, 2005; Guerriero, 2006) e, mais recentemente, o debate sobre os “sem

³ Weber empregou o termo *afinidades eletivas* em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* (2004), inspirado na obra de Goethe (*As afinidades eletivas*, 2014 [1809]). No contexto weberiano, o conceito descreve a relação de convergência entre crenças religiosas e estruturas econômicas. Aqui, o termo é utilizado de forma ampliada para discutir a convergência conceitual entre ressonância e espiritualidade na busca por significado e conexão em um contexto não religioso.

religião” (Woodhead, 2016; Senra, 2022), também conhecidos pela expressão “espiritual, mas não religioso” (SBNR, em inglês) (Fuller, 2001; Ammerman, 2013). É dentro desse horizonte de eventos que localizamos a espiritualidade “não religiosa”, um conceito que vem ganhando adesão sobretudo no século XXI, mas que não tem recebido na mesma proporção a devida atenção no contexto da pesquisa de interesse científico (Calvani, 2014; Leite; Stern; Guerriero, 2021). Esse debate envolvendo formas religiosas, modernidade e secularização estaria mais vivo do que nunca “desde que a teoria da secularização, outrora o orgulhoso carro-chefe teórico da sociologia da religião, enfrentou tempestades” (Houtman; Aupers, 2007, p. 305), como ilustra a revisão feita por um de seus principais articuladores: “a suposição de que vivemos num mundo secularizado é falsa. O mundo hoje (...) é tão furiosamente religioso como sempre foi e, em alguns lugares, mais do que nunca” (Berger, 2000, p. 10). Considerando tal perspectiva, estaríamos testemunhando nos últimos cinquenta anos o surgimento daquilo que Ernst Troeltsch (1992) “denominaria de ‘religião mística’, agora conhecida como ‘espiritualidade’”. Nesse contexto, além da secularização, também estaria ocorrendo uma “verdadeira virada espiritual” ante o declínio evidente da “religião organizada” (Watts; Houtman, 2023, p. 261).

É ilustrativo que alguns autores (Houtman; Aupers e Watts) utilizem a expressão “virada espiritual” nos títulos de seus artigos, sugerindo uma guinada para formas de conexões alternativas. Contudo, explicada em termos de destradicionaisização, isto é, da perda do domínio de formas tradicionais governando a vida social, essa “espiritualidade pós-cristã” não significaria o desaparecimento da religiosidade, mas antes uma realocação do “sagrado” (Houtman; Aupers, 2007). Um dos casos mais emblemáticos tem sido o movimento Nova Era, especialmente o de segunda geração (1980-1990), uma manifestação da sociedade de consumo pós-moderna por excelência, com foco direcionado para uma espiritualidade alternativa a partir do indivíduo e não da sociedade, mas que procura afastar-se do rótulo “Nova Era”, ainda muito identificado com a primeira geração (1950-1970) e suas associações indesejadas. Também aqui, a tentativa de substituição por um termo como espiritualidade seria uma estratégia de adaptação e assimilação, e não de rejeição e confronto, objetivando assegurar o status desse movimento mais amplo como uma ala espiritual, ou propriamente uma espiritualidade pós-moderna como religião ou sacralização do eu. Hanegraaff, de quem tiramos essas constatações, ainda nos lembra (em parte concordando com Hartmut Rosa) que as dinâmicas sociais da pós-modernidade teriam favorecido essa guinada do tradicional/institucional, ante os desafios impostos pela modernidade, para uma espiritualidade alternativa, baseada em revelações por meio de experiência religiosa pessoal. Portanto, a ênfase na virtude suprema da liberdade

individual, especialmente no ocidente, estaria na base de sustentação dessa religiosidade/espiritualidade do eu (Hanegraaff, 2005) ou do coração (Watts, 2020).

No Brasil, o estudo da espiritualidade alternativa encontrou uma importante análise na obra de Silas Guerriero, que investigou os contornos do movimento Nova Era em território nacional. Para Guerriero (2006), essa espiritualidade pós-tradicional se articula em torno de uma religiosidade do eu, fortemente marcada pela busca de experiências pessoais de sentido e pela desinstitucionalização da fé. Esse fenômeno não é apenas importado, mas reinterpretado segundo padrões culturais locais, com sincretismos característicos do campo religioso brasileiro. Ele argumenta que a Nova Era, no Brasil, deve ser entendida não como ruptura absoluta com a religião tradicional, mas como uma recomposição simbólica que mantém vínculos com sistemas anteriores, embora os reorganize a partir da centralidade da subjetividade. Reginaldo Prandi e Antônio Flávio Pierucci (2000), ao analisarem o perfil religioso do Brasil contemporâneo com base em dados do Censo e pesquisas de opinião, observam que a diversidade religiosa crescente não implica, necessariamente, um enfraquecimento da crença ou da busca por sentido. Para eles, o aumento dos “sem religião” revela um processo de individualização da fé e de desfiliação das instituições tradicionais, mas não de desaparecimento da religiosidade. Essa mudança reflete um ambiente plural e fluido, no qual a crença se desloca do campo institucional para esferas mais privadas e subjetivas. Portanto, a ausência de filiação formal não significaria ausência de espiritualidade, mas a reconfiguração das formas de relação com o transcendente — o que prepara o terreno para experiências que se autodeclararam “não religiosas”, embora mantenham vínculos estruturais com o religioso.

Quinze anos depois, Prandi, em coautoria com Renan William dos Santos (2015), retoma essa análise ao situar esse fenômeno no contexto mais amplo da secularização da sociedade brasileira. Eles apontam que a religiosidade vem perdendo seu monopólio na orientação da conduta e que valores científicos, utilitários e individualistas passaram a competir com os valores religiosos na constituição da subjetividade. Nesse cenário, espiritualidades alternativas, desinstitucionalizadas e centradas na experiência pessoal do religioso, ganham terreno. Trata-se de um deslocamento em que a religiosidade, para sobreviver, assume linguagens e práticas que dialogam com a autonomia do indivíduo e com a lógica do consumo — fenômeno visível tanto na ascensão dos “sem religião” quanto na reinvenção de formas religiosas como o neopentecostalismo e a renovação carismática católica. Nesse novo cenário, a fé deixa de ser herdada ou imposta e passa a ser escolhida, reinventada, muitas vezes fora das

estruturas formais. Os “sem religião” não necessariamente abandonam o religioso, mas o ressignificam em chave privada, subjetiva e, por vezes, sincrética. Trata-se de uma religiosidade fragmentada, plural e ajustada aos imperativos da modernidade. Tal perspectiva corrobora a hipótese de que formas não tradicionais de religiosidade, como as espiritualidades “não religiosas”, ganham espaço em um contexto de crescente individualização das crenças. A “desfiliação” institucional, portanto, não deve ser confundida com descrença, mas pode estar associada à busca por sentido fora das estruturas convencionais, o que se reflete nos dados empíricos do Censo e em pesquisas recentes no país.

Em meio a essas transformações do campo religioso, fenômenos como o “trânsito religioso” e a constituição de um “mercado religioso” têm sido amplamente debatidos pelas ciências sociais no Brasil (Almeida; Montero, 2001; Prandi, 1996; Campos, 1997; Fernandes *et al*, 1998; Mariano, 2013). Essas dinâmicas, porém, não devem ser confundidas com a discussão em torno de uma suposta espiritualidade não religiosa, uma vez que as abordagens de trânsito e mercado enfatizam a mobilidade entre denominações, a competição entre instituições e a circulação de fiéis como traços característicos de uma modernidade plural e religiosamente fluida. Portanto, são dinâmicas sociais que estão ocorrendo dentro do campo religiosamente fundamentado. No entanto, a proposta desta dissertação não reside na análise das recomposições do religioso, mas na investigação de formas de sentido e conexão que se autodeclararam “não religiosas”. Trata-se de explorar os limites e as contradições de uma categoria como a chamada espiritualidade “não religiosa”, que se apresenta como alternativa à religiosidade, embora mantenha estruturas simbólicas e afetivas análogas ao religioso tradicional ou mesmo ao religioso alternativo. Nesse sentido, a teoria da ressonância de Hartmut Rosa será mobilizada não para analisar o campo religioso em sua dinâmica concorrencial ou de mobilidade, mas para problematizar os modos de relação com o mundo que pretendem escapar à gramática do religioso, ainda que possam replicá-la inconscientemente.

Nessa direção, o impacto da “virada espiritual”, em grande medida encarnada na Nova Era, foi decisivo para o surgimento de pessoas interessadas em afirmar uma espiritualidade (na prática sempre indistinta da religiosidade) sem aderir a qualquer compromisso com formas religiosas tradicionais. Trata-se exatamente do fenômeno dos “sem religião”, também conhecidos como “espirituais, mas não religiosos”. Um paradoxo que logo suscita a pergunta: o que tal frase significaria exatamente? Na psicologia, Wixwat e Saucier afirmaram a necessidade de primeiro definir tanto “espiritual” quanto “religioso”. No entanto, “para definir religioso, é preciso definir religião” (Wixwat; Saucier, 2021, p. 121). Embora necessária, não

podemos aqui entrar nessa segunda e mais intrincada questão.⁴ Por outro lado, precisamos considerar o primeiro termo da equação, ainda que bem conscientes de que essa autoidentificação é igualmente controversa, na medida em que vários autores afirmam um enraizamento do religioso como expressão direta da divindade no que muitos chamam de espiritualidade *sem religião* (Taylor, 2002; Ribeiro; Campos, 2014). Ademais, entre aqueles que se autodenominam ‘espirituais, mas não religiosos’, existiria “um compromisso duradouro com o individualismo religioso, que valoriza a liberdade individual, a autenticidade pessoal e a experiência transcendental”. No entanto, essa espiritualidade (ou religiosidade mística) nunca poderia escapar totalmente da racionalização e da rotinização, posto que a busca por uma espiritualidade não mediada institucionalmente, também sinalizaria “uma tradição religiosa mística reconhecível e duradoura”, cuja característica-chave é exatamente “negar seu status como tradição”. Portanto, é no anti-institucionalismo que reside os traços definidores dessa espiritualidade enquanto “religião mística” (Watts; Houtman, 2023, p. 263; 275).

Contudo, tratando especificamente do fenômeno dos “sem religião” na Grã-Bretanha, Linda Woodhead adverte que essa categoria não significa que pessoais autoidentificadas assim sejam seculares: “certamente, os ‘sem religião’ rejeitam rótulos religiosos — mas rejeitam também rótulos seculares”. Seu argumento é que “o crescimento dos ‘sem religião’ não pode ser confundido com o crescimento do secularismo defendido pelos ‘novos ateus’”. Dessa forma, os “sem religião” não são a falange de secularistas destemidos que algumas versões da teoria da secularização previam, mas certamente são mais céticos quanto à existência de Deus do que aqueles que se identificam como religiosos”. Além disso, essa escolha parece ser negativa mais do que positiva: “uma recusa das categorias existentes e uma desfiliação dos grupos religiosos organizados”. Outro argumento importante é que a distribuição global desigual dos ‘sem religião’ enfraqueceria “explicações simplistas da secularização que imaginavam todos os países impulsionados para o mesmo destino secular pelos irresistíveis poderes da modernização”. Para Woodhead, os “sem religião” podem rejeitar a religião organizada, mas não rejeitam tudo o que ela contém, não estando em desacordo com a maioria dos ‘religiosos’, além de não serem dramaticamente “diferentes em suas crenças e valores das gerações anteriores e da maioria das pessoas religiosas na Grã-Bretanha”. Assim, para a maioria deles,

⁴ Vários autores nas ciências sociais e da religião, por exemplo, têm debatido a questão definicional de religião sem chegar a um bom termo de consensualidade para fins científicos. No entanto, recentemente, Figueiredo (2022; 2023) considerou criticamente esse problema propondo um modelo, a partir do conceito de hipertexto, em que demonstra uma consistente convergência definicional ao considerar cerca de 80 definições de religião, propostas por diversos autores em diferentes épocas e áreas do conhecimento.

'sem religião' não é uma identidade que tenham escolhido ou lutado ativamente. Os "não religiosos" são aqueles que acham que "a religião organizada não ressoa com suas vidas, valores e compromissos da maneira que costumava fazer com seus antecessores" (Woodhead, 2016, p. 241-261).

Uma característica relevante nessa direção é observada por Doug Oman (2013), para quem, do ponto de vista científico, a espiritualidade possuiria uma base e uma dimensão social, na medida em que "pessoas que se identificam como espirituais enquanto rejeitam o rótulo 'religioso' frequentemente se reúnem com outros indivíduos de mentalidade semelhante". Com o tempo, esses relacionamentos podem se consolidar em grupos e se formalizar. Ou seja, "pessoas que rejeitam a filiação a organizações religiosas podem acabar se juntando a organizações alternativas". Robert Wuthnow, citado por Oman, também argumentou que práticas espirituais seriam "inevitavelmente sociais" devido à sua "dependência última de recursos fornecidos por outros, como literatura espiritual e instrução" (Wuthnow, 1998, p. 181). Sendo assim, Oman questiona se deveriam as organizações espirituais compostas principalmente por indivíduos 'espirituais, mas não religiosos' "ser entendidas como formas alternativas de religião, não obstante a apresentação não religiosa de seus membros". De acordo com algumas definições de religião por ele apresentadas, tanto substantivas quanto funcionais⁵, tais organizações seriam de fato religiosas, notadamente a partir da proposta de Highfield (2001), na qual religião estaria associada a valores, crenças, práticas e símbolos adotados como resposta às necessidades espirituais. Nesse ponto, chegamos à incontornável questão definicional acerca da espiritualidade.

Sabemos que a literatura sobre a ideia de espiritualidade é vastíssima, compreendendo diversas áreas. Mas de um ponto de vista sociológico, da mesma forma que religião, a espiritualidade será vista como um substrato social em seus antecedentes e manifestações e, consequentemente, devendo ser estudada olhando para seus processos subjacentes de estruturação (Steensland; Kucinskas; Sun, 2022). Contudo, mesmo considerando esse viés, Linda Woodhead nos avverte sobre a necessidade de observar o que chama de "teosfera da espiritualidade moderna", uma variável merecedora de atenção por si só, sugerindo nessa direção quatro abordagens diferentes do divino dentro da espiritualidade ocidental moderna (Woodhead, 2022, p. 49). Seja como for, essa vinculação direta entre espiritualidade e formas religiosas como temos observado até aqui não é consensual. A espiritualidade como uma

⁵ Sobre definições funcionais e substantivas, ver Figueiredo, 2022.

dimensão própria da expressão religiosa é um tema em disputa especialmente quando se faz a intersecção com a medicina (Paley, 2015; 2017). Enquanto a maior parte dos autores fora dessa área usa o termo como sinônimo de uma religiosidade ou faces de uma mesma moeda (Fuller, 2001; Hanegraaff, 1999, Guerriero, 2024), há uma tendência maior em favor da distinção no ambiente médico (Dyson *et al.*, 1997; Baldacchino; Draper, 2001; Miner-Williams, 2006; Fisher, 2011). Tomemos então como ponto de partida o verbete para a *Encyclopediad of Religion*: “espiritualidade é a preocupação dos seres humanos com suas relações adequadas com o cosmos”. Também pode ser “interpretada como uma orientação para o “espiritual”, em distinção do “exclusivamente material” (MacDonald, 2005, p. 8718).

Etimologicamente, o termo espiritualidade vem do latim *spiritus* que quer dizer “respiração” ou “sopro” (Freitas, 2016), sendo biologicamente associada à condição para a vida humana, mas também num sentido sobre-humano (“o sopro da vida”). Nesse último caso, seria a parte humana imaterial (espírito) em oposição à material (corpo), uma dicotomia universal largamente utilizada e intuitivamente assimilada. Mas de acordo com Oman, a espiritualidade logo se tornou um construto reconhecido e estudado em campos que vão desde a psicologia, psiquiatria e sociologia até a medicina, enfermagem e gerontologia. No entanto, nenhum consenso acadêmico emergiu sobre como definir espiritualidade” (Oman, 2013). Este autor também nos oferece três abordagens em relação a essa questão definicional da espiritualidade: religião e espiritualidade como processo de busca, notadamente no campo da psicologia (p.ex.: Hill *et al.*, 2000; Pargament, 1997, 2007; Zinnbauer; Pargament, 2005); desenvolvimento espiritual como uma capacidade inerente para a autotranscendência (Roehlkepartain *et al.*, 2006); e uma religião com múltiplas espiritualidades, especialmente considerando a proposta de Harold G. Koenig, principal referência médica na pesquisa sobre religião e saúde, que propõe espiritualidade a partir de duas abordagens gerais: uma pragmática, para o cuidado ao paciente, em que a espiritualidade deveria ser definida da forma mais ampla possível, e para que todos os pacientes tivessem a oportunidade de ter suas necessidades espirituais atendidas; outra acadêmica, para fins de pesquisa, em que pudéssemos defender o retorno da definição de espiritualidade às suas origens na religiosidade, seja ela tradicional ou não tradicional (Koenig, 2012).

Ainda dentro dessa perspectiva terminológica, um compilado de definições encontradas na literatura de psicologia, identificou alvos heterogêneos de conexão espiritual, incluindo a própria essência ou eu interior, um senso de significado ou propósito ou integridade, uma força maior de algum tipo, ou o que é considerado sagrado (Harris; Howell; Spurgeon, 2018).

Wixwat; Saucier (2021) corroboram esse entendimento ao reconhecerem que tanto a espiritualidade quanto a religiosidade estão associadas a significado, valores e o sagrado. Contudo, ser espiritual, mas não religioso, seria, por um lado, enfatizar as várias formas de conexão pessoal e subjetiva com algo metafísico e, por outro, minimizar crenças e rituais institucionalizados. Além disso, a análise conceitual de conteúdos heterogêneos associados ao fator Espiritualidade Subjetiva de Saucier (2000; 2013), demonstrou a espiritualidade tendendo para a unidade com o transcendente, e como conectando-se com um mundo pluralista de espíritos (não apenas deuses, mas também anjos, demônios, almas desencarnadas, fantasmas, ancestrais, objetos e forças imbuídas de poder mágico). A conclusão de ambos os autores é de que compreensões do que significa ser “espiritual, mas não religioso” deveriam estar atentas “ao potencial viés cultural”, uma vez que “espiritualidade moderna”, distinta da religiosidade tradicional que se manifesta em populações ocidentais, poderia ser uma representação pobre da espiritualidade fora desse contexto cultural. Compreensões de experiências “associadas ao sobrenatural, ou quaisquer outras conexões com fontes de sacralidade ou valor supremo que os humanos rotulam como 'espiritual', seriam melhor fundamentadas nas mais amplas perspectivas transculturais” (Wixwat; Saucier, 2021, p. 123).

Sobre esse aspecto, o sociólogo da religião James Spickard, se referindo à religiosidade popular e não institucional, ritual e experiências religiosas coletivas, isto é, sinônimos para espiritualidade na discussão atual, argumenta que essas são formas religiosas negligenciadas pelas sociologias ocidentais da religião, “em grande parte porque suas ferramentas conceituais as cegaram para tais possibilidades”. A sociologia da religião reivindicando uma objetividade válida transculturalmente, seria contraditada pelas mudanças de paradigma tanto nos tempos clássicos quanto recentes. A ênfase na secularização dependeria em grande parte de modelos ocidentais de religiosidade, especialmente pressupostos culturais euro-cristãos, não compartilhados por outras tradições. E se os etnólogos foram forçados a pensar reflexivamente sobre suas próprias ideias, a sociologia deu passos modestos nessa direção, com a sociologia da religião tendo ficado para trás. A teoria da secularização e sua crença no inevitável declínio da religião, compartilhada por Comte, Marx, Durkheim e Weber, mas não por intelectuais de outras civilizações, tratou as sociedades ocidentais como centrais para a história religiosa mundial e o resto do mundo como periférico, com poucos sociólogos conseguindo conceber religião sem algum tipo de marca organizacional. Ao tratar o Cristianismo ocidental como normativo, a abordagem da secularização esconderia maneiras não doutrinárias e não organizacionais de enxergar a vida religiosa. Além disso, a religiosidade popular qualificada

como “sincrética” negligencia grupos religiosos informais. Portanto, não enxergar boa parte do que acontece nos espaços religiosos decorre em grande medida do “etnocentrismo teórico” (Spickard, 1998, p. 173-194).

Toda discussão contemporânea sobre espiritualidade, seja acadêmica ou popular, parece enfatizar o recente interesse por espiritualidades fora dos limites da religião organizada em termos de destradicalização, anti-intitucionalismo, desfiliação, etc. Se antes dos anos 1960 a espiritualidade era reconhecida como uma forma incorporada na religião organizada e nas experiências de transcendência encontradas dentro da tradição, agora a espiritualidade é primariamente sobre buscar, especialmente uma busca autodirigida por significado e propósito autênticos. Assim, “a espiritualidade tornou-se uma busca vastamente complexa na qual cada pessoa busca seu próprio caminho” (Wuthnow, 1998, p. 2). Nesse sentido, questiona Andrew Singleton, até onde as definições de espiritualidade podem se estender? Observando a autoidentificação, este autor definiu espiritualidade como um “modo de vida consciente baseado em um referencial transcendent”. Depois, a partir de 91 entrevistas, identificou três tipos principais de espiritualidade: 1) “tradicional”, fundamentada em uma religião mundial importante; 2) espiritualidade “Nova Era” ou alternativa, denotando aqueles que seguem religiões não tradicionais ou caminhos espirituais; 3) espiritualidade de orientação “secular”, derivada de um compromisso com princípios humanistas. Obviamente, alguém não religioso pode estar interessado em viver uma vida ética, altruísta e cheia de propósito. Mas o compromisso com um ideal ético mais elevado, que tem animado a vida cotidiana de muitos, poderia significar também uma espiritualidade secular? (Singleton, 2016, p. 39-50). É para essa ideia de uma espiritualidade “não religiosa” que devemos nos voltar a seguir.

1.3 Algumas propostas de espiritualidade “não religiosa”

Em seu texto sobre religião e espiritualidade, especialmente no contexto norte-americano, Courtney Bender (2007) afirma que, de maneira convergente e concordante, boa parte de estudos sobre essa relação tem caracterizado espiritualidade como algo privado, emergente, emocional e individual, enquanto religião é corporativa, pública e estável. Também é relevante observar que os instrumentos de pesquisa que derivam desses trabalhos a partir de definições variadas sobre ambos os fenômenos geralmente medem a primeira com perguntas sobre bem-estar psicológico, experiência e autoidentificação, e, em contraste, medem a segunda por meio de perguntas sobre atividades, participação e adesão a doutrinas ou comunidades.

Nesse sentido, outros autores reforçam que a espiritualidade pode ser melhor abordada como formas de “conhecer” o divino, com cada forma de conhecer estando, em certa medida, fundamentada e expressa dentro das tradições, instituições e organizações religiosas (Albanese, 2001). Assim, o fenômeno dos chamados “buscadores espirituais” evidenciaria a existência de uma espiritualidade autogerada e de uma separação mais distinta entre religião organizada e espiritualidade individual. No entanto, embora tais buscadores nem sempre (ou frequentemente) participem de comunidades religiosas, eles ainda assim participam de uma linhagem teológica e instituições que moldam suas experiências religiosas. Além disso, “espiritualidade” e “religião” não seriam termos neutros ou objetivos, e as medições e ideias sobre o que os define estariam, ao mesmo tempo, em mudança e ligadas a projetos normativos, interesses e até desejos particulares (Bender, 2007).

Nessa direção, Courtney Bender sugere pelo menos três construções discursivas comuns de “religião” e “espiritualidade”, usadas para expressar diferentes relações entre si e com o divino: *espirituais, mas não religiosos*, discutida na seção anterior; *espirituais e religiosos*, que distinguiria a espiritualidade como parte individual e pessoal das formas religiosas, com ênfase mais no individual do que no institucional; e *espiritualidade como mais do que religião*, privilegiando a espiritualidade em relação à religiosidade, sugerindo, frequentemente, que a espiritualidade é universal, denotando a experiência comum que estaria na raiz de toda tradição religiosa. Diferentemente do discurso *espiritual, mas não religioso*, que rejeita as formas religiosas, sobretudo organizadas, o terceiro tipo tomaria as instituições, ensinamentos, líderes, grupos, leis e escrituras religiosas como repositórios de esforços humanos para desenvolver propensões espirituais. Além disso, esse discurso seria caracterizado por um viés humanista, com apelos liberais para projetos inter-religiosos ou ecumênicos (Bender, 2007). Na raiz desse terceiro tipo é que se encontra a nova ideia sobre uma espiritualidade para além do religioso, embora em articulação com os demais discursos. No entanto, e partir do que até aqui conseguimos verificar, observa-se com clareza que a espiritualidade dele derivada parece algo muito difícil de se separar da religiosidade. Isso não quer dizer que não seja tentado, como notavelmente tem sido proposto na área de saúde.

No entanto, devemos assumir que os autoidentificados como “espirituais, mas não religiosos” estariam fora dessa nova proposição por serem na essência apenas religiosos de outro tipo. Pelo menos é esse o argumento de J. Aaron Simmons (2021), segundo quem, nesse caso, o que se rejeita é o modo particular da religiosidade institucionalizada, fundamentada numa presença social autoritária e isolacionista. Assim, é crucial entender que os SBNR já estão

trabalhando com uma definição de “religião” de tal forma que a julgam inapropriada para sua autodesignação. Ou seja, coisas como crença em deuses, práticas incorporadas como oração e sentimentos de bem-estar e apego são todas comumente encontrados nos SBNR, embora isso para eles não reflitam o que conta como fenômenos “religiosos”. Portanto, a distinção entre religiosos e SBNR pode ter menos a ver com tais crenças e práticas historicamente entendidas como fenômenos “religiosos” e mais a ver com a maneira como ser “religioso” passou a indicar um conjunto muito particular de compromissos sociopolíticos, em vez de teológicos. Não é exagero sugerir que, para muitos que se identificam como SBNR, a frase “não religiosa” é uma tentativa de se dissociar de expressões “religiosas” autoritárias. Se alguém confunde “religião” com essas expressões sociais específicas da religião organizada, a ideia de ser “não religioso”, enquanto ainda acredita em deuses e se envolve em oração, começa a parecer muito mais compreensível (Simmons, 2021, p. 1-15). Mas se essa categoria não representa apropriadamente a ideia de uma espiritualidade que na prática não assuma compromissos religiosos, devemos verificar até que ponto esse problema continuaria existindo em outras formulações.

As principais propostas nesse sentido têm sido articuladas a partir de autores e obras relevantes de vários espectros da literatura relacionada, que reivindicam o uso do termo espiritualidade para designar fenômenos supostamente não religiosos, em formulações como espiritualidade “laica”, “secularizada”, “não religiosa” e até mesmo “ateia” (Corbí, 2010; 2014; Comte-Sponville, 2007; Solomon, 2003; Ferry, 2012; Harris, 2015). Para Sebastian Gäb (2024), o que uniria nessa formulação alguns desses autores e outros como Dworkin (2013) e Hägglund (2019) seria a intenção de desenvolver um conceito significativo de espiritualidade “não religiosa” que, ao mesmo tempo, preservasse elementos importantes da espiritualidade religiosa tradicional e fosse compatível com uma cosmovisão naturalista ou ateísta. No entanto, é preciso questionar por que razão apreciar a beleza e o mistério da existência, por exemplo, através de formas poéticas e artísticas, ou ainda, reagir à totalidade da existência, seria uma coisa necessariamente espiritual? O que justificaria ou estaria por trás da insistência no nome “espiritual” para tal atitude? Por que a busca de sentido como uma característica ontológica humana de transcender os próprios limites, no sentido de responder às questões fundamentais da vida, desvinculada de qualquer crença sobre-humana, deveria ser chamada de “espiritual”? Se, como muitos têm defendido, a espiritualidade for a “arte de criar significado na vida” (Reisinger, 2024), obviamente, alguém poderia ter ou não uma perspectiva religiosa nesse caso.

Não está claro, portanto, por que razão uma busca por sentido de vida ou conexão como algo para além de si mesmo deveria ser chamado de espiritual.

No entanto, isso é exatamente o que propõem algumas das mais conhecidas teses nessa direção como veremos a seguir. Robert Solomon (2003), por exemplo, oferece uma proposta de espiritualidade cética, que dispensa o sobrenatural focando no “aqui-e-agora”, ou seja, uma espiritualidade que pode ser vivida de forma reflexiva e em harmonia com a ciência. Esse ceticismo muito se assemelha ao que já foi discutido aqui, na medida em que essa espiritualidade da natureza seja não religiosa no sentido de não institucional, não teológica, não baseada em escrituras; que não seja dogmática, não seja anticiêncnia, não seja acrítica. O conceito tem a ver com reflexão; compatibilidade científica e com não está limitada a formas religiosas tradicionais, muito menos às do tipo sectária e autoritária. A ênfase estaria no vínculo original entre espiritualidade e filosofia, que antes de se tornar uma disciplina acadêmica, era uma tentativa de enfrentar o problema humano do significado, e que a espiritualidade daí decorrente acabou por ser sequestrada pelas formas religiosas. Assim, essa espiritualidade também seria, em certo sentido, um modo de vida filosófico, vida refletida que lida com o reconhecimento da morte; uma maneira de experimentar o mundo, de viver, de interagir com outras pessoas e com o mundo. E nesse contexto, haveria espiritualidade na natureza, na arte, nos laços de amor e companheirismo que mantêm uma comunidade unida, na reverência à vida, que é a chave para grande número de filosofias, bem como de formas religiosas (Solomon, 2003, p. 19-70).

André Comte-Sponville (2007), de forma contraintuitiva, defende uma espiritualidade ateia, baseada na imanência e na contemplação da imensidão do universo, sugerindo que isso seria uma forma de acessar o mistério do ser, e que não dependeria de crenças religiosas, mas de uma abertura ao universal. Este autor, surpreendentemente, afirma: “os ateus não têm menos espírito que os outros. Por que se interessariam menos pela vida espiritual?” (2007, p. 10). Obviamente, e de um ponto de vista cientificamente estabelecido, uma vez que uma disciplina tenha tal pretensão, devemos perguntar: em que sentido exatamente teríamos um espírito? Originalmente, como já mencionado, o termo evocava a noção de respiração, sendo cunhado na cultura grega (*pneuma*), chegando até nós a partir da tradução latina (*spiritus*). No entanto, de acordo com Sam Harris (2015), na Idade Média, esse conceito expressava até mesmo a crença em almas, em seres sobrenaturais e em fantasmas. Assim, apenas no contexto de uma epistemologia religiosa é que de fato poderíamos afirmar um “espírito” como alguma coisa dada em nós, bastando lembrar a influente definição de religião enquanto “crença em seres

espirituais”, de E. B. Tylor (1871), afirmada e reformulada por alguns estudiosos (p. ex. Chantepie de la Saussaye, 1891; Spiro, 2004 [1966]). Em *El alma del ateísmo* (2006, p. 210), Comte-Sponville conceitua espiritualidade como “nossa relação finita com o infinito ou a imensidão”, o que mais uma vez é praticamente igual à definição de religião como “percepção do infinito” de Max Müller (1870; 1878; 1889). Nesses termos, a proposta não consegue se afirmar como algo não religioso de fato, havendo concessões relevantes e um fundamento (o espírito) essencialmente religioso.

Marià Corbí, proponente da espiritualidade “laica”, contudo, passou a reconhecer esse uso do termo espiritualidade como inadequado nessa equação, razão pela qual sugere a substituição por “Qualidade Humana Profunda / QHP” (Corbí; Costa, 2022). Corretamente, o autor afirma que o termo espiritualidade fala do que se refere aos espíritos e, portanto, evitar esse termo seria evitar as dificuldades que ele apresenta, consciente ou inconscientemente. O ponto central de sua proposta é a chamada crise axiológica, que marca a transição entre sociedades pré-industriais e sociedades modernas. Em sua epistemologia axiológica, a QHP apareceria em contraposição à espiritualidade, uma vez que esta seria própria de sistemas religiosos pré-industriais, que se expressavam em programas mítico-simbólicos próprios dessas sociedades (Corbí, 2010 [2007]). Uma qualidade laica, sem crenças ou religiosidades, significaria também uma nova construção consoante com sociedades contemporâneas. O antigo termo (espiritualidade) enquanto propriedade de sociedades “avessas a mudanças”, seria, portanto, anterior às sociedades do conhecimento e de rápidas transformações tecnológicas. Nessa nova realidade, a busca por significado e conexões como QHP já não poderia mais fundamentar-se em modelos dessa natureza, mas sim numa perspectiva não religiosa de fato. No entanto, mesmo reconhecendo esse deslocamento conceitual, a ideia de uma “espiritualidade leiga” ou QHP, embora tendo que se livrar da submissão a sistemas de crença (institucionalização), deveria, contudo, preservar o rico legado espiritual presente nas várias tradições religiosas como contribuição para uma sociedade mais humana e livre (Corbí, 1996; 2007; 2014).

Noutros termos: o mundo ainda estaria seguindo e operando a partir de uma epistemologia religiosa, como defende Michel Onfray, isto é, uma visão de mundo oriunda e orientada por esse tipo de tradição, em especial pela judaico-cristã, que estaria implícita nessa aparente laicidade contemporânea pelo simples fato de não sabermos lidar com a afirmação de que deuses não existem (Onfray, 2014). Exatamente por isso, tal pensamento laico não seria de fato um pensamento irreligioso, especialmente descristianizado, mas sim dotado de uma

imanência religiosa, ou outros termos, de uma *criptorreligiosidade* (Figueiredo, 2024). Além disso, seguindo Onfray, as sociedades seriam constituídas por uma maioria de indivíduos agnósticos ou vagamente ateus, sobretudo pelo hábito em cultivar batismos, casamentos e funerais à moda cristã (Onfray, 2010). Dessa forma, um projeto axiológico ou quadro de valores como base para uma ética e estética pós-moderna, ao manter seus fundamentos em epistemologias religiosas, não poderia corretamente reivindicar uma natureza não religiosa. O humanismo que aí se estabelece estaria, como argumenta Onfray, fundamentado nessa episteme religiosa, principalmente judaico-cristã, que permaneceria no controle das pretensões para a construção de uma sociedade laicizada de fato. A ideia de uma espiritualidade “não religiosa”, portanto, esbarra nesse problema, não sendo possível qualquer projeto ético não religioso em tais bases, significando antes mais uma forma religiosa de existir. Também podemos observar que o problema no uso do termo espiritualidade para designar uma busca de sentido e conexão de caráter não religioso seria um sintoma, sobretudo, dessa questão epistemológica original. Um ato falho em termos conceituais que pode sugerir interesses não declarados no uso dessa categoria.

Devemos considerar ainda outros desafios que projetos de espiritualidades “não religiosas” também devem enfrentar além do epistemológico, a exemplo do metodológico e empírico. Coleman, Silver e Holcombe (2013), por exemplo, sugere a ideia do não religioso em termos de *transcendência horizontal* como algo mais do que mera ausência, para pensar as experiências de não religiosos sem reduzi-los a uma oposição ao religioso. Uma alternativa que permitiria explorar significados e experiências além da religiosidade de forma afirmativa e independente, evitando a problemática tendência para o não reconhecimento de sua identidade positiva; o uso de estruturas religiosas que distorcem ou simplificam a realidade dos não religiosos, além da própria disputa terminológica, que reflete desigualdades de poder no campo acadêmico. Dessa forma, a proposta discute a necessidade de abordar o não religioso de forma mais autônoma, desenvolvendo categorias analíticas que reflitam as experiências e perspectivas de pessoas que não se identificam com sistemas religiosos. Noutros termos: o conceito de *transcendência horizontal* reconheceria a pluralidade e complexidade dessas pessoas, abrindo espaço para novas formas de transcendência e construção de significado, mas sem depender de referenciais religiosos, ao mesmo tempo em que afirmaria a universalidade de experiências como admiração, conexão e significado no contexto humano. Trata-se, portanto, de um esforço para redefinir as bases teóricas e metodológicas no estudo das experiências humanas, libertando-as das limitações impostas pela linguagem e por categorias religiosas.

Outra proposta nessa direção vem de Quack e Schuh (2017), ao discutir o não religioso a partir do conceito de indiferença, propondo uma abordagem relacional para compreender essa indiferença em relação às crenças e práticas religiosas em sociedades modernas. Contudo, seria distinta do ateísmo consciente ou da hostilidade antirreligiosa, embora seja um conceito fluido e difícil de delimitar. Não se trataria de uma rejeição direta, mas de um afastamento progressivo das formas religiosas enquanto estrutura simbólica e institucional. Nesse sentido, haveria categorias de relação com as formas religiosas: descrença (negando respostas religiosas), incerteza (aceitando questões religiosas, mas sendo ambivalente quanto às respostas) e indiferença (considerando as questões religiosas irrelevantes), com a mensuração da indiferença variando de acordo com a definição de religião. Mesmo considerando o declínio das formas religiosas tradicionais a partir da secularização, as pessoas continuariam buscando soluções simbólicas, mostrando que a indiferença não seria absoluta, mas sempre contextual. Portanto, a indiferença religiosa é vista por esses autores de forma relacional, definida pela ausência de envolvimento direto com formas religiosas, mas sempre em relação a outras posições religiosas ou não religiosas. Quack (2013, 2014) sugere ainda que o conceito de não religião está vinculado ao campo religioso, sendo relevante apenas pela interação com ele (exatamente o que o conceito de transcendência horizontal quer resolver). Nesse sentido, seria também um conceito estratégico usado por grupos religiosos e não religiosos para afirmar sua identidade e disputar a normatividade, com ambos tentando atrair os indiferentes, percebendo a indiferença como um desafio.

A ideia de uma espiritualidade para além do religioso é, como vimos, uma proposta repleta de desafios epistemológicos e metodológicos, mas também empíricos, como veremos no terceiro capítulo desta dissertação. Por ora, fica claro que a teoria da secularização não sustenta uma proposta nesse sentido, muito pelo contrário. Na verdade, ao contribuir para a emergência da pluralidade religiosa, a secularização serve tanto para o declínio das formas religiosas como para o seu desenvolvimento a partir de novas configurações como a Nova Era e mais recentemente os SBNR. A ideia de uma espiritualidade “não religiosa” pede por uma abordagem não religiosa. No entanto, mesmo propostas que alegam estarem fora desse campo gravitacional, como é o caso de Solomon (2003), Comte-Sponville (2007) e Corbì (2014), dentre outros, ainda mantém uma epistemologia religiosa implícita ou explícita em seus projetos éticos e estéticos pretensamente não religiosos. Somente por meio de conceitos alternativos como transcendência horizontal e indiferença é que nos aproximariámos de uma proposta mais factível nessa direção. Além disso, considerando as múltiplas abordagens da

secularização, da virada espiritual e da emergência de espiritualidades não institucionais, e ao problematizar a validade universal da teoria da secularização, autores como Pierucci, Giumbelli e Montero demonstram que a realidade religiosa brasileira não corresponde plenamente aos modelos eurocêntricos de declínio religioso, mas sim a um processo de recomposição e pluralização do religioso.

Da mesma forma, Guerriero, ao analisar a Nova Era no Brasil, evidencia como a espiritualidade alternativa se adapta às dinâmicas culturais locais, assumindo feições subjetivas e sincréticas, enquanto Prandi e Pierucci compreendem o fenômeno dos “sem religião” como uma forma de religiosidade difusa, ainda marcada pela busca de sentido, mas desvinculada das instituições tradicionais. Essas vozes, ao dialogarem com os autores clássicos e contemporâneos da sociologia da religião, oferecem uma perspectiva situada e crítica que reforça a necessidade de abordagens adequadas à diversidade dos contextos culturais. Assim, a teoria da ressonância de Hartmut Rosa, que será discutida no próximo capítulo, poderá ser mobilizada não apenas como um modelo explicativo abstrato, mas como ferramenta sociológica capaz de dialogar com essas múltiplas expressões da religiosidade e da espiritualidade contemporâneas, inclusive no contexto brasileiro a partir de dados empíricos. Noutros termos: em que medida essa teoria pode pensar o não religioso a partir de um conceito equivalente ao de espiritualidade? Isto é, a ressonância enquanto categoria analítica, desprovida da forte carga simbólica e histórica das formas religiosas a que o termo espiritualidade sempre esteve associado, poderia ser uma opção mais adequada para descrever e analisar fenômenos não religiosos de busca de sentido e conexão na atualidade? Portanto, a teoria da ressonância do filósofo e sociólogo alemão Hartmut Rosa, que nas últimas décadas vem se dedicando a refletir sobre uma resposta positiva aos desafios que a modernidade tardia tem colocado para sociedades do século XXI, será o nosso próximo passo na busca de respostas para esta questão central.

CAPÍTULO 2

A teoria da ressonância: do contexto à proposta

2.1 Teoria crítica em sentido amplo e aceleração social

Hartmut Rosa é um filósofo e sociólogo alemão conhecido por suas contribuições para a teoria social, com a principal teorização girando em torno dos conceitos de *aceleração social* (2019a [2005]; 2022 [2013]); *ressonância* (2016; 2019a) e *indisponibilidade* (2019b)⁶, utilizados para analisar a influência de tais processos em experiências individuais e sociais da modernidade tardia. É considerado um dos principais representantes da nova teoria crítica em sentido amplo, herdeira da Escola de Frankfurt (Peters, 2023), especialmente a partir de Honneth e seu grupo (Tziminadis, 2017), a quem o autor atribui sua “iniciação”, embora também se associe, em certos aspectos, aos autores mais antigos, como Adorno ou Marcuse (Schiermer, 2019). Para ele, a aceleração social seria uma característica central da sociedade contemporânea, influenciada pela rápida mudança tecnológica, globalização e crescente ênfase na eficiência. Esse processo afetaria a relação das pessoas com o mundo ao seu redor, levando a uma sensação de alienação e desconexão, enfatizando-se a importância do ritmo social e da forma como as pessoas lidam com diferentes velocidades de mudança em várias esferas de suas vidas. Em contraponto, o autor propõe a ideia de *ressonância*, uma resposta positiva a essa aceleração, isto é, a capacidade de alguém se envolver significativamente com o mundo ao seu redor. O argumento é que a *ressonância* seria essencial para contrabalançar a alienação (uma patologia) causada pelo processo aceleratório. Por outro lado, encontrar *ressonância* não significaria necessariamente desacelerar por completo, mas encontrar um equilíbrio entre a adaptação às mudanças e a preservação do que é significativo por meio dessa conexão mais profunda com o mundo e consigo mesmo.

⁶ Em alemão, *unverfügbarkeit*. Em inglês, foi traduzido (Rosa, 2020a) como *uncontrollability* (incontrolabilidade), e em espanhol como *Lo indisponible* (Rosa, 2020b). Ainda não há tradução conhecida para o português.

Esse desenvolvimento teórico de Rosa tem suas origens na teoria crítica, que emergiu em meados década de 1930 na esteira da criação da *Escola de Frankfurt* (1923), na Alemanha, a partir de um grupo de pensadores que buscavam compreender e criticar as contradições e os mecanismos de dominação na sociedade moderna. Os fundadores da escola como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse e, posteriormente, Jürgen Habermas, foram influenciados pela tradição marxista, mas também pelo pensamento kantiano, hegeliano e pelas críticas da modernidade que surgiram após os horrores das duas grandes guerras. A principal preocupação desses teóricos era entender como o capitalismo avançado e as sociedades tecnológicas afetavam as condições de vida dos indivíduos, especialmente em termos de alienação e perda de autonomia (Held, 1990; Jay, 2008). Horkheimer, em seu *Eclipse da razão* (2015 [1947]), argumenta que a razão, em vez de promover a liberdade, foi sendo progressivamente instrumentalizada, subordinada aos interesses capitalistas, resultando em uma racionalização que desumaniza e aliena os indivíduos. Adorno e Horkheimer, por sua vez, alertavam para a ascensão do que chamaram de *indústria cultural* e o impacto dessa padronização da cultura na consciência crítica das massas. A crítica da razão e a análise das formas de dominação social tornaram-se pilares da teoria crítica, que buscava não apenas descrever, mas também emancipar os indivíduos dessas estruturas repressivas (Adorno; Horkheimer, 1985).

Nos anos seguintes, a teoria crítica se expandiu com a incorporação de temas como a modernidade, a comunicação e a cultura, e se distanciou da visão otimista de Marx sobre a emancipação proletária. Jürgen Habermas, por exemplo, introduziu o conceito de ação comunicativa como uma forma de resistir à racionalização da sociedade, acreditando que uma comunicação genuína e sem distorções poderia abrir caminho para uma modernidade mais democrática (Habermas, 2012). Posteriormente, Axel Honneth, como continuador dessa tradição, ampliou o escopo da teoria crítica ao focar na luta por reconhecimento como um elemento central da experiência social e da construção de identidades. Para Honneth, a realização da liberdade e da dignidade humana depende da interação social baseada no reconhecimento mútuo em esferas como o amor, o direito e a solidariedade, ressaltando a importância de relações sociais justas para superar formas de alienação e exclusão (Honneth, 2003). No entanto, críticos como Adorno e Horkheimer afirmavam que as sociedades modernas, com seu avanço técnico e científico, estavam tornando-se mais rígidas e menos abertas ao potencial emancipatório da razão. A tensão entre o otimismo racionalista de Habermas e Honneth e a crítica mais célica de Adorno e Horkheimer sobre a razão permanece

central no desenvolvimento da teoria crítica (Wiggershaus, 2002; Jeffries, 2018). Assim, esta tradição que explora as limitações das sociedades capitalistas e a alienação dos indivíduos, serve de base para o pensamento de Hartmut Rosa, que, embora não seja diretamente da Escola de Frankfurt, herda essas preocupações em sua análise da aceleração social e seus efeitos na experiência contemporânea, como veremos a seguir.

Hartmut Rosa, mesmo não sendo um membro formal da Escola de Frankfurt, pode ser considerado um herdeiro contemporâneo da teoria crítica, em especial no que diz respeito à sua análise da aceleração social e seus efeitos alienantes. Sua obra, sobretudo *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na Modernidade* (2019 [2005]) e *Aceleração e alienação* (2022 [2013]), oferecem um diagnóstico da modernidade que ressoa com as preocupações centrais da teoria crítica, como a alienação, a racionalização e a perda de sentido na vida cotidiana. Rosa argumenta que, à medida que as esferas econômica, política e tecnológica da sociedade se aceleram, os indivíduos experimentam uma crescente sensação de sobrecarga e desorientação. Como observado, essa aceleração, longe de ser um sinal de progresso, resulta em um distanciamento da experiência significativa e da conexão genuína com o mundo e com os outros. Esta crítica à modernidade, em particular à relação entre a aceleração do tempo e a alienação social, dialoga diretamente com a análise de Adorno e Horkheimer sobre a racionalização e a dominação na sociedade moderna, conforme exposto em *A dialética do esclarecimento*. Nessa obra, os autores alertam para como a racionalização pode, ao invés de liberar o ser humano, promover a subordinação a um sistema instrumental que reduz o potencial reflexivo e emancipatório dos indivíduos (Adorno; Horkheimer, 1985).

Nesse sentido, a crítica de Rosa à aceleração pode ser lida como uma extensão das ideias de alienação presentes na teoria crítica, particularmente no que diz respeito à transformação das relações sociais e ao impacto da lógica capitalista e tecnológica. A ideia de que a aceleração social impede os indivíduos de se situarem no mundo e de encontrarem um sentido autêntico para suas vidas, de fato, assemelha-se à crítica de Adorno à cultura de massa e à racionalização instrumental, que, para ele, esvaziaria a possibilidade de uma vida genuinamente autônoma e reflexiva. Além disso, como Habermas, Rosa reconhece os efeitos de uma modernidade que, ao buscar a otimização e a eficiência, perde sua capacidade de oferecer um espaço para a reflexão crítica e a ação emancipatória. No entanto, ao contrário de Habermas, que ainda vislumbra a possibilidade de uma racionalidade emancipatória, Rosa adota uma postura mais cética, sugerindo que a aceleração é uma condição estrutural que limita as possibilidades de uma ação política e social autêntica. Isso é claramente refletido em sua análise sobre a

incapacidade de controle da modernidade (Rosa, 2019a). Portanto, Rosa não só dialoga com a teoria crítica, mas também contribui para a atualização de suas preocupações no contexto das sociedades contemporâneas, caracterizadas por uma aceleração da vida cotidiana que limita a liberdade e a agência humana.

Isso fica mais evidente no prefácio à obra *Remedio a la aceleración: ensayos sobre la resonancia* (2019c), onde se destaca a importância de Rosa nesse contexto, ao situá-lo como um pensador que, além de entender a problemática da modernidade tardia, oferece uma alternativa ao ideal de vida alienada, fundamentada nas relações autênticas com o mundo. Para Lacroix, Hartmut Rosa seria um dos principais representantes da quarta geração da Escola de Frankfurt, continuando a tradição crítica do capitalismo iniciada por seus predecessores, mas com uma inovação significativa ao deslocar o foco da crítica da alienação para a análise do tempo social. Assim, enquanto pensadores como Adorno, Benjamin e Marcuse se concentraram nas manifestações da alienação e na crítica da cultura capitalista, Rosa aponta para a pressão temporal imposta pelo capitalismo como o principal motor da alienação contemporânea. Ainda segundo Lacroix, a originalidade de Rosa residiria não apenas na crítica, mas também na proposição de uma visão positiva de uma “vida boa”, algo ausente nas análises anteriores. Além disso, segue Lacroix, ao contrário da Escola de Frankfurt que se limitava a denunciar os problemas da modernidade, Rosa vem sugerindo em suas obras a possibilidade de uma vida autêntica e significativa por meio do conceito de ressonância, que propõe uma relação profunda e verdadeira com o mundo ao nosso redor. Portanto, Rosa não apenas estaria diagnosticando os problemas da sociedade contemporânea, mas também oferecendo uma solução ao renovar a crítica social e propondo igualmente um caminho para superar a alienação gerada pela aceleração da vida moderna (Lacroix, 2019), objeto de suas preocupações, sobretudo a partir de 2005.

A tese da aceleração social, grosso modo, questiona a lógica subjacente a um processo de desconexão com o mundo (enquanto alteridade mais ampla) e explora como a promessa de ganho de tempo pode, na realidade, levar a uma perda de tempo e à falta de aproveitamento do presente. A aceleração da vida, nesse sentido, não resultaria apenas da aceleração técnica, mas também da aceleração do próprio ritmo da vida e das mudanças que alguém deve acompanhar para não ser deixado para trás. O argumento é que a interação complexa entre estas formas de aceleração – a técnica, a vida cotidiana e as mudanças sociais e culturais – seria responsável pela criação de uma escassez de tempo na sociedade contemporânea. Essa escassez de tempo então seria percebida como uma crise social, levando ao sentimento paradoxal de que, apesar

da aceleração aparente, nada essencial estaria realmente mudando. Além disso, tais estruturas temporais não estariam limitadas a contextos institucionais específicos, mas permeariam todos os aspectos da vida social, com os atores individuais enfrentando três níveis de perspectivas temporais: o cotidiano, a vida como um todo e o tempo de sua época, os quais estariam interligados exigindo um constante reajuste. Neste ponto, introduz-se a ideia de um quarto nível temporal, o “sacro”, que seria uma maneira de reconciliar a discrepância entre o tempo da vida e o tempo do mundo, fornecendo uma estrutura narrativa para as ações e transformações culturais (Rosa, 2019a). Portanto, para o autor, a análise das estruturas temporais pode oferecer uma lente única para entender a formação cultural e estrutural de uma época, permitindo que os diagnósticos do presente sejam verdadeiramente diagnósticos do tempo.

De certa forma, trata-se de uma análise da economia do tempo da modernidade tardia em que a aceleração social estaria ultrapassando um ponto crítico, tornando difícil manter a integração e a sincronização social pretendidos pelo projeto da modernidade⁷, que por sua vez, estaria sobretudo sob o signo da aceleração de processos e acontecimentos, sendo este um princípio básico da sociedade moderna, podendo ter efeitos positivos, mas também desafios significativos, como a *dessincronização* entre essas diferentes perspectivas temporais. Tal descompasso também pode ocorrer entre modelos institucionalizados e perspectivas individuais, levando a uma ruptura entre os horizontes de tempo que guiam os atores. Além disso, pode haver uma incongruência entre subsistemas sociais ou sistemas funcionais, como a economia, a ciência e a técnica, e o direito e a política [e também o religioso, podemos acrescentar], o que levaria a uma falta de sincronização e controle político e jurídico das transformações sociais. Diante disso, diagnósticos contemporâneos da temporalidade frequentemente convergem para a ideia de uma ruptura na modernidade, ocasionando uma nova definição da época atual como “segunda modernidade”, “modernidade reflexiva”, “modernidade liberal estendida”, modernidade tardia ou até mesmo pós-modernidade. Nesse sentido, por exemplo, sugere-se que o novo na globalização não estaria tanto nos processos em si, mas na velocidade em que ocorrem (Rosa, 2019a). Para este autor, a aceleração traz consigo uma sincronização global sem precedentes, mas também intensifica fenômenos de *dessincronização* interna na sociedade global.

⁷ A hipótese heurística norteadora do autor é a suposição de que “a aceleração social constitutiva da modernidade ultrapassa um ponto crítico na modernidade tardia, além do qual não se pode mais preservar a ambição de sincronização da sociedade como um todo e da integração social (Rosa, 2019a, p. 42).

É importante ressaltar que a “esperança de uma vida autodeterminada em um mundo “trazido ao alcance” representa desde o século XVIII uma *promessa fundante* da modernidade, a qual foi comprometida por esse processo de aceleração social discutido por Rosa, tendo em vista que enquanto projeto normativo e político, a modernidade se dispunha “a libertar-se de diretrizes autoritárias e tradicionais, por um lado, e da escassez e limitações naturais, por outro, de modo a realizar uma condução autodeterminada da vida: nem Igreja nem rei” (Rosa, 2019a, p. XXIV). Além disso, as condições dadas pela natureza não deveriam determinar o como viver, tão somente fôssemos capazes de decidirmos independentemente da natureza. Assim, crescimento e aumento de opções “foram motivados e legitimados em relação a esse objetivo, além da própria concepção moderna de *autenticidade* (Rosa, 2019a, p. XXIV). Portanto, o ocorrer do aumento servira ao ganho de espaço livre para a ação, de modo que se pudesse perseguir um projeto próprio de vida. Contudo, na modernidade tardia, observa-se o contrário, com o “completo abandono e a reversão dessa relação: o projeto de vida serve ao objetivo de acompanhar o jogo de aumento, de permanecer ou tornar-se competitivo”. Individual e coletivamente, fantasias de dar forma à vida, e as energias nelas investidas, se direcionam, cada vez com mais intensidade, “à manutenção da capacidade de aumento”. A promessa fundante da Modernidade é quebrada com isso, e “pela imposição da lógica de aumento exaure-se a margem de ação da autonomia, individual e política” (Rosa, 2019a, p. XXV).

A teoria da aceleração social de Hartmut Rosa oferece uma compreensão relevante das dinâmicas temporais que moldam a modernidade tardia e suas implicações na vida cotidiana. Ela demonstra como a aceleração não é um fenômeno isolado, mas uma transformação estrutural que perpassa todos os aspectos da sociedade, desde os processos tecnológicos até as mudanças nas esferas culturais e sociais. Ao analisar as diferentes dimensões da aceleração – técnica, social e cultural – Rosa destaca o paradoxo entre a promessa de maior liberdade e eficiência proporcionada pela aceleração e a realidade de um ritmo de vida que sobrecarrega os indivíduos, tornando-os incapazes de usufruir do tempo disponível. A aceleração técnica, por exemplo, proporciona ganhos notáveis em velocidade e conectividade, mas ao mesmo tempo cria um ciclo de constante adaptação e adaptação forçada. Essa imposição contínua de mudanças acelera a sensação de desajuste e ansiedade, especialmente quando não há uma pausa para reflexão ou reconciliação com os próprios tempos pessoais. A aceleração social, nesse sentido, resulta em uma sensação de estar sempre atrás, de ser deixado para trás por um mundo que não dá espaço para o presente (Rosa, 2019a).

Além disso, o conceito de aceleração social nos ajuda a entender as complexas interações entre os diferentes sistemas sociais, que operam em diferentes ritmos e frequentemente entram em conflito. As contradições entre o tempo da vida cotidiana e o tempo das grandes transformações sociais são evidentes, por exemplo, quando o rápido avanço da tecnologia desafia as estruturas políticas e jurídicas que muitas vezes não conseguem acompanhar o ritmo das inovações. Rosa argumenta que a aceleração não é apenas um fenômeno de aumento da velocidade, mas também um processo de transformação das expectativas e formas de vida. A incapacidade de sincronizar esses diferentes ritmos sociais resulta em uma desconexão e perda de coesão social, gerando um sentimento crescente de crise e fragmentação (Rosa, 2019a). A importância da teoria da aceleração reside justamente em seu poder de captar esse desajuste e sua influência nas esferas individuais e coletivas, fornecendo uma explicação crítica sobre como o aumento da velocidade e da conectividade pode criar não apenas benefícios, mas também sérios desafios existenciais e sociais. Nesse sentido, é essencial ressaltar que a teoria de Rosa oferece uma chave para entender a dissonância entre o progresso técnico e a experiência humana, ou outros termos: a compreensão dos motivos para esse processo de dessincronização.

Ao refletir sobre as dinâmicas de aceleração, o autor nos leva a questionar o que estamos realmente ganhando e perdendo com esse movimento incessante de aceleração. Em um momento em que as transformações sociais e culturais são rápidas e incontroláveis, a promessa de uma vida autodeterminada, que a modernidade inicialmente buscou promover, encontra-se ameaçada por um processo que, paradoxalmente, reduz a liberdade e a autonomia dos indivíduos. A aceleração, ao invés de ampliar a capacidade de ação, transforma-se em um fator de alienação, no qual os sujeitos se veem cada vez mais presos a uma lógica que os sobrecarrega e limita suas possibilidades de agir e pensar de maneira livre e reflexiva (Rosa, 2019a). A reflexão crítica que Rosa propõe é fundamental para entendermos o impacto da aceleração sobre a sociedade e a vida humana no contexto da modernidade tardia, desafiando-nos a repensar as bases da nossa organização social e do nosso sentido de tempo e, em última instância, existencial. Mas a despeito de seu ceticismo, Rosa não deixa de pelo menos sugerir a ideia de algo positivo como a ressonância, contrabalançando essa alienação patológica apontada por ele na modernidade tardia. É para entendermos melhor essa sugestão de uma dimensão mais positiva na equação social fundamentada na temporalidade que, a seguir, discutiremos a teoria da ressonância em Hartmut Rosa.

2.2 A noção de ressonância anterior e paralela a Hartmut Rosa

No livro *Resonancia* (2019d [2016]), Rosa reconhece e discute como a ideia de ressonância se relaciona com diferentes tradições filosóficas e psicológicas. O conceito de ressonância propriamente dito, antes de ser plenamente desenvolvido por Hartmut Rosa no campo da sociologia, já havia sido utilizado em outras áreas do conhecimento, a exemplo da filosofia, com diferentes conotações e nuances. Também devemos destacar que esse conceito já vem sendo operado no campo teológico, inclusive com alguns autores fazendo associações diretas com a ideia de ressonância em Rosa (p. ex.: Christoffersen; Gregersen, 2019; Theissen, 2019). Especificamente na filosofia, a noção de ressonância foi explorada por Nietzsche em termos de eco existencial em sua conhecida máxima: “se você olhar atentamente para o abismo, o abismo olhará de volta para você” (Nietzsche, 2001, p. 89), sugerindo nesse “olhar de volta” uma interação entre o ser humano e o mundo que ressoa de maneira profunda e existencial, simbolizando o impacto de nossas experiências e a vitalidade que é despertada quando o indivíduo entra em sintonia com o mundo e consigo mesmo. Nesse sentido, a relação que Nietzsche propõe, embora indireta, pode ser vista como um eco ou ressonância que não seria apenas cognitiva ou interativa, mas como uma experiência, sobretudo estética, e existencial. Noutros termos: uma forma de reconciliação do indivíduo consigo e o mundo através de sua própria expressão vital, numa relação afirmativa com a vida. Nessa concepção nietzschiana, a ressonância é a capacidade de fazer com que o indivíduo estabeleça um eco de sentido (estético-existencial), que ressoa tanto dentro de si quanto no exterior.

Nesse sentido, Rosa aponta para a noção de ressonância em Nietzsche como uma forma de interação profunda entre o indivíduo e o mundo, algo que vai além da simples percepção e que implica uma experiência vital e afirmativa. Embora Nietzsche não use o termo “ressonância” de forma explícita em suas obras, segundo Rosa, ele propõe um conceito de “relação com o mundo” que é bastante próximo da ideia de ressonância, especialmente no sentido de como as ações, os sentimentos e as percepções humanas podem ser ecoadas no mundo exterior, resultando em uma conexão ou sintonia existencial com o mundo. Assim, Nietzsche estaria preocupado com a recuperação da ‘resposta vital’ ao mundo, isto é, com a criação de uma relação que ressoe profundamente entre o ser humano e o mundo exterior, uma conexão que, ao mesmo tempo, liberta e afirma a existência humana (Rosa, 2019d). Aqui, Rosa faz uma leitura de Nietzsche em termos de uma experiência existencial que se alinha ao seu próprio conceito de ressonância, embora com uma ênfase nas condições sociais e históricas que

moldam essa experiência. Portanto, mesmo não tendo utilizado diretamente o termo “ressonância”, Nietzsche e sua filosofia contribui para o desenvolvimento posterior da concepção de Rosa, na medida em que propõe uma relação ativa e dinâmica entre o indivíduo e o mundo, que poderia ressoar em múltiplos níveis de experiência e sentido.

Hartmut Rosa também estabelece uma conexão entre seu conceito de ressonância e o pensamento de Charles Taylor, especialmente no que se refere à busca por autenticidade e experiências profundas de sentido em um mundo secularizado. Rosa reconhece a influência de Taylor na forma como ele concebe a relação entre indivíduos e mundo, enfatizando que a modernidade não apenas trouxe alienação, mas também novas formas de engajamento significativo. Rosa (2019d) dialoga com a obra de Taylor, particularmente com *A ética da autenticidade* (2011) e *As Fontes do Self* (1997), destacando como em Taylor os indivíduos modernos tentam encontrar conexões significativas em meio a um cenário de pluralismo cultural e individualismo. Além disso, Rosa argumenta que a ressonância pode ser vista como uma forma de resolver a tensão entre a fragmentação moderna e a necessidade humana de engajamento autêntico com o mundo. Nesse sentido, Taylor sugere que a autenticidade não pode ser alcançada no vazio, mas requer um contexto de referências compartilhadas e relações significativas. No entanto, Rosa amplia essa ideia ao propor que a ressonância é um estado de relação dinâmica com o mundo, no qual há uma reciprocidade transformadora entre sujeito e ambiente. Essa conexão não se dá apenas no plano racional, mas também no afetivo e existencial, o que o aproxima de discussões tanto filosóficas quanto psicológicas sobre a construção do self.

Ainda no campo filosófico, o diálogo entre a teoria da ressonância de Hartmut Rosa e o existentialismo filosófico-literário de Albert Camus expõe uma tensão entre a busca humana por conexão significativa e o silêncio indiferente do universo. Camus (2010) descreve a condição humana como um confronto entre o desejo inerente por significado e a indiferença do mundo, levando à experiência do absurdo. Enquanto Rosa vê na ressonância a possibilidade de superar a alienação através de eixos verticais (como arte, natureza, religião e história), que “falariam” ao sujeito, Camus enfatiza a experiência da estranheza existencial, onde o mundo se recusa a ressoar, deixando o indivíduo confrontado com o silêncio cósmico. No entanto, defende Rosa, mesmo diante desse cenário, haveria a possibilidade de uma resposta ressonante, na qual o indivíduo, ao aceitar o absurdo, poderia reencontrar uma forma de engajamento autêntico com a vida, havendo em Camus momentos de ressonância não apenas na revolta contra o absurdo, mas também na experiência estética e na intensidade do presente, como

quando o autor descreve a comunhão com a natureza e o prazer dos sentidos. No entanto, essa tensão é crucial: se em Rosa a modernidade encontrou equivalentes funcionais à religiosidade para satisfazer a necessidade de ressonância, Camus sugere que a única resposta heroica ao absurdo é aceitar o silêncio do mundo sem ilusões. Esse diálogo ilumina tanto a esperança de conexão quanto a inevitabilidade do desencontro, expondo a complexidade da condição humana diante de um universo que pode ser tanto ressonante quanto silencioso (Rosa, 2019d).

No campo teológico, alguns autores vêm desenvolvendo aproximações interessantes para estudos sobre a teoria da ressonância. Um exemplo bem recente pode ser observado no texto “Resonance, risk, and religion: Gerd Theissen and Hartmut Rosa on religious resonance”, no qual se explora o conceito de ressonância no contexto da religiosidade, a partir das perspectivas do teólogo Gerd Theissen e do sociólogo Hartmut Rosa, buscando estabelecer um diálogo interdisciplinar entre teologia e sociologia, ao analisar como a experiência de ressonância pode ser aplicada à compreensão das interações humanas com a realidade, especialmente no âmbito religioso. Através de ambas as perspectivas, os autores discutem como a ressonância pode ser uma chave para entender a experiência religiosa e a busca por significado em um mundo complexo e muitas vezes alienante. Nesse sentido, a ressonância é vista como uma experiência que envolve tanto a conexão profunda com a realidade quanto o risco de fracasso e alienação, tornando-se um conceito central para a compreensão da condição humana e da religiosidade. No entanto, Theissen e Rosa aplicam o conceito de maneiras distintas, embora complementares, com o primeiro focando mais na experiência religiosa e na resposta humana à realidade, enquanto Rosa aborda a ressonância como uma resposta sociológica à alienação e à aceleração da vida moderna. Ambos, contudo, concordam que a ressonância envolveria tanto a conexão profunda com a realidade quanto o risco de fracasso e alienação (Christoffersen; Gregersen, 2019).

O teólogo Gerd Theissem (2019) discute a natureza e a validade da experiência religiosa em um contexto contemporâneo, no qual a religiosidade se afasta das tradições normativas e novas formas de experiência espiritual emergem. Segundo este autor, a experiência religiosa seria caracterizada por uma “transparência” e “ressonância” que a distingue da experiência estética. Enquanto a experiência estética pode ser profunda, a experiência religiosa aponta para uma realidade final, transcendente, que é interpretada cognitivamente como um ser supremo ou algo além do mundo conhecido. Nesse sentido, a experiência religiosa teria um valor existencial e ético que a distingue da experiência estética. Por isso mesmo, sobreviveria em uma era científica ao lidar com questões de significado e valor que transcendem o empírico, com a

verdade residindo na ressonância entre a experiência humana e a realidade transcendente (Theissen, 2019). Mas diferentemente de Rosa, a origem do conceito de ressonância neste autor remonta à obra *A critical faith* (1979), onde propõe a religiosidade como sensibilidade para a ressonância e o absurdo da realidade, considerando o conceito de ressonância a partir da física (capacidade de um corpo vibrar em resposta a outro corpo), como metáfora para descrever a experiência humana de conexão com a realidade em termos de resposta vibratória, semelhante à ressonância física. A ressonância também derivaria de experiências existenciais, como a maravilha diante da existência e a sensação de absurdo quando a realidade não responde às expectativas humanas. Como uma experiência dialética, a conexão com a realidade (ressonância) e a desconexão (absurdo) coexistiriam (Theissen, 1979 [1978]).

Outros autores também abordam esses pontos de contato entre ressonância e religiosidade, a exemplo Bojan Žalec (2021), que enfatiza a teoria da ressonância a partir de Rosa como relevante para a religiosidade, a ciência da religião e a esperança. A teoria da ressonância, que segundo o autor tem ganhado atenção significativa nas humanidades e ciências sociais, é discutida como uma abordagem interdisciplinar e holística que combina filosofia, fenomenologia, hermenêutica, crítica social e teoria normativa com sociologia. Žalec destaca a teoria da ressonância de Rosa como uma contribuição significativa para a compreensão da religiosidade e da esperança, reabilitando a primeira como uma necessidade antropológica fundamental e também uma base científica para o cultivo da esperança existencial. Seguindo uma linha parecida, Gregersen (2024) aborda a ressonância como uma ponte conceitual entre a física, a teologia e a ética. Entendida como um fenômeno físico e biológico, a ressonância seria onipresente na natureza, ocorrendo através de trocas de energia entre sistemas distintos, mas coordenados. Gregersen argumenta que a ressonância não seria apenas um conceito científico, mas também uma experiência humana, podendo ser fonte de reflexão teológica e ética. No entanto, ao contrário da “onipresença” física da ressonância, as experiências humanas de ressonância seriam comuns, mas não universais. Além disso, uma ressonância produtiva requer tensão entre diferentes polos, evitando a fusão indiscriminada que pode levar à violência ou conformidade. Portanto, a capacidade de reconhecer e cultivar ressonâncias produtivas, enquanto se resiste a ressonâncias destrutivas, seria essencial para uma vida ética e religiosa significativa.

Contudo, outros autores como Quintana e Combalia (2023) veem antes essa teoria como um estímulo à secularização mais do que à religiosidade. Em seu artigo, argumenta-se que a teoria da Ressonância de Rosa e suas implicações para a modernidade, particularmente no

contexto ocidental, poderia acelerar a secularização, levando à dissolução final das formas religiosas organizadas, ao invés de reverter o processo de secularização, como alguns estudiosos sugeriram (ver capítulo 1). A principal tese desses autores é que a teoria de Rosa descreve a experiência religiosa como uma forma de ressonância, mas não como única ou superior a outras formas de experiência humana, como a estética. De acordo com esses autores, isso pode levar a uma nova etapa na secularização, em que as formas religiosas seriam vistas como um produto cultural redundante. Como veremos adiante, Rosa argumenta que a ressonância pode ser experimentada através de várias fontes (eixos de ressonância), como a natureza, a arte, a história e a religiosidade, não fazendo, contudo, distinção qualitativa entre essas experiências. Para Quintana e Combalia, isso sugere que a experiência religiosa não seria essencialmente diferente de outras formas de ressonância, implicando que as formas religiosas organizadas não oferecem nada exclusivo ou insubstituível. Além disso, a ressonância teria uma estrutura fenomenológica semelhante à experiência religiosa tradicional, sendo enquadrada, contudo, dentro de um contexto imanente, não transcendente. Ao ser descrita como um encontro com algo inacessível que fala com sua própria voz, a ressonância se assemelharia à descrição tradicional do encontro com Deus nas religiões monoteístas (Quintana; Combalia, 2023).

No entanto, conforme os autores, Rosa insiste que a ressonância pode ocorrer dentro do quadro imanente, sem a necessidade de crença em um poder transcendente, desafiando a ideia de que a experiência religiosa seria única e superior a outras formas de experiência humana. O teólogo Gerd Theissen, como vimos, tenta preservar a singularidade da experiência religiosa, argumentando que ela carrega um imperativo moral que falta na experiência estética. No entanto, Rosa não faz tal distinção, sugerindo que todas as formas de ressonância são igualmente válidas e que a experiência religiosa não é necessariamente superior. Tomando a religiosidade como um conjunto de práticas que ajudam os seres humanos a lidar com a incerteza e o mistério, mas não como algo que transcende o mundo imanente, Rosa entende essa religiosidade como um eixo de ressonância vertical, mas não como algo que oferece uma experiência única ou transcendente, reduzindo, de certa forma, a uma prática humana dentro do quadro imanente. A teoria da ressonância, nesse sentido, poderia levar à redundância das formas religiosas organizadas, pois as pessoas encontrariam ressonância em várias fontes sem a necessidade de aderir a uma religiosidade tradicional. Portanto, se as pessoas entenderem que a ressonância pode ser alcançada através de várias experiências (arte, natureza, etc.), elas não terão mais a necessidade de se filiar a uma religião organizada. A teoria da ressonância, em última instância, não seria um remédio para a secularização, mas um acelerador desse processo,

desencadeando uma nova etapa na secularização, na qual a religiosidade seria vista como um produto cultural desnecessário (Quintana; Combalia, 2023).

Em síntese, a ressonância, enquanto conceito desenvolvido por Hartmut Rosa, encontra ecos significativos em tradições filosóficas e teológicas, evidenciando sua relevância interdisciplinar. Desde as reflexões de Nietzsche sobre a interação profunda entre o indivíduo e o mundo, passando pela busca de autenticidade em Taylor e o confronto com o absurdo em Camus, até as discussões teológicas de Theissen e outros autores, a ressonância se apresenta como uma chave para compreender a relação humana com a realidade em suas múltiplas dimensões. Portanto, o diálogo com pensadores como Charles Taylor e Albert Camus, por exemplo, amplia o entendimento da ressonância, conectando-a à busca por autenticidade em um mundo secularizado e ao confronto com o absurdo da existência. Enquanto Taylor enfatiza a necessidade de contextos compartilhados para o engajamento autêntico, Camus explora a tensão entre o desejo humano por conexão e o silêncio indiferente do universo, sugerindo que a ressonância pode surgir mesmo diante do absurdo. Além disso, na teologia, Gerd Theissen, já vinha associando a ressonância à experiência religiosa e à busca por significado. Contudo, para autores como Quintana e Combalia a teoria da ressonância em Rosa pode acelerar a secularização, ao equiparar a experiência religiosa a outras formas de ressonância, como a estética ou a conexão com a natureza, questionando assim a singularidade da religiosidade tradicional. A ressonância emerge como um conceito multifacetado, capaz de articular respostas à alienação moderna e à busca de sentido, podendo também desafiar noções estabelecidas sobre religiosidade, transcendência e o lugar de formas religiosas tradicionais na contemporaneidade.

2.3 A teoria da ressonância de Hartmut Rosa

A teoria da aceleração social de Hartmut Rosa emerge de sua reflexão sobre as transformações estruturais que marcam a modernidade tardia, e é construída dentro de um diálogo com diversas correntes filosóficas e sociológicas, como a obra de Max Weber e Georg Simmel. Essa aceleração, que inicialmente parecia oferecer a promessa de mais liberdade e autonomia, acaba criando uma paradoxal escassez de tempo, aprofundando a alienação dos indivíduos em relação a seus próprios corpos, suas emoções e suas relações sociais (Rosa, 2019a). Dentro dessa lógica de aceleração, o conceito de ressonância surge como uma proposta de reação à alienação, uma maneira de reconectar os indivíduos ao mundo e às suas experiências de vida, mas sem perder o movimento dinâmico e a interação com o mundo que caracteriza a

modernidade. Rosa constrói sua teoria a partir da observação de que, embora a aceleração seja uma característica fundamental da modernidade, ela não se apresenta de maneira homogênea em todas as esferas da vida social. É nesse cenário de aceleração contínua que Rosa identifica um fenômeno de alienação, caracterizado pela sensação de desconexão do indivíduo em relação ao mundo. Para Rosa, a alienação não é uma experiência passiva, mas uma resposta ativa a uma sociedade que exige adaptações rápidas e constantes, sem oferecer o tempo necessário para uma reflexão profunda sobre as mudanças que estão acontecendo. A ressonância, portanto, surge como uma alternativa a essa alienação, sendo um conceito que busca compreender como o indivíduo pode se reconectar com o mundo, não a partir de um movimento de imersão passiva, mas através de uma forma de interação ativa que permite ao sujeito não só acompanhar o ritmo da aceleração, mas também encontrar formas de significado e pertencimento nesse processo (Rosa, 2019d).

Em “O nascimento de um conceito” (Rosa, 2018), o autor nos conta como surgiu a ideia de ressonância a partir das reflexões em seu vilarejo natal, Grafenhausen, onde passava noites contemplando a paisagem e meditando sobre sua relação com o mundo. Nessas ocasiões, percebeu que sua conexão com o ambiente variava conforme seu estado de espírito: em dias de bom humor, o mundo parecia vibrar e convidá-lo a interagir, enquanto em momentos de desânimo, o mesmo cenário se tornava hostil ou indiferente. Essa observação o levou a questionar o que determinava tal oscilação, concluindo que não eram apenas fatores externos, mas também a reatividade de seu corpo e mente, descrevendo essa experiência como uma “vibração de cordas” que conectam o indivíduo ao mundo e aos outros, uma metáfora que ilustraria a ressonância como uma forma de interação ativa e significativa. Da mesma forma que outros autores, Rosa também destaca o papel da música nesse processo, percebendo que, em momentos de ressonância, as melodias pareciam ecoar tanto em seu interior quanto no mundo exterior, criando uma sensação de harmonia e pertencimento. No entanto, em dias de alienação, a música perdia seu poder de tocar e conectar. Essa dualidade o levou a criticar a tese de Axel Honneth sobre o reconhecimento social como principal motor humano, argumentando que o desejo de ressonância vai além do reconhecimento, buscando uma conexão profunda com o mundo, a natureza, o trabalho e um universo que faça sentido. Rosa via na ressonância uma resposta ao grande medo da modernidade: a indiferença do mundo, tema presente em pensadores como Marx, Weber, Lukács e Camus. Para ele, a aceleração social dificulta a criação dessas conexões, exigindo tempo e atenção que a modernidade não oferece. Portanto, Rosa propõe uma sociologia da ressonância, investigando as condições sociais que permitem

ou impedem que o mundo “fale” conosco, oferecendo uma alternativa à alienação e ao silêncio do mundo moderno (Rosa, 2018).

A partir do diagnóstico com base no processo de aceleração, a alienação seria tanto um sintoma quanto uma consequência da circunstância de serem as sociedades modernas “capazes de se estabilizar apenas dinamicamente, de serem sistemática e estruturalmente dispostas a crescer, transformar-se e acelerar-se sempre mais para poder conservar sua estrutura e estabilidade” (Rosa, 2019a, p. X). Disso decorre a principal patologia de nosso tempo, qual seja, a alienação, agora compreendida também como “insuficiência relacional” (Rosa, 2019a, p. XXXVII), dizendo respeito, sobretudo, a um modo relacional no qual sujeito e mundo se colocam um ante o outro intrinsecamente desconectados, podendo ocorrer nas dimensões social, material ou existencial. A contraparte positiva dessa não-relação seria o que o autor convencionou chamar de ressonância, ou um conceito-contraste (contra-conceito) em relação à alienação enquanto patologia, isto é, como o seu outro. A ressonância, portanto, surge como uma forma de reconexão com o mundo, um espaço relacional onde o sujeito encontra significados e propósito, rompendo a distância que caracteriza a alienação. Entretanto, nem todos os sujeitos adoecem na modernidade tardia. A aceleração social dá origem a três modelos alternativos e problemáticos de condução da vida, que podem ser vistos como tentativas de adaptação a esse novo ritmo frenético, sem, no entanto, permitir o alcance da ressonância genuína. O primeiro modelo é o do surfista, aquele que está sempre à espera das melhores ondas, mas sem a promessa da antiga autonomia e sem a verdadeira experiência de ressonância. O segundo é o errante, aquele que não consegue “manter-se em cima” e é constantemente arremessado pelas forças da aceleração, sem ser capaz de controlar ou planejar seu destino, tampouco criar para si “espaços de ressonância”. Por fim, o terceiro modelo é o do sujeito que busca estabilidade e perspectiva em um ancoramento transcendental, adotando identidades religiosas ou políticas mais ou menos fundamentalistas, numa tentativa de escapar da aceleração e da instabilidade da modernidade tardia (Rosa, 2019a, p. XXVII).

Em *Lo indisponible* (2019b), Rosa amplia sua crítica à modernidade, argumentando que a busca incessante por disponibilidade — o desejo de tornar o mundo conhecido, controlado e utilizável — gera uma contradição fundamental: ao tentar dominar o mundo, o ser humano acaba por alienar-se dele, perdendo a conexão autêntica que permite uma relação transformadora e significativa. A modernidade, ao institucionalizar a lógica da disponibilidade em áreas como ciência, tecnologia, economia e política, silencia o mundo, tornando-o mudo e inacessível à ressonância. Essa alienação leva a uma sensação de impotência diante de um

mundo que, paradoxalmente, se torna mais complexo e incontrolável. No entanto, essa busca por controle resultaria em uma indisponibilidade “monstruosa”, onde sistemas técnicos e sociais complexos escapam ao nosso domínio, criando novas formas de imprevisibilidade e frustração. A ressonância, nesse contexto, é proposta como uma alternativa à lógica de controle, dependendo de um equilíbrio entre o que podemos controlar e o que permanece indisponível. Além disso, permitiria o mundo nos interpelar e nos transformar, restaurando uma relação autêntica. Rosa sugere que a solução para a alienação moderna está em reconhecer e valorizar a indisponibilidade, aceitando que há aspectos da vida que não podem ser planejados ou dominados, mas que são essenciais para uma conexão significativa. Em última análise, *Lo indisponible* reforça a ideia de que a ressonância não é apenas uma resposta à aceleração, mas também uma reação à lógica de disponibilidade que caracteriza a modernidade, propondo uma relação com o mundo baseada na escuta, na abertura e na transformação mútua.

Além disso, o conceito de *ressonância* formaria, ao lado da indiferença e repulsão, os três modos basais de relação com o mundo. Trata-se, portanto, de uma resposta do humano ao mundo onde ele é ser. Devemos observar que *ressonância* não “diz respeito a um estado emocional, e sim a um modo relacional”, no qual sujeito e mundo “colocam-se numa relação responsiva”. Nos termos desse autor, ressonância diz respeito a um modo de relação com o mundo no qual sujeito e mundo ‘alcançam-se’ mutuamente, “de tal modo que uma relação responsável, que produza efeitos transformativos, pois que *liquefaz* as já dadas relações do mundo, emerge”. Além disso, em relações de *ressonância*, “os sujeitos são tocados (afetados) por um *outro*, o qual os refere e lhes *diz* algo, ao mesmo tempo que respondem (emocional e fisicamente) e, com isso, expericiam-se como *autoeficazes*” (Rosa, 2019a, p. XL, grifo original). Ao menos para sujeitos modernos, “a experiência religiosa, a experiência estética e a experiência da natureza possuem, exemplarmente, um significado central” nessa direção (Rosa, 2019a, p. XXXI). Ainda segundo Rosa, “na natureza, na arte, na religião, e também no trato com coisas específicas – como no processo de trabalho ou em contextos sacrais de ação –, os seres humanos buscam e realizam experiências de ressonância” (Rosa, 2019a, p. XXXII). Disto se deriva a tese segundo a qual o conceito de *reconhecimento* (Honneth, 2003) cobriria apenas parte das relações de *ressonância* possíveis, a saber, a dimensão social dos encontros com o mundo. Para Rosa, “o conceito de ressonância não apenas amplia o conceito de reconhecimento em direção ao âmbito da intersubjetividade, mas modifica também o conceito do fundamento da relação humana (bem-sucedida) com o mundo” (Rosa, 2019a, XXXVI).

Assim, também “no amor (íntimo e paternal), na amizade, bem como na ação política democrática”, os sujeitos modernos encetam experiências de *ressonância* se dispondo ao encontro “de uma maneira não instrumental”, a qual se predispõe sobre uma relação responsiva, isto é, “que se dá em um mútuo alcançar do outro lado, que desdobra um efeito transformador em ambos os lados, ou pelo menos pode desdobrar” (Rosa, 2019a, p. XXXIII). Tais relações são referidas como *ressonância social* ou *horizontal*, pois se encetam, em princípio, entre duas entidades equivalentes ou similares. Quando indivíduos entram em contato com algo que “se lhes dirige e envolve sua existência como um todo”, ocorreria também em todas as culturas, algo como “*eixos de ressonância vertical* ou *existencial*”, os quais tocam os sujeitos com uma ‘abrangência’ cultural e ritualmente definida (Rosa, 2019a, p. XXXIII). Na cultura moderna modelada no Ocidente, as *esferas da religiosidade*, mas também da *arte*, da *natureza* e da *história* estabeleceriam uma tal forma de relação. Completando essa tipologia” da *ressonância*, o autor ainda apresenta, apesar da surpresa que isso possa causar “do ponto de vista da imagem de mundo científico-racionalista, para a qual a capacidade de responsividade é exclusiva dos atores humanos”, relações de *ressonância* que também podem ser desenvolvidas com objetos e artefatos. A tais relações ele se refere como *ressonância material* ou *diagonal* (Rosa, 2019a, p. XXXIV).

No capítulo VI de *Resonancia* (2019d), Hartmut Rosa aborda esses três eixos de ressonância e sua relação com o reconhecimento, destacando como essas dimensões estruturam a interação dos indivíduos com o mundo. Ele argumenta que toda sociedade organiza essas esferas de ressonância, criando espaços culturais onde os indivíduos podem desenvolver e consolidar seus eixos de ressonância. No entanto, Rosa distingue ressonância de reconhecimento, enfatizando que, enquanto o reconhecimento é competitivo e pode ser institucionalizado, a ressonância é um processo dinâmico e responsável que ocorre entre sujeitos e o mundo. A ressonância não pode ser planejada ou forçada; ela emerge de uma relação viva e transformadora, como no caso do amor ou da amizade, onde o importante não é ser reconhecido, mas sim estar em sintonia e responder mutuamente. Rosa também discute fenômenos de “efervescência coletiva”, como eventos esportivos ou concertos, onde a atenção e as emoções dos participantes se sincronizam, gerando momentos de ressonância coletiva. Esses eventos funcionam como “oásis de ressonância” em um mundo marcado pela fragmentação e individualização. Por fim, Rosa ressalta que a teoria da ressonância deve incorporar as demandas da teoria do reconhecimento, já que o desprezo e a alienação social podem minar as expectativas de ressonância, levando a experiências profundas de desconexão

e repulsão. Assim, a ressonância não apenas complementa, mas também amplia a noção de reconhecimento, oferecendo uma visão mais abrangente das relações humanas com o mundo (Rosa, 2019d).

Dentro do eixo vertical são identificadas quatro esferas de ressonância (religiosidade, natureza, arte e história), discutidos em detalhes por Rosa (2019d) como dimensões fundamentais através das quais os sujeitos modernos estabelecem conexões profundas e transformadoras com o mundo. A religiosidade é entendida como uma promessa de ressonância, em que a ideia de um mundo responsivo e amoroso se manifesta através de práticas, ritos e narrativas que buscam restabelecer uma ligação entre o humano e o divino. Nesse sentido, ofereceria a possibilidade de uma relação não alienante, onde o sujeito se sente ouvido e compreendido por uma força superior, seja ela Deus ou o universo. A natureza é vista como uma esfera de ressonância que conecta o ser humano ao cosmos, permitindo experiências de transformação e autoconhecimento. A voz da natureza, embora seja uma construção cultural moderna, é percebida como uma contraparte que fala e responde, seja através dos ritmos naturais, das paisagens ou dos animais, oferecendo um refúgio de ressonância em um mundo cada vez mais dominado pela lógica instrumental. A arte, por sua vez, surge como um espaço privilegiado de ressonância, no qual a criação e a recepção artística permitem ao sujeito experimentar formas variadas de relação com o mundo. Ao conectar o indivíduo a uma força criativa que transcende a mera técnica, oferece a possibilidade de transformação e de diálogo com o outro, seja através da música, da literatura ou das artes visuais. Por fim, a história é compreendida como um eixo vertical de ressonância que conecta o presente ao passado e ao futuro, permitindo ao sujeito experimentar a copresença de diferentes temporalidades. A história, como um poder abrangente, convoca o indivíduo a se sentir parte de um processo maior, onde os acontecimentos históricos e biográficos se entrelaçam, gerando uma sensação de pertencimento e significado (Rosa, 2019d).

Essas quatro esferas, embora distintas, compartilham a característica de oferecer ao sujeito a possibilidade de uma relação ressonante com o mundo, superando a alienação e abrindo caminho para a transformação e a autocompreensão. No entanto, a religiosidade em específico, segundo Rosa, configura-se como a promessa de uma ressonância fundamental em um mundo que, de outra forma, poderia ser percebido como indiferente ou alienante. Ao conceber Deus como a manifestação de um universo responsável — capaz de ouvir, responder e afetar—, a religiosidade se estrutura como uma relação dialógica que busca garantir uma conexão essencial entre o sujeito e a totalidade do cosmos. Inspirando-se em pensadores como

William James, Friedrich Schleiermacher e Martin Buber, Rosa enfatiza que a experiência religiosa não se reduz a dogmas ou rituais, mas encontra-se enraizada na busca por uma relação dinâmica e transformadora. Schleiermacher, por exemplo, define religião como um encontro singular, onde intuição e sentimento se fundem em um momento de ressonância genuína, enquanto Buber reforça a noção de um “Tu eterno” que dialoga com o sujeito. No entanto, Rosa reconhece que essa promessa não está isenta de tensões e contradições. Ao adotar uma perspectiva fortemente influenciada pela tradição católica, ele prioriza a dimensão relacional e simbólica da religiosidade em detrimento de abordagens mais dogmáticas ou racionais. Além disso, alerta para os riscos da instrumentalização da promessa religiosa, que pode se desdobrar em violência e alienação, especialmente quando a busca por ressonância é confundida com controle e dominação (Rosa, 2019d).

Assim, no cerne da religiosidade encontra-se um dilema fundamental: de um lado, a possibilidade de oferecer uma experiência profunda de conexão e sentido; de outro, o perigo de se tornar uma força opressiva, particularmente quando a necessidade humana de resposta se depara com o silêncio cósmico e a indiferença do mundo, tal como tematizado pelo existencialismo de Camus. Nesse contexto, o conceito de *ressonância* intenciona “não apenas pôr à disposição da crítica social conceitos de negação, dignos de sua criticidade, como o fazem as concepções de alienação ou reificação”, mas sobretudo opor a essas concepções ao menos “o vago contorno de algo positivo, que seja suficientemente aberto para fazer jus à incontornável pluralidade das substantivas concepções éticas e culturais de bem”, implicando apenas que as pessoas “buscam e necessitam de relações de ressonância com o mundo” (Rosa, 2019a, p. XLII). Existe também uma diferenciação a ser feita entre as *experiências de ressonância* (eventos continuamente momentâneos e contingentes), *eixos de ressonância* (onde tais experiências são realizadas) e *esferas de ressonância* (zonas de experiência coletiva), por um lado, e *ressonância enquanto atitude disposicional* (atitude sensível à *ressonância*), por outro. Segundo o autor, na cultura ocidental moderna “a ópera ou festivais de rock” podem constituir *eixos* para muitas pessoas”, enquanto outros podem buscá-los em “trilhas pelas montanhas, na floresta ou na horta”, ou ainda “na missa ou no culto”, na medida em que “arte, natureza e religião constituem características esferas de ressonância (vertical ou existencial) na modernidade” (Rosa, 2016, p. 435-515, apud Rosa, 2019a, p. XLII).

Em síntese, a teoria da ressonância de Hartmut Rosa emerge como uma resposta crítica à aceleração social e à alienação que caracterizam a modernidade tardia. Rosa identifica que a aceleração, embora prometa maior liberdade e controle, acaba por gerar uma sensação de

desconexão e insuficiência relacional, onde os indivíduos se veem distanciados de seus corpos, emoções e relações sociais. Nesse contexto, a ressonância surge como um conceito-chave para compreender como os sujeitos podem se reconectar ao mundo de maneira ativa e transformadora, superando a lógica instrumental e a busca por controle que dominam a modernidade. A ressonância não é um estado emocional, mas um modo relacional que envolve uma interação responsiva e mutuamente transformadora entre o indivíduo e o mundo, seja através de eixos verticais (como religião, natureza, arte e história), horizontais (como amor, amizade e ação política) ou diagonais (como a relação com objetos e artefatos). Rosa argumenta que, embora a modernidade dificulte a criação dessas conexões, a ressonância oferece uma alternativa à alienação, permitindo que os indivíduos encontrem significado e pertencimento em um mundo cada vez mais acelerado e fragmentado. Ao propor uma sociologia da ressonância, Rosa não apenas ampliaria a teoria do reconhecimento de Axel Honneth, mas também ofereceria uma visão mais abrangente das relações humanas, destacando a importância da escuta, da abertura e da transformação mútua. Em última análise, a ressonância poderia representar uma busca por uma relação autêntica com o mundo, onde a indisponibilidade e a imprevisibilidade são valorizadas como elementos essenciais para uma vida significativa e conectada.

No entanto, embora a teoria da ressonância proposta por Hartmut Rosa possa representar um avanço significativo na superação de problemas inerentes à modernidade, ela não está isenta de tensões e questionamentos que merecem consideração crítica. Por exemplo, o conceito de ressonância, ao privilegiar uma gramática da responsividade subjetiva, correria o risco de se tornar excessivamente dependente de relatos individuais de abertura e transformação, sem que se interroguem com o devido rigor as mediações sociais, históricas e políticas dessas experiências. Como alerta Pierucci (1997; 2008) no contexto da sociologia da religião, não seria possível renunciar ao exame das condições estruturais e simbólicas que organizam um determinado campo de estudo (como o religioso), sob o risco de se dissolver numa fenomenologia emocional que pouco explica sobre os mecanismos sociais de produção de sentido. Nessa linha, a teoria da ressonância e sua promessa de reconexão com o mundo como remédio para a alienação, embora conceitualmente relevante, seria inadequada, por exemplo, como solução ou modelo normativo de saúde existencial. Por outro lado, o conceito de ressonância tanto pode como deve contribuir na construção de categorias analíticas mais adequadas à pluralidade contemporânea. A proposta de uma sociologia da religião pós-secular, como esboçada em nosso último capítulo, implicaria justamente manter essa abertura para

experiências existenciais plurais, sem reduzi-las nem ao dogma religioso, nem a uma teoria da “reconexão”, mas também sem abdicar do olhar sociológico crítico, capaz de interrogar as condições concretas de produção, exclusão e legitimação dessas experiências. Portanto, apesar de suas contribuições conceituais e epistemológicas, especialmente a noção de ressonância vertical, a teoria de Hartmut Rosa apresenta limites que precisam ser discutidos.

Em termos conceituais, diversos autores (Susen, 2020; Vandenberghe, 2023; Anderson, 2023) vêm apontando a ressonância como um conceito operativo excessivamente amplo, aproximando-se de uma generalidade que ameaçaria sua aplicabilidade sociológica e sua força crítica. Na tentativa de construir uma gramática relacional da experiência, Rosa incorreria por vezes em um “romantismo sistemático” (Vandenberghe, 2023), substituindo o rigor normativo típico da teoria crítica por um diagnóstico estético e moral da modernidade. Além disso, sua ênfase em experiências episódicas e extraordinárias de conexão (em oposição à alienação) geraria um modelo centrado em um sujeito relativamente autônomo e introspectivo, insuficientemente atento às dinâmicas estruturais de poder, dominação ou exclusão. Essa lacuna é reforçada por críticas provenientes de abordagens não ocidentais, como o confucionismo, que questionam a separação rígida entre sujeito e mundo e propõem formas contínuas e ritualizadas de ressonância cotidiana (Sigurðsson & D’Ambrosio, 2023). Do ponto de vista normativo, a teoria careceria de um fundamento ético robusto que a distinguisse de preferências subjetivas. Além disso, a ausência de uma crítica reflexiva capaz de orientar juízos morais e políticos, também limitaria o alcance emancipatório da proposta, aproximando-a de um ideal de “boa vida” culturalmente situado. Por fim, essa ausência repercutiria ainda numa frágil capacidade de orientar transformações institucionais concretas. Ademais, críticas recentes vêm explorando uma possível fragilidade política da teoria da ressonância.

Nesse sentido, Rosa estaria propondo a ressonância como um “compasso normativo” para orientar lutas sociais e repensar instituições, mas sem conseguir avançar na explicitação de mecanismos efetivos de transformação institucional ou redistribuição de poder (Susen, 2020; Anderson, 2023). Seu diagnóstico permaneceria mais eficaz como descrição crítica do presente do que como projeto transformador. Haveria, ainda, o risco de moralização e patologização de experiências divergentes. A associação entre ausência de ressonância e patologias — como obesidade, depressão ou déficit de atenção — poderia ocultar desigualdades sociais e interpretar sofrimentos complexos apenas como falhas de engajamento, desconsiderando seus determinantes históricos e estruturais (Anderson, 2023). Por outro lado, críticas mais recentes sugerem a ampliação do próprio horizonte do conceito de ressonância. Ståhl (2025), por

exemplo, propõe a ideia de “ressonância sombria” para descrever experiências significativas diante da morte, do luto ou da dor, que Rosa parece excluir por considerar que a ressonância exige vitalidade e transformação subjetiva. A proposta de Ståhl, inspirada em ontologias relacionais e filosofias ambientais, quer ampliar o conceito ao incluir experiências limítrofes de transcendência ou dissolução do eu. Portanto, embora a teoria da ressonância represente uma inovação relevante no campo da sociologia relacional e ofereça uma linguagem alternativa à tradição religiosa, seu uso nesta dissertação não é acrítico nem totalizante. Sua mobilização se restringe ao plano terminológico (como a noção de ressonância vertical) e epistemológico (na crítica à aceleração e à centralidade da crença institucionalizada), sem a pretensão de oferecer um modelo universal para a ‘boa vida’ ou para experiências de sentido e conexão.

CAPÍTULO 3

A dimensão empírica da espiritualidade “não religiosa”

Após a discussão teórica sobre a espiritualidade em sua configuração contemporânea e a apresentação da teoria da ressonância de Hartmut Rosa como fundamento analítico privilegiado para compreender esse fenômeno, é necessário voltarmos agora nosso olhar à dimensão empírica. O objetivo deste capítulo é apresentar dados concretos sobre a espiritualidade, com ênfase na chamada espiritualidade “não religiosa”, conforme identificada e analisada em diferentes contextos socioculturais. Para isso, o capítulo organiza-se em três seções complementares. A primeira seção reúne um conjunto de pesquisas empíricas internacionais já publicadas, selecionadas por sua relevância na investigação de crenças, práticas e identidades espirituais que emergem fora das instituições religiosas tradicionais. A partir de estudos conduzidos no Reino Unido, Austrália, Espanha, Canadá e América Latina, é possível observar o crescimento dos chamados *nones* (pessoas que se identificam como “sem religião”), a pluralidade interna de suas crenças e a fluidez das fronteiras informadas entre religião, espiritualidade e secularismo. Essa diversidade parece desafiar os modelos binários clássicos e impõe uma reformulação metodológica nos próprios modos de abordar e interpretar o fenômeno religioso. A segunda seção volta-se para o contexto brasileiro, apresentando pesquisas nacionais que investigam a espiritualidade em suas múltiplas manifestações, com especial atenção aos casos em que a dimensão espiritual é vivida ou reivindicada fora dos marcos da religião organizada. Aqui, busca-se compreender como a espiritualidade “não religiosa” se articula com fatores como saúde, juventude, práticas terapêuticas e novas formas de subjetividade. Por fim, a terceira seção apresenta dados obtidos, a partir de uma pequena amostra, por meio da análise de ementas e conteúdos programáticos de disciplinas de cursos de medicina em universidades brasileiras, que abordam a espiritualidade como dimensão complementar da saúde. Ao contrário das seções anteriores, esta baseia-se em fontes primárias, oferecendo uma contribuição autoral para o mapeamento da presença da espiritualidade no campo biomédico brasileiro contemporâneo.

3.1 Estudos empíricos internacionais sobre a espiritualidade “não religiosa”

Antes de apresentar os dados internacionais sobre a espiritualidade “não religiosa”, é importante explicitar a estratégia metodológica utilizada para a seleção dos estudos analisados nesta seção. Diferentemente do levantamento sistemático realizado para o contexto brasileiro (seção 3.2), o panorama internacional foi construído a partir de uma seleção qualitativa e estratégica de pesquisas reconhecidas no campo da sociologia da religião e da espiritualidade contemporânea. Essa diferença de abordagem justifica-se, em primeiro lugar, pelas limitações práticas de acesso a muitas bases de dados internacionais, que frequentemente exigem pagamento ou subscrição institucional para consulta completa. Além disso, cobrir de forma exaustiva a diversidade global da espiritualidade não religiosa demandaria um espaço incompatível com os limites deste capítulo. Assim, a seleção privilegiou estudos empíricos recentes e relevantes, conduzidos por autores de referência — como Linda Woodhead, Lois Lee, Anna Halafoff, entre outros —, que abordam de maneira explícita fenômenos relacionados à espiritualidade “não religiosa” em contextos distintos, como Reino Unido, Austrália, Espanha, Canadá e América Latina. Buscou-se contemplar uma diversidade geográfica mínima, suficiente para ilustrar as principais tendências internacionais, sem pretensão de exaustividade. Dessa forma, a seção 3.1 adota uma abordagem qualitativa e interpretativa, em consonância com seu objetivo de oferecer um mapeamento crítico e representativo das principais transformações nas formas contemporâneas de experiência espiritual fora das religiões tradicionais.⁸

Iniciando esse percurso analítico, o artigo de Vivianne Crowley “Standing up to be counted” (2014), analisa como praticantes do Paganismo (Politeísmo)⁹ responderam à questão religiosa nos censos britânicos de 2011, demonstrando tensões entre desejo de reconhecimento e receios ligados à estigmatização e à vigilância estatal. Embora o número de politeístas declarados tenha aumentado desde 2001, os dados ainda ficam abaixo das estimativas acadêmicas, indicando sub-representação de uma comunidade que, por ser descentralizada, amorfa e pós-institucional, desafia as categorias tradicionais da religiosidade. Através de um questionário com mais de 1700 respostas, Crowley identifica que muitos desses crentes

⁸ A base de dados dos artigos que aparecem nesta seção está compilada para consulta no Apêndice 1.

⁹ O termo Paganismo é utilizado por religiosidades hegemônicas para inferiorizar formas religiosas associadas ao culto politeísta antigo, que por definição era pré-cristão. Um termo equivalente, mas sem essa conotação depreciativa é Politeísmo ou Pré-cristianismo, que são formas religiosas anteriores ao cristianismo.

decidiram declarar sua identidade religiosa como forma de afirmação política, buscando direitos, visibilidade e igualdade com outras formas de expressão religiosa, especialmente em áreas como educação e assistência espiritual. No entanto, outros optaram por não se identificar devido ao medo de discriminação, desconfiança em relação à segurança das informações, pressões familiares ou à rejeição do Politeísmo como religião institucional. A autora destaca um paradoxo central: muitos politeístas desejam reconhecimento coletivo, mas rejeitam estruturas religiosas organizadas, preferindo formas espirituais individualizadas, anti-hierárquicas e imersas em valores como igualdade de gênero, respeito à diversidade sexual e reconexão com a natureza. Isso os aproxima de um *zeitgeist* espiritual contemporâneo que favorece a sacralização da vida privada em detrimento da religiosidade institucionalizada. Para Crowley, embora os censos não sejam ferramentas ideais para medir minorias espirituais como os politeístas, eles funcionam como eventos socioculturais mobilizadores, nos quais o ato de declarar uma identidade se torna gesto político e comunitário. Além disso, a pesquisa evidencia a crescente visibilidade e organização dos politeístas britânicos, ainda que essa organização conviva com a recusa, por parte de muitos, de se verem inseridos em uma religiosidade nos moldes clássicos.

Ainda no contexto britânico, as pesquisas conduzidas por Linda Woodhead mostram dimensões complementares do afastamento institucional e da reinvenção espiritual na contemporaneidade. Em estudos de campo realizados em Kendal (2000–2002) e Glastonbury (2010–2020), observa-se a ascensão de formas espiritualizadas centradas na experiência subjetiva, no bem-estar e na autonomia individual. Em Kendal, a chamada “espiritualidade energética prática” — com práticas como *reiki*, yoga e meditação — predomina entre mulheres de profissões de cuidado, que tendem a evitar vínculos com religiosidades tradicionais, associando espiritualidade a eficácia pessoal e autenticidade. Já em Glastonbury, o ressurgimento do politeísmo articula devoções a deidades específicas com rituais domésticos e performances mágicas, evidenciando uma diversidade interna que vai do feminismo devocional ao politeísmo reconstrucionista, em tensão com questões identitárias contemporâneas (Woodhead, 2022). Ambas as pesquisas mostram uma distinção operativa entre religiosidade (institucional, doutrinária) e espiritualidade (vivencial, terapêutica, crítica). Essa reconfiguração se confirma em *surveys* nacionais analisados por Woodhead entre 2013 e 2015, que mostram a ascensão dos chamados *nones* como maioria cultural no Reino Unido (Woodhead, 2016). A autora destaca que esse processo decorre, sobretudo, da transmissão intergeracional da não religiosidade e da perda de legitimidade das instituições religiosas,

especialmente entre os jovens. Longe de representar apenas um ateísmo militante, os *nones* expressam crenças alternativas em energia, natureza ou “algo lá fora” e valorizam fortemente a autonomia moral, os direitos individuais e os valores liberais. Com isso, a identidade “sem religião” passa a operar não como uma ruptura ativa, mas como o pano de fundo cultural hegemônico, tornando o Reino Unido um caso paradigmático de sociedade que habita o espaço entre religiosos e não-religiosos.

No contexto australiano, Bouma *et al* (2022) analisam a diversidade religiosa de Melbourne à luz do conceito de *superdiversidade*¹⁰, propondo que as formas tradicionais de compreender a diversidade religiosa – baseadas em categorias estáticas como etnia ou religiosidade – já não são suficientes para descrever as novas configurações urbanas. A partir de dados censitários de 2011 e 2016 em áreas estatísticas locais (SA2), os autores mostram como a imigração internacional, a mobilidade residencial e fatores socioeconômicos vêm gerando novas formas de agrupamento religioso e cultural, que não correspondem mais aos antigos guetos étnico-religiosos. Em vez disso, emergem compostos sociais híbridos e dinâmicos, como os “Cosmopolitan Hipster Villages”, com predominância de jovens seculares e estudantes internacionais; os “East Asian Turnover Settlements”, marcados pela substituição de populações anglo-cristãs por imigrantes chineses que se identificam como “sem religião”; os “Levantine Gateway Enclaves”, com grande presença de cristãos ortodoxos e muçulmanos do Oriente Médio; e os “South Asian Growth Corridors”, novos bairros periféricos com grande concentração de hindus e muçulmanos sul-asiáticos. Ao mesmo tempo, os autores introduzem o conceito de *re-homogeneização*, indicando que, embora antigas fronteiras religiosas e culturais estejam se dissolvendo, novas formas de agrupamento relativamente estáveis estão se formando, baseadas em interseções complexas entre religiosidade, nacionalidade, localização e classe. Essa dupla dinâmica – de superdiversificação e re-homogeneização – desafia políticas públicas baseadas em modelos multiculturais convencionais e exige uma abordagem mais localizada e sensível à complexidade. Conclui-se que a diversidade religiosa urbana não é apenas uma questão de coexistência de grupos distintos, mas de negociação cotidiana em territórios sociais cada vez mais compostos, demandando novas formas de análise sociológica e planejamento urbano.

¹⁰ Conceito desenvolvido por Steven Vertovec (2007) para descrever a complexidade crescente dos contextos urbanos contemporâneos, marcada por múltiplas e sobrepostas dimensões de diferença – como religiosidade, nacionalidade, etnia, língua, status migratório, tempo de residência, renda e mobilidade residencial. No contexto de Melbourne, o termo permite captar não apenas a pluralidade religiosa, mas a interseção dinâmica entre diversas formas de diversidade que desafiam categorias analíticas tradicionais.

Essa cartografia da superdiversidade religiosa urbana fornece o pano de fundo sociológico sobre o qual se inscrevem outras dinâmicas igualmente relevantes, a exemplo de pesquisas conduzidas por Anna Halafoff e colaboradores, entre 2020 e 2023, que oferecem um panorama abrangente sobre a espiritualidade juvenil em contextos multiculturais como Austrália e Canadá, apontando formas híbridas, críticas e performativas de relação com o religioso. Com base em três estudos empíricos (Interaction, RGSY e AGZ), Halafoff *et al.* (2020) demonstram que os jovens não apenas rejeitam as instituições religiosas tradicionais, mas constroem visões de mundo que combinam espiritualidades alternativas (como astrologia, meditação, *tarot*) com preocupações éticas e sociais, como justiça climática, igualdade de gênero e respeito à diversidade sexual. Longe de serem indiferentes à religiosidade, eles articulam práticas e valores que desafiam categorias fixas como “religioso”, “espiritual” ou “sem religião”, revelando um campo espiritual plural e crítico. Em estudo posterior, Halafoff, Singleton e Fitzpatrick (2023) aprofundam esse diagnóstico ao propor a noção de “complexidade espiritual” como chave analítica para compreender a espiritualidade contemporânea como fenômeno social multifacetado — atravessado por dinâmicas culturais, políticas, midiáticas e econômicas. Com base nos estudos AGZ, RDA e CSCA, identificam três grandes matrizes espirituais na Austrália: (1) a espiritualidade das Primeiras Nações, de caráter relacional e ecocêntrico; (2) a espiritualidade religiosa tradicional; e (3) a espiritualidade holística, marcada por práticas terapêuticas e conexão com a natureza. Embora associada frequentemente ao bem-estar, essa última matriz também apresenta riscos, como a apropriação de discursos espirituais por influenciadores que promovem desinformação ou desconfiança da ciência (caso da *conspiritualidade* durante a pandemia). A espiritualidade, nesse contexto, emerge como campo de disputas e possibilidades, cuja compreensão exige categorias mais refinadas e políticas públicas sensíveis a essa diversidade.

Na Espanha, Rafael Ruiz Andrés (2025) analisa o crescimento dos *nones* como um fenômeno multifacetado que vai além da simples secularização, refletindo dinâmicas socioculturais complexas em um contexto pós-secular. A partir de uma abordagem construtivista e relacional, o autor argumenta que a não-religião deve ser compreendida em seus próprios termos, reconhecendo sua diversidade interna e seus vínculos com o campo religioso. Com base em entrevistas qualitativas, etnografia e dados quantitativos, Ruiz Andrés identifica três dinâmicas centrais no crescimento dos *nones* na Espanha: (1) irreligião superficial, marcada pela rejeição da religiosidade institucional sem adesão a discursos ateístas militantes; (2) arreligião, caracterizada pela ausência completa de socialização religiosa, especialmente entre

jovens que desconhecem referências simbólicas do catolicismo, mostrando uma exculturação progressiva da matriz religiosa tradicional; e (3) hibridização, na qual se destacam perfis como os “espirituais mas não religiosos” e os “não religiosos culturalmente católicos”, que combinam valores e práticas espirituais com identidade cultural herdada. Esses sujeitos frequentemente rejeitam rótulos como “ateu” ou “agnóstico”, preferindo expressões mais fluídas e personalizadas. Haveria também três formas de posicionamento no campo da não-religião: a dialética (crítica ativa), a saída (indiferença) e a reconfiguração (síntese criativa entre o religioso e o não religioso). Para Ruiz Andrés, a não-religião na Espanha não constitui um bloco homogêneo, mas um campo plural, poroso e em constante renegociação. Essa abordagem pode contribuir para uma compreensão mais fina do lugar da religiosidade na modernidade tardia e oferece uma alternativa às narrativas binárias que opõem religião e secularismo, mostrando como ambas coexistem e se interpenetram na vida cotidiana.

No contexto latino-americano, a partir de uma perspectiva empírica voltada às periferias urbanas, a obra de Pablo Semán oferece uma contribuição relevante para a compreensão de formas de espiritualidade enraizadas na religiosidade popular urbana. Em *Vivir la fe: entre el barrio y el mundo* (2021), o autor apresenta os resultados de uma etnografia de longa duração em bairros periféricos da Grande Buenos Aires, com base em corresidência, observação participante e mais de uma centena de entrevistas. O campo etnográfico, pensado como metáfora replicável de diversas periferias urbanas da América Latina — revela modos de viver a fé que escapam às classificações institucionais convencionais, mesmo quando articulados a referências católicas ou pentecostais. O que emerge é uma religiosidade pragmática, sincrética e centrada na eficácia simbólica de promessas, curas, milagres e mediações espirituais, marcada por práticas domésticas, relações com santos, terapias informais e um repertório simbólico híbrido. Semán propõe o conceito de “visão cosmológica” para descrever um modo de vida em que o religioso e o cotidiano se entrelaçam sem separação entre corpo e alma, ou entre religioso e secular. Tal configuração não apenas desafia o modelo binário religião/laicidade, como também demonstra um “cosmos fragmentado”, onde as trajetórias espirituais são descentradas, instáveis e frequentemente informadas por elementos terapêuticos, políticos e culturais. A espiritualidade aparece, em muitos casos, como uma categoria autodeclarada por sujeitos que recusam o rótulo de “religião”, preferindo modos mais autônomos e flexíveis de nomear sua relação com o transcendente (Semán, 2021). Essa abordagem permite compreender formas de espiritualidade, interpretadas como “não religiosa”, não como ausência de fé, mas como expressões vividas de sentido e religiosidade em contextos populares latino-americanos.

Apesar do avanço das pesquisas sobre espiritualidade “não religiosa”, persistem desafios metodológicos significativos, especialmente no uso de categorias genéricas como “sem religião” ou “nenhuma religião” em censos e surveys. Lois Lee (2012; 2014) critica esse enquadramento deficitário, pois os chamados *nones* não formam um grupo homogêneo nem representam simplesmente a ausência de religiosidade. Pelo contrário, incluem ateus, agnósticos, humanistas e sujeitos com práticas espirituais alternativas sem adesão institucional. Essas nuances são invisibilizadas quando os instrumentos de pesquisa oferecem apenas opções genéricas, resultando na sub-representação de espiritualidades não institucionalizadas — como o politeísmo ou práticas de bem-estar espiritual. Como mostram os estudos de Linda Woodhead no Reino Unido e Rafael Ruiz Andrés na Espanha, muitos “sem religião” mantêm crenças em “algo maior” ou participam de práticas simbólicas fora das instituições religiosas. Lee defende, por isso, metodologias mais granulares e mistas, capazes de captar a fluidez das experiências espirituais contemporâneas. Além disso, Lee distingue não-religião de secularismo — muitas vezes confundidos. Para ela, o secularismo refere-se à separação entre religião e Estado, enquanto a não-religião diz respeito a identidades e práticas substantivas que se posicionam fora da religião formal, sem necessariamente rejeitá-la. A comparação internacional reforça essa distinção: no Reino Unido, predomina uma não-religião liberal e não militante; na França, formas mais combativas de secularismo; na Espanha, perfis híbridos e culturalmente católicos (Andrés, 2025). Reconhecer essa diversidade seria essencial para evitar reducionismos analíticos e compreender melhor espiritualidades difusas que emergem na modernidade tardia.

A análise dos dados empíricos internacionais apresentados nesta seção demonstra um quadro plural e dinâmico da espiritualidade (não religiosa) contemporânea, caracterizado por tendências convergentes e variações contextuais significativas. Em termos gerais, observa-se um declínio das formações religiosas institucionais, especialmente aquelas associadas a tradições dominantes como o cristianismo, acompanhado por uma ascensão de espiritualidades individualizadas, híbridas e pragmáticas, muitas vezes centradas no bem-estar, na ética relacional e na busca por autenticidade. No Reino Unido, os *nones* tornaram-se maioria demográfica, mas expressam grande diversidade interna: de ateus convictos a indivíduos que rejeitam a religiosidade organizada, embora mantendo práticas e crenças espirituais com base nessas instituições. Na Austrália, a noção de *superdiversidade* permite visualizar uma coexistência complexa de visões de mundo, com destaque para a juventude que se identifica como “espiritual” fora dos marcos institucionais, bem como para os riscos emergentes de espiritualidades digitalizadas e mercantilizadas. Já na Espanha, o crescimento dos *nones* reflete

não apenas secularização, mas “arreligião” geracional, reconfiguração simbólica e ambiguidade identitária, evidenciando as fronteiras porosas entre religiosidade, cultura e espiritualidade.

Na América Latina, estudos etnográficos revelam uma religiosidade popular fluida, marcada por práticas espirituais alternativas, redes informais e hibridismos simbólicos que escapam ao controle das instituições religiosas, mas continuam vinculados à busca por sentido, bem-estar e transcendência. Apesar da variação desses contextos analisados, três tendências globais se destacam: (1) o hibridismo espiritual, com sujeitos que combinam elementos de múltiplas tradições; (2) a individualização da crença, com foco na autonomia subjetiva; e (3) a erosão da autoridade institucional religiosa, substituída por práticas personalizadas e experiências afetivas. Ao mesmo tempo, enfrentam-se desafios metodológicos comuns, como o uso de categorias genéricas (“sem religião”) que ocultam a complexidade vivida, e a necessidade de abordagens mais flexíveis, inclusivas e contextualizadas. Diante desse cenário, impõe-se uma discussão teórica e empírica dos estudos sobre religiosidade e espiritualidade, adotando uma perspectiva metodológica capaz de detectar a coexistência e a interpenetração entre o religioso e o não religioso, sem deixar de lado a eficácia teórica necessária. Ou seja, a sugestão de se trabalhar a partir da teoria da ressonância, sem o risco de “poluição simbólica” e comprometimento conceitual que a categoria espiritualidade “não religiosa” implica, poderia representar um caminho promissor para compreender as reconfigurações contemporâneas da espiritualidade e da busca de sentido e conexão.

3.2 Estudos empíricos brasileiros sobre a espiritualidade “não religiosa”

Nossa investigação sobre formas de espiritualidade “não religiosa” no Brasil teve início com um mapeamento em revistas científicas qualificadas das áreas de ciências sociais e de ciência da religião e teologia, com foco em publicações que tematizassem diretamente o termo “espiritualidade”. A metodologia consistiu na busca por títulos de artigos e dossiês que contivessem as palavras “espiritual” ou “espiritualidade”, de modo a identificar o grau de centralidade conferido ao tema nos periódicos analisados. Essa escolha, embora restritiva, é justificada por sua relevância interpretativa: o título funciona como “umbral do texto” (Genette, 2009), como um “contrato de leitura” (Maingueneau, 2004) e como índice da hierarquia simbólica no discurso científico (Krippendorff, 2004). Além de sinalizar a intencionalidade do autor e o enquadramento temático do artigo, o título também opera como marcador de visibilidade dentro do campo acadêmico. Ademais, foram considerados apenas artigos e dossiês

publicados em periódicos classificados entre A1 e A4 no sistema Qualis-CAPES, que pressupõem revisão cega por pares e rigor metodológico, e refletem espaços privilegiados de legitimação simbólica, refletindo as disputas por reconhecimento no interior dos campos disciplinares (Bourdieu, 2007). Os resultados apontam um contraste significativo: nas principais revistas de ciências sociais — como *DADOS*, *Sociologias*, *Tempo Social*, *Revista Brasileira de Ciências Sociais* e *Revista Brasileira de Ciência Política* — não foram encontrados títulos que abordassem diretamente o tema da espiritualidade. Uma exceção relevante é a revista *Religião & Sociedade*, com 14 artigos e dois dossiês aderentes aos critérios da busca, destacando-se pela abertura ao estudo de espiritualidades híbridas, terapêuticas e informadas como “não religiosas”.

Já no campo das ciências da religião e teologia, observou-se um engajamento editorial consideravelmente mais expressivo com o tema da espiritualidade (ver quadros comparativos no Apêndice 3). Para garantir foco analítico, o levantamento restringiu-se aos dossiês temáticos, nos quais a espiritualidade figura como eixo estruturante da proposta editorial. Foram identificados 19 dossiês publicados entre os estratos A1 e A4, totalizando 165 artigos, dos quais 139 (84,2%) tratam diretamente do tema, e 78 (47,3%) abordam experiências de espiritualidade vividas fora de tradições religiosas formalizadas. Entre os periódicos mais destacados figuram *Caminhos*, *Horizonte*, *Reflexus*, *Rever*, *Paralellus* e *Interações*, com enfoques diversos que vão desde propostas de espiritualidades laicas e práticas terapêuticas alternativas até vivências em contextos ecológicos, urbanos e acadêmicos. Essa diversidade temática indica não apenas a ampliação do interesse editorial, mas também um processo de diversificação dos referenciais analíticos, frequentemente deslocando-se dos paradigmas religiosos tradicionais. No entanto, é importante notar que muitos artigos ainda mantêm relação direta com formas religiosas estabelecidas, como cristianismo, espiritismo ou tradições afro-brasileiras e indígenas. Desta forma, o conjunto final que será explorado nos próximos parágrafos reúne apenas os artigos mais aderentes aos objetivos do capítulo. Ou seja, a seleção concentrou-se apenas nos textos que apresentam recorte empírico claro e que tematizam espiritualidades desinstitucionalizadas, pragmáticas e orientadas à subjetividade. Essa filtragem permite compor um corpus mais coerente com a intenção da dissertação, ao mesmo tempo em que delimita as fronteiras analíticas do fenômeno investigado. Esse conjunto empírico constitui a base da seção 3.2, servindo como contraponto e complemento aos dados internacionais discutidos anteriormente.

As pesquisas empíricas realizadas no Brasil demonstram que a espiritualidade vivida fora dos marcos institucionais religiosos é um fenômeno crescente e multifacetado, refletindo

tendências semelhantes às observadas em estudos internacionais. Investigando sujeitos que se autodeclararam “sem religião”, Ritz e Senra (2022)¹¹ mostram que muitos preservam crenças e práticas espirituais personalizadas, voltadas ao bem-estar, à conexão existencial e à ética relacional. A pesquisa, que combinou métodos quantitativos e qualitativos, identifica a espiritualidade como experiência individualizada, pragmática e desvinculada de dogmas, ecoando o perfil dos “*spiritual, but not religious*” estudados em contextos como Reino Unido, Austrália e Espanha. No mesmo sentido, Ecco e Lemos (2022) analisam os “crentes sem religião” e destacam que, mesmo sem filiação institucional, muitos indivíduos constroem sentidos espirituais ancorados na subjetividade e na busca de autenticidade existencial. Em suas entrevistas qualitativas, os autores mostram que a espiritualidade é reinterpretada como espaço de experiência pessoal e crítica às estruturas religiosas tradicionais, reforçando a autonomia simbólica dos sujeitos. Ambos os estudos convergem ao sugerir que, no Brasil contemporâneo, a espiritualidade “não religiosa” não se apresenta como mera ausência de fé ou desligamento da religiosidade, mas como forma ativa de reconstrução simbólica em diálogo com valores como liberdade, experiência direta e pluralismo. Essas pesquisas contribuem para confirmar que a espiritualidade, mesmo fora das religiões instituídas, continua a desempenhar papel central na busca de sentido, algo próximo da noção de “ressonância existencial” proposta por Hartmut Rosa, ainda que desprovida de enquadramentos confessionais fixos.

As dinâmicas urbanas contemporâneas têm desempenhado um papel crucial na formação de espiritualidades “não religiosas” no Brasil, como demonstram os estudos de Ritz (2023) e Rodrigues (2023). Em sua investigação publicada na revista *Reflexus*, Ritz analisa como a intensificação dos processos de urbanização e a consequente fragmentação dos vínculos comunitários impactam a transmissão da herança religiosa. Seus dados sugerem que o ambiente urbano, caracterizado pela diversidade simbólica, pela mobilidade e pela *aceleração* das experiências cotidianas, favorece a emergência de espiritualidades personalizadas, nas quais os sujeitos ressignificam elementos religiosos tradicionais ou os substituem por práticas voltadas à busca de sentido individual e ao bem-estar. De modo complementar, Rodrigues explora a experiência existencial de roqueiros e roqueiras autodeclarados “sem religião”, demonstrando que mesmo em subculturas frequentemente associadas à crítica da ordem estabelecida, haveria uma dimensão humana mais profunda, assumida como necessidade de expressão subjetiva e de busca por autenticidade existencial. Sua pesquisa etnográfica indica que essa espiritualidade se

¹¹ A base de dados dos artigos que aparecem nesta seção está compilada para consulta no Apêndice 1.

manifesta em práticas de resistência simbólica, em rituais informais de sociabilidade e na valorização da experiência estética como forma de transcendência. Esses trabalhos apontam para o fato de que nesse contexto urbano não se produziriam apenas secularização ou indiferença religiosa, mas também novas modalidades de espiritualização cotidiana, que se constituem fora das estruturas institucionais. As práticas espirituais observadas nesses grupos urbanos e contraculturais ressoam com as tendências internacionais identificadas por autores como Halafoff e Woodhead, para quem a espiritualidade contemporânea muitas vezes se articula a estilos de vida autônomos e fluidos, reforçando a diversidade (ou superdiversidade) de formas de experiência do religioso na modernidade.

Essa multiplicidade de experiências espirituais livres e híbridas também se destaca nas investigações sobre sujeitos que reinterpretam e reconfiguram referências religiosas em trajetórias marcadas pela autonomia simbólica. Kossar Furtado (2022), em seu estudo com sannyasins¹² do Osho no Brasil, demonstra como esses indivíduos constroem formas de espiritualidade que dispensam dogmas, tradições fixas ou vínculos institucionais estáveis. Baseada em práticas de meditação, experimentação corporal e autoconhecimento, a espiritualidade dos sannyasins configura-se como um processo contínuo de despertar da consciência, orientado por valores como liberdade, autenticidade e transformação interior. Nesse universo, tal experiência é vivida de maneira imanente e plural, sem necessidade de mediação religiosa tradicional. De maneira convergente, Siqueira (2008), em sua pesquisa internacional com jovens de diferentes contextos culturais (parte no Brasil), descreve o que chama de “labirinto religioso ocidental”, caracterizado pela bricolagem simbólica, pela circulação de crenças e pela criação de espiritualidades sob medida. Seu estudo demonstra que, entre as novas gerações, a espiritualidade é frequentemente concebida como um estilo de vida, combinando elementos de diferentes tradições, práticas terapêuticas alternativas e referências seculares, compondo trajetórias fluidas e altamente individualizadas. Tanto em Kossar Furtado quanto em Siqueira, a espiritualidade assim entendida aparece como expressão de processos contemporâneos de subjetivação, nos quais essa identidade espiritual seria construída de modo relacional, situacional e crítico frente aos modelos religiosos institucionais. Esses achados dialogam com o que Lois Lee descreve como “*spiritualities of life*” — espiritualidades que emergem da própria vida cotidiana, em sua busca por significado, conexão e autenticidade, sem a necessidade de referências transcendentais fixas. A análise desses contextos confirma que a

¹² Seguidores do mestre espiritual indiano Osho (1931-1990), também conhecido como Bhagwan Shree Rajneesh.

espiritualidade desinstitucionalizada, longe de ser um fenômeno marginal, constitui uma resposta criativa e complexa às condições socioculturais da modernidade tardia.

A presença da espiritualidade em contextos de saúde e cuidado também oferece um campo privilegiado para observar a variedade de práticas espirituais no Brasil contemporâneo. Silva, Cavalcanti e Cavalcanti (2020) analisam a experiência de pacientes HIV+ atendidos em instituições públicas de saúde, demonstrando que a espiritualidade nesse ambiente emergiria como recurso simbólico de enfrentamento do sofrimento, da dor e da incerteza, independentemente de filiações religiosas formais. Os pacientes entrevistados relatam vivências espirituais ligadas à esperança, ao fortalecimento interior e à busca por sentidos existenciais, muitas vezes articuladas a práticas alternativas, como meditação, *reiki* e visualizações positivas. De maneira semelhante, Silas Guerriero *et al* (2020) investigam concepções de saúde, cura e doença no universo da Nova Era, demonstrando como práticas terapêuticas alternativas — como cura energética, cromoterapia e terapias holísticas — se apoiam em concepções espiritualizadas de equilíbrio e bem-estar que prescindem da mediação religiosa institucional. Essas práticas configuraram-se como formas de espiritualidade pragmática, voltadas à promoção de qualidade de vida e autocuidado. Complementando essa perspectiva, Rodrigo Toniol (2017), em sua etnografia no campo da saúde pública, descreve a espiritualidade mobilizada como linguagem terapêutica em hospitais e práticas integrativas, atuando como dimensão de cuidado que ultrapassa as fronteiras do religioso. Em todos esses trabalhos acadêmicos, a espiritualidade aparece como um repertório simbólico flexível, relacional e situado, utilizado para dar sentido a situações de vulnerabilidade, sofrimento e busca de cura. Essa configuração ecoa o que autores como Linda Woodhead identificaram em outros contextos nacionais: a transformação da espiritualidade contemporânea em uma prática pragmática de autocuidado, que transita entre o individual e o relacional, sem necessariamente se ancorar em referências transcendentais de instituições religiosas.

Outro campo em que a espiritualidade “não religiosa” se manifesta de forma expressiva é nas práticas ligadas à ecologia e à reconexão com a natureza. Carlos Steil e Rodrigo Toniol (2011), em sua etnografia sobre caminhadas ecológicas, analisam como grupos de praticantes experimentam vivências espirituais imanentes em contato com ambientes naturais. A pesquisa mostra que a espiritualidade, nesses contextos, é construída a partir da interação direta com o meio ambiente, sendo percebida como sensação de pertencimento, transcendência do eu e harmonização com o mundo natural, sem necessidade de referência a doutrinas religiosas tradicionais. As caminhadas são compreendidas não apenas como atividades físicas, mas como

práticas de reencantamento do mundo, em que o corpo, a paisagem e a dimensão sensível se entrelaçam em experiências de sentido e conexão. Essa forma de “espiritualidade”, fortemente centrada no aqui e agora, ressoa com tendências internacionais apontadas por autores como Paul Heelas, que identificam um deslocamento do religioso para as práticas cotidianas e para a valorização da experiência subjetiva imediata. No caso brasileiro, a pesquisa de Steil e Toniol evidencia que a busca espiritual não institucionalizada pode emergir também como resposta a um sentimento de alienação ambiental e de ruptura das conexões simbólicas tradicionais, reforçando a ideia de espiritualidade como prática de *ressonância existencial* com o mundo natural (como observado no capítulo 2). Ao mesmo tempo, esses dados empíricos podem ensejar uma discussão sobre a importância de ampliar o conceito de espiritualidade para além de seus marcos religiosos clássicos, incluindo modos de relação com o religioso que se estruturam a partir da imanência, da corporeidade e da ética ecológica. Trata-se, portanto, de uma expressão emblemática de novas formas de espiritualidade, supostamente não religiosas, que caracterizam o cenário contemporâneo.

Essa “espiritualidade” também adquire novos contornos ao ser mobilizada como linguagem e prática no espaço público, deslocando-se das fronteiras tradicionais do religioso para atuar em contextos como a saúde, a assistência social e o cuidado de populações vulneráveis. Leandro de Paula (2020), em seu estudo sobre a emergência da espiritualidade como “problema público”, analisa como discursos e práticas espirituais são incorporados em políticas públicas e instituições laicas, especialmente na área de saúde. A partir de uma análise genealógica, o autor mostra que a espiritualidade passa a ser entendida como recurso legítimo para promover bem-estar, fortalecer vínculos sociais e humanizar práticas institucionais, desvinculando-se progressivamente de amarras confessionais. Em diálogo com essa perspectiva, Brum (2020), em sua etnografia com religiosas católicas que cuidam de crianças portadoras de HIV/AIDS, identifica a emergência de uma “espiritualidade biopolítica”, na qual o cuidado e a compaixão tornam-se expressões espirituais que atravessam práticas biomédicas, éticas e sociais. Mesmo em contextos marcados pela tradição religiosa, a espiritualidade se reinventa como linguagem da presença, do acolhimento e da responsabilidade relacional, deslocando o foco do dogma para a ação concreta junto ao outro. Ambos os estudos indicam que, no Brasil contemporâneo, a ideia de uma espiritualidade “não religiosa” não se restringiria ao âmbito privado, podendo adquirir visibilidade e performatividade no espaço público, sendo mobilizada como força simbólica capaz de gerar novos modos de relação e de cuidado. Essa tendência aproxima-se das transformações descritas por autores como Linda Woodhead, para

quem a espiritualidade contemporânea opera como gramática de sentido que atravessa instituições sociais sem se restringir a sistemas religiosos tradicionais. No contexto brasileiro, ela se manifesta como prática pragmática, ética e relacional, voltada para a humanização de esferas sociais historicamente dominadas pela racionalidade instrumental.

A heterogeneidade interna dos sujeitos classificados como “sem religião” no Brasil constitui outro elemento fundamental para a compreensão das novas configurações espirituais contemporâneas. Ribeiro (2013), em sua análise sobre os “sem religião” brasileiros, propõe uma tipologia que distingue entre dois grandes perfis: aqueles que, embora sem vínculos institucionais, mantêm crenças e práticas espirituais ativas, e aqueles que expressam uma postura mais cética ou indiferente em relação a qualquer dimensão espiritual. Essa diferenciação seria crucial para evitar generalizações apressadas e para reconhecer a variedade de trajetórias que se ocultam sob o rótulo “sem religião”. De forma complementar, Senra, Carvalho e Vieira (2020) realizam uma pesquisa empírica focada na espacialização e nas vozes dos sem religião, mostrando como fatores sociais, culturais e territoriais influenciam a forma como a espiritualidade é vivida e narrada. Seu estudo evidencia que, longe de constituírem um grupo homogêneo, os sem religião manifestam diferentes formas de religiosidade residual, espiritualidade híbrida e, em alguns casos, secularização plena. A espiritualidade “não religiosa” apareceria, nesse cenário, como uma possibilidade entre outras, variando de acordo com o contexto de vida, a trajetória familiar e as redes simbólicas disponíveis. Esses achados reforçam a necessidade de abordagens sociológicas mais ajustadas à complexidade de contextos locais, capazes de captar a complexidade das transformações religiosas em curso. Em consonância com os dados internacionais discutidos na seção anterior, as pesquisas brasileiras indicam que a espiritualidade contemporânea não se organiza mais em torno de identidades fixas e homogêneas, mas se constitui como campo fluido, permeado por múltiplas expressões de sentido, pertença e transcendência.

As práticas e concepções espirituais associadas à Nova Era oferecem uma chave importante para compreender essa diversidade de experiências existenciais no Brasil contemporâneo. Guerriero (2014), em seu estudo “Até onde vai a religião”, analisa a presença de elementos espirituais em movimentos da Nova Era, caracterizados por uma concepção de espiritualidade desinstitucionalizada, personalizada e experimental. Segundo Guerriero, a Nova Era propõe uma visão do religioso centrada na experiência direta, na integração corpo-mente-espírito e na busca de harmonização individual e cósmica, em detrimento da adesão a dogmas ou hierarquias religiosas. A espiritualidade, nesse contexto, é construída como um caminho de

autoconhecimento e transformação pessoal, orientado pela ideia de que cada indivíduo é responsável por sua própria evolução espiritual. Em estudo posterior aqui citado, Guerriero *et al* (2020) aprofunda essa análise ao examinar práticas terapêuticas alternativas no *ethos* Nova Era. A pesquisa evidencia que algumas práticas (cura energética, o *reiki*), embora eventualmente utilizem terminologias espiritualizadas, operam em chave pragmática e terapêutica, focando no bem-estar físico, emocional e espiritual dos praticantes. Tanto no primeiro quanto no segundo estudo, *a espiritualidade é concebida como processo relacional e de ressonância com o universo*, sem a necessidade de mediação institucional. Essas características aproximam as práticas da Nova Era das tendências internacionais descritas por autores que veem na “espiritualidade do self” uma resposta contemporânea à crise das grandes narrativas religiosas. No contexto brasileiro, a análise de Guerriero demonstra que esse tipo de espiritualidade não é apenas um fenômeno marginal, mas um campo ativo de práticas e crenças que atravessam terapias, estilos de vida e formas alternativas de buscar sentido, saúde e conexão no mundo atual.

O panorama empírico apresentado nesta seção evidencia que a espiritualidade no Brasil é um fenômeno complexo, plural e em expansão, manifestando-se em diferentes contextos sociais, culturais e institucionais. As pesquisas analisadas mostram que, longe de se restringir a um nicho marginal, as práticas espirituais desvinculadas das religiões tradicionais têm se articulado a estilos de vida urbanos, a experiências alternativas de cuidado e bem-estar, a expressões artísticas e culturais, e até mesmo a práticas ecológicas e políticas de saúde pública. A diversidade de formas identificadas — desde espiritualidades personalizadas entre “sem religião”, passando por trajetórias híbridas e práticas de ressonância ecológica, até a mobilização da espiritualidade como linguagem no espaço público — indica que o fenômeno não pode ser capturado por categorias rígidas ou homogêneas. Em sintonia com tendências internacionais, a espiritualidade contemporânea no Brasil se configura cada vez mais como construção relacional, situacional e pragmática, em diálogo com os desafios da modernidade tardia, como a fragmentação simbólica, a aceleração social e a busca por sentido em contextos pluralizados. Esses dados empíricos consolidam a necessidade analítica acerca da ideia de uma espiritualidade “não religiosa” no contexto dessa dinâmica religiosa contemporânea, apontando igualmente para a necessidade de abordagens teóricas capazes de captar tal fluidez e diversidade. A análise desses fenômenos, aprofundada no próximo capítulo, permitirá explorar em maior detalhe as implicações metodológicas/epistemológicas, as tensões e os limites da noção de espiritualidade “não religiosa”, especialmente à luz dos desafios de sua natureza e de

sua diferenciação ou não frente à religiosidade tradicional. Ao mapear empiricamente esse cenário, estabelece-se, assim, a base necessária para uma reflexão crítica e teórica.

3.3 A espiritualidade nos cursos de Medicina: uma pesquisa amostral

Após abordarmos a emergência das discussões em torno da espiritualidade na modernidade tardia e sua relação com os processos de transformação do campo religioso (Cap. 1) e da ressonância (Cap. 2), é necessário observar como — ou se — esse debate se manifestaria no contexto concreto da formação médica no Brasil. Esta seção tem como objetivo analisar a presença da espiritualidade nos cursos de Medicina, especialmente em suas formulações curriculares, e avaliar até que ponto tais propostas refletem (ou ignoram) as mudanças conceituais e culturais discutidas nos capítulos anteriores e nas duas últimas seções. Trata-se, portanto, de uma passagem do plano teórico para o empírico, mas não no sentido de um mero levantamento descritivo. Interessa-nos compreender como a espiritualidade tem sido incorporada, formalizada e ensinada em cursos superiores da área de saúde, considerando que essa institucionalização tende, frequentemente, a operar com noções genéricas ou tradicionalmente religiosas do fenômeno, podendo contribuir para o apagamento de formas alternativas, subjetivas ou mesmo não religiosas de busca de sentido e conexão. Em outras palavras, o que se pretende aqui é analisar criticamente o modo como a espiritualidade aparece nos currículos médicos — não apenas em termos de presença ou ausência, mas também em relação às epistemologias que sustentam essas construções. Nesse sentido, a análise a seguir deve ser lida à luz da problemática mais ampla desta dissertação: se vivemos um momento histórico em que cresceriam expressões espirituais “não religiosas”, essas formas seriam ou não, em grande medida, ignoradas ou mal-interpretadas quando se trata da abordagem da espiritualidade na formação médica? E como compreender uma potencial discrepância entre a complexidade do fenômeno contemporâneo e sua simplificação nesse ambiente? São essas questões que orientam o percurso das próximas subseções.

3.3.1 O contexto da espiritualidade nos cursos de Medicina

Nas últimas décadas, tem-se observado o crescimento de uma agenda acadêmica e institucional que propõe a inserção da espiritualidade nos currículos da área de saúde, especialmente na formação médica. Parte significativa dessa literatura especializada sugere que

a espiritualidade desempenharia um papel relevante na promoção da saúde integral e na construção de processos terapêuticos mais humanizados. Bermejo (2021), por exemplo, entende a espiritualidade como uma dimensão existencial que transcenderia o biológico, o emocional e o racional, ligada à busca de sentido e à experiência de transcendência, e que poderia ser vivida “com ou sem Deus”. Mónico (2021) distingue espiritualidade e religiosidade, mas as considera convergentes quanto às suas funções adaptativas: fornecimento de suporte emocional, estímulo à adesão terapêutica e fortalecimento da resiliência diante de situações adversas. Em contextos de doenças graves, como o câncer, essa dimensão é frequentemente referida como um recurso subjetivo importante para o enfrentamento da dor e do sofrimento (Toloi *et al.*, 2022). Nessa mesma direção, Aquino (2021), ao retomar a logoterapia¹³, entende a busca de sentido como aspecto essencial da saúde existencial, e, portanto, como elemento a ser considerado na prática clínica. Essas leituras tendem a convergir para a ideia de que a espiritualidade seria uma dimensão constitutiva da saúde humana, devendo, portanto, ser incorporada à formação dos profissionais de saúde. No entanto, esse consenso aparente deve ser problematizado, especialmente por não considerar questões que envolvem essa categoria, aparentemente simples e livre de dificuldades.

A noção de espiritualidade, tal como mobilizada por muitos autores da área de saúde, raramente é conceituada de forma precisa, oscilando entre subjetividade existencial, religiosidade individual e conexão com um “algo maior”. Ao assumir esse conceito como dado universal, tais abordagens tendem a obscurecer sua heterogeneidade e carga cultural, além de sugerirem uma normatividade pouco debatida na formação médica. No plano pedagógico, estudos apontam que a espiritualidade permanece como dimensão marginal nos currículos de Medicina. Apesar do interesse crescente, sua presença formal se restringe a disciplinas optativas ou projetos de extensão (Rossato *et al.*, 2023; Silva *et al.*, 2024). Em muitos casos, essa limitação é atribuída à falta de conceituação clara entre docentes (Silva *et al.*, 2021), o que comprometeria sua integração disciplinar. No entanto, é preciso indagar se essa ausência resultaria apenas desse déficit formativo ou se expressa uma resistência epistemológica legítima — uma defesa do campo médico frente à inclusão acrítica de conteúdos ambíguos ou religiosamente carregados. Essa tensão também aparece na percepção dos estudantes. Pesquisas mostram que, embora reconheçam a relevância da espiritualidade para a prática clínica, esse

¹³ Abordagem psicológica e filosófica desenvolvida pelo psiquiatra austríaco Viktor E. Frankl (1905-1997), sobrevivente dos campos de concentração nazistas. Baseia-se na ideia de que a busca por significado é a principal força motivadora do ser humano.

reconhecimento tende a se enfraquecer ao longo da formação, diante da hegemonia biomédica (Sousa; Aguiar, 2021; Santos; Santos; Falcão, 2024; Egg-Serra; Holanda, 2023). Assim, embora se fale em “silêncio curricular”, o problema não se reduz à ausência de terminologia estável ou vontade institucional. Como discutido nos capítulos anteriores, a espiritualidade contemporânea é atravessada por ambivalências entre religiosidade institucional e vivências desinstitucionalizadas. Ao não reconhecer essa complexidade, parte da literatura e dos documentos curriculares trata a espiritualidade como categoria homogênea, resultando em abordagens desatualizadas e pouco sintonizadas com as transformações sociais e culturais em curso.

Outros estudos vão além da formação e apontam implicações práticas da ausência de preparo sobre espiritualidade no cotidiano clínico. Almeida, Cunha e Scorsolini-Comin (2023), por exemplo, relatam que profissionais de enfermagem oncológica se sentem inseguros diante de demandas espirituais de pacientes. Groeschel *et al.* (2023) consideram que a negligência dessa dimensão pode ser prejudicial ao suporte emocional de pessoas com doenças crônicas. Patrício, Cristino e Aquino (2023) enfatizam a necessidade de preparo específico para atender às “necessidades espirituais” de pacientes em sofrimento extremo. No entanto, permanece em aberto se tais demandas “espirituais” deveriam ser de responsabilidade do médico ou se poderiam (ou deveriam) ser encaminhadas a outros profissionais — como psicólogos, capelães ou agentes comunitários — cujas formações já contemplariam essas abordagens. A crescente presença de equipes interdisciplinares no sistema de saúde torna essa indagação ainda mais pertinente: seria necessário reformar o currículo médico ou apenas articular melhor as competências dos diferentes membros da equipe? A leitura crítica de parte da produção acadêmica recente corrobora essa tensão entre a valorização da espiritualidade e a indefinição conceitual que a acompanha — uma indefinição que, como vimos, não é apenas terminológica, mas envolve disputas sobre o que se entende por espiritualidade e que formas desse fenômeno são legitimadas na saúde. No artigo de Pimenta e Cândido (2024), por exemplo, a espiritualidade aparece como dimensão frequentemente evocada em políticas públicas e nas chamadas Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (PICS), mas sem qualquer definição pedagógica consistente. As autoras alertam que, sem uma conceituação clara, sua incorporação em políticas ou currículos tende a operar de forma vaga, retórica ou subjetiva — o que favorece a reprodução de sentidos hegemônicos e o apagamento de outras formas de relação com o mundo, seja espiritual, sobretudo aquelas que escapam aos marcos religiosos tradicionais; seja fora dessa órbita.

De modo semelhante, o estudo de Bezerra *et al* (2022), embora defenda a abordagem da espiritualidade na atenção primária à saúde, indica que a maior parte das evidências se apoia em percepções positivas de pacientes e profissionais, mas ignora os desafios epistemológicos e institucionais de transformar tais percepções em conteúdos formativos. Já o artigo de Monteiro *et al* (2020), sustenta a importância da espiritualidade no cuidado integral, mas também carece de problematização conceitual, assumindo como dado um conceito cujos contornos permanecem indefinidos. Esses estudos, quando lidos de forma crítica, não apenas evidenciam o crescimento da agenda que propõe a espiritualidade como conteúdo formativo, como também tornam visível a fragilidade teórica e a ausência de critérios objetivos para sua implementação. Tal cenário reforça a necessidade de atenção ao se propor a inclusão da espiritualidade nos currículos médicos, sobretudo diante da complexidade dos conceitos mobilizados, e da pluralidade de experiências espirituais, muitas das quais se expressando fora das estruturas religiosas tradicionais. Em suma, embora essa literatura analisada esteja comprometida com a defesa da espiritualidade como componente essencial do cuidado em saúde, é preciso cautela antes de assumir essa perspectiva como diretriz curricular. A recorrente ausência de definição clara do termo espiritualidade, as possíveis sobreposições com outras áreas do cuidado e os riscos de normatização religiosa ou existencial no campo médico sugerem que esse debate ainda demanda amadurecimento teórico e metodológico. A crítica não reside na negação da importância do tema para muitos pacientes, mas na necessidade de preservar a autonomia epistemológica da formação médica e de evitar que a inclusão de novas dimensões no currículo se dê sem o devido rigor conceitual e pedagógico, o que inclui reconhecer a diversidade de formas contemporâneas de experiência existencial, busca de sentido e conexão, sejam aquelas que não se vinculam a religiosidades instituídas, sejam as que querem operar fora desse contexto.

Essas observações devem ganhar ainda mais relevância quando situadas em uma reflexão mais ampla sobre os fundamentos conceituais e institucionais que regulam o campo da saúde. A chamada espiritualidade, como categoria proposta para a formação médica, como reiterado aqui, carece de uma melhor qualidade epistemológica e também metodológica, especialmente quando se desconsideram, por exemplo, conceitos como superdiversidade e rehomogeneização na busca de sentido e conexão contemporâneas. Além disso, em muitos casos, tais fenômenos escapam aos modelos religiosos institucionalizados, tornando difícil a operacionalização sem riscos de reducionismo, essencialismo ou reinstitucionalização. É preciso atentar para os perigos de uma medicalização da experiência espiritual ou existencial,

na medida em que se busque enquadrar, sistematizar ou quantificar aquilo que, por definição, fugiria aos modelos biomédicos e técnicos de saber. A ideia de um “cuidado espiritual” genérico, passível de ser ministrado por qualquer profissional, tende a apagar as fronteiras entre campos disciplinares, colocando sob responsabilidade médica uma dimensão que historicamente pertenceu ao campo religioso, sobretudo, mas também ao psicológico ou ético e antropológico. Em vez de ampliar o cuidado, essa expansão pode gerar confusão institucional, sobreposição de funções e esvaziamento do papel de outros agentes especializados — como psicólogos, capelães, terapeutas integrativos ou mesmo líderes religiosos. Além disso, o entusiasmo com a espiritualidade como “dimensão da saúde” tende a obscurecer debates importantes sobre a laicidade do ensino superior, os limites da interdisciplinaridade e o papel da universidade pública na garantia da pluralidade de saberes. A proposta de curricularização da espiritualidade frequentemente opera com base em uma retórica universalista, como se houvesse uma espiritualidade comum, apartada de suas matrizes religiosas, filosóficas ou culturais.

Além disso, a tese de uma neutralidade espiritual poderia ocultar projetos normativos, agendas identitárias ou mesmo interesses institucionais ligados à expansão de determinadas formas de religiosidade no âmbito da saúde. Nesse contexto, cabe à pesquisa acadêmica não apenas avaliar a eficácia da espiritualidade como recurso terapêutico, mas também interrogar criticamente os pressupostos, os usos e os efeitos políticos e pedagógicos de sua institucionalização. Isso inclui problematizar que tipos de espiritualidade são legitimados — e que outros são invisibilizados — no processo de curricularização. Incorporar a espiritualidade nos currículos médicos, portanto, não é apenas uma questão de conteúdo a ser acrescentado, mas uma decisão que exige reflexão filosófica, cuidado epistemológico e responsabilidade institucional. Ademais, a ambivalência conceitual e institucional da espiritualidade tem se estendido para além do ambiente acadêmico, atingindo também os órgãos reguladores e as políticas públicas de saúde, tanto no plano nacional quanto internacional. Desde a década de 1980, a Organização Mundial da Saúde (OMS) vem incluindo a espiritualidade como um dos pilares do bem-estar integral, e documentos recentes da ONU sobre saúde mental reforçam essa posição ao associá-la à resiliência emocional e à promoção do sentido de vida.¹⁴ No Brasil, essa perspectiva tem sido incorporada de maneira gradual no Sistema Único de Saúde (SUS),

¹⁴ Organização Mundial da Saúde. *Saúde mental depende de bem-estar físico e social, diz OMS em Dia Mundial*. Genebra: ONU Brasil, 2016. <https://brasil.un.org/pt-br/74566>. Acesso em: 18 jun. 2025.

especialmente por meio das Práticas Integrativas e Complementares (PICS), que abrem espaço para abordagens espiritualizadas, ainda que sob o discurso da neutralidade religiosa.¹⁵

Mais recentemente, o Conselho Federal de Medicina (CFM) criou, em 2025, uma Comissão de Saúde e Espiritualidade com o objetivo de sistematizar evidências científicas e propor orientações éticas e clínicas sobre o tema.¹⁶ Embora o CFM enfatize a natureza complementar da espiritualidade e sua subordinação à medicina baseada em evidências, a composição da comissão — que inclui representantes religiosos (p.ex., espíritas) — e a ênfase em termos como “fé”, “oração” e “cura espiritual” demonstram zonas de ambiguidade entre religiosidade desinstitucionalizada (espiritualidades) e religiosidade institucionalizada, com tendência de favorecimento à primeira, em detrimento da pluralidade de experiências existenciais contemporâneas. Essa iniciativa, porém, não ocorre em um vácuo: ela se insere em um movimento mais amplo de legitimação da espiritualidade no campo médico, já consolidado por entidades como o Conselho Regional de Medicina do Estado de São Paulo (CREMESP)¹⁷, a Sociedade Brasileira de Pediatria (SBP)¹⁸ e a Sociedade Brasileira de Cardiologia (SBC)¹⁹, que vêm desenvolvendo diretrizes clínicas, protocolos de anamnese espiritual e iniciativas de formação médica. Nesse sentido, o gesto do CFM, mais do que inovador, pode ser interpretado como uma resposta normativa e estratégica diante de um campo em expansão. Ao recolocar em pauta as tensões entre laicidade, científicidade e religiosidade, a ação do conselho exige vigilância crítica, a fim de que essa espiritualidade não seja instrumentalizada como retórica religiosa, terapêutica ou moralizante, nem incorporada de forma acrítica à formação médica. Para termos um *vislumbre* empírico dessa realidade, na sequência, apresentamos um levantamento específico sobre propostas de inserção da disciplina “Espiritualidade e Saúde” em cursos de graduação em Medicina no Brasil, buscando mapear iniciativas concretas que caminham na direção dessa “necessidade” de transformação curricular, ainda marcada por

¹⁵ Ministério da Saúde. *SUS inclui a espiritualidade como parte integrante do tratamento*. Brasília, 2019. <https://medicinasa.com.br/sus-espiritualidade-psiquiatria/>. Acesso em: 18 jun. 2025.

¹⁶ Conselho Federal de Medicina. *CFM cria Comissão de Saúde e Espiritualidade*. Brasília, 2025. <https://portal.cfm.org.br>. Acesso em: 18 jun. 2025.

¹⁷ Conselho Regional de Medicina do Estado de São Paulo - CREMESP. *Espiritualidade é uma das dimensões a serem valorizadas em fim de vida*. Jornal do Cremesp, São Paulo, ed. 341, p. 15, out. 2016. <https://www.cremesp.org.br/?siteAcao=Jornal&id=2244>. Acesso em: 18 jun. 2025.

¹⁸ Sociedade Brasileira de Pediatria. *SBP cria Grupo de Trabalho para aprofundar estudos sobre a relação entre saúde e espiritualidade em Pediatria*. Rio de Janeiro, 2023. <https://www.sbp.com.br/imprensa/detalhe/news/sbp-cria-grupo-de-trabalho-para-aprofundar-estudos-sobre-a-relacao-entre-saude-e-espiritualidade-em/>. Acesso em: 18 jun. 2025.

¹⁹ Sociedade Brasileira de Cardiologia – SBC. Departamento de Espiritualidade e Medicina Cardiovascular. *Espiritualidade é ciência e se alinha à medicina em prol da saúde das pessoas*. São Paulo, 2024. <https://www.portal.cardiol.br>. Acesso em: 18 jun. 2025.

disputas conceituais, tensões epistemológicas e pela ausência de uma discussão mais conectada às diferentes formas de busca de sentido e conexão presentes em debates contemporâneos.

3.3.2 A presença da espiritualidade nos cursos de Medicina

A inserção da espiritualidade nos cursos de Medicina no Brasil vem crescendo nas últimas décadas, impulsionada por uma agenda institucional que defende sua importância para o cuidado integral e humanizado. Disciplinas como “Espiritualidade e Saúde” começaram a surgir no início dos anos 2000, com experiências pioneiras como a da UNITAU, que tornou obrigatória a disciplina em 2016, e a da UERJ, com sua eletiva a partir de 2019. Para analisar esse movimento, realizamos um levantamento de projetos pedagógicos e ementas disponíveis publicamente, com base em uma amostra não representativa, mas ilustrativa, de nove universidades públicas, privadas e confessionais.²⁰ Foram observadas variáveis como carga horária, obrigatoriedade, objetivos pedagógicos, referências bibliográficas, bases conceituais e metodologias de ensino.²¹ A análise demonstra que, apesar do avanço institucional, a espiritualidade permanece, na maioria dos casos, como conteúdo optativo, com carga horária reduzida (15 a 60 horas), o que evidencia seu lugar ainda periférico nos currículos médicos. Além disso, a diversidade na nomenclatura das disciplinas aponta não apenas para a ausência de padronização, mas também para a polissemia do conceito de espiritualidade, muitas vezes mobilizado de forma vaga, genérica ou funcional. As ementas analisadas demonstram abordagens heterogêneas: algumas vinculam espiritualidade a dimensões éticas e existenciais (como na UFPB e UNIFESP); outras a fundamentos científicos e clínicos (USP, PUCRS, UFF); e há ainda propostas que fundem espiritualidade e religiosidade sob uma lógica humanista (UNEBAU, UNITAU).²²

Apesar da diversidade de enfoques entre as universidades analisadas, nenhuma das ementas ou dos objetivos pedagógicos explicita ou problematiza a espiritualidade em sua forma “não religiosa”, como discutida na literatura sociológica. Em quase todos os casos,

²⁰ Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS); Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); Universidade Federal Fluminense (UFF); Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP); Universidade Federal da Paraíba (UFPB); Universidade do Estado da Bahia (UNEBAU); Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP); Universidade de Taubaté (UNITAU); Universidade de São Paulo (USP).

²¹ No Apêndice 2, disponibilizamos uma série de quadros que ajudam a visualização dos resultados analisados.

²² Os documentos aqui analisados podem ser encontrados nos respectivos portais na internet destas instituições: <https://portal.pucrs.br/>; <https://www.uerj.br/>; <https://www.uff.br/>; <https://ufop.br/>; <https://www.ufpb.br/>; <https://portal.unebau.br/>; <https://portal.unifesp.br/>; <https://unitau.br/>; <https://www5.usp.br/>.

espiritualidade e religiosidade são tratadas como termos intercambiáveis, vinculados à ideia de bem-estar, cura ou sentido da vida, e ancorados em discursos terapêuticos ou normativos — ora sob a ótica da humanização, ora sob a da adesão terapêutica. A espiritualidade aparece, assim, funcionalizada: associada à escuta qualificada, à empatia, à anamnese ampliada ou à resiliência diante do sofrimento, mas raramente tematizada em sua pluralidade histórica, cultural e filosófica. Algumas instituições — como UFPB, UERJ e UNIFESP — introduzem distinções conceituais ou articulam a espiritualidade à formação ética e existencial do médico; outras, como PUCRS, UNITAU, USP e UFOP, enfatizam a necessidade de abordagens clínicas respaldadas por evidências. Ainda assim, mesmo nas propostas mais refinadas, persiste a ausência de qualquer referência às formas contemporâneas de espiritualidade desinstitucionalizada, subjetiva ou híbrida — justamente aquelas mais presentes entre os sujeitos classificados como “sem religião”. Isso sugere que a institucionalização da espiritualidade na formação médica brasileira se apoia, majoritariamente, em paradigmas tradicionais e normativos, pouco sensíveis à complexidade do fenômeno na atualidade. Esse cenário confirma o diagnóstico central desta dissertação: a necessidade de uma abordagem crítica e conceitualmente rigorosa, capaz de incorporar a diversidade (ou superdiversidade) pela busca de sentido e conexão contemporânea sem reduzi-la a um instrumento clínico genérico ou a um valor culturalmente homogêneo.

A análise comparativa dos conteúdos programáticos demonstra uma oscilação entre abordagens técnico-científicas e existenciais, refletindo diferentes tradições institucionais e objetivos pedagógicos. Algumas universidades — como PUCRS e USP — ancoram o ensino da espiritualidade na medicina baseada em evidências, mobilizando dados da neurociência, da psicologia clínica e da anamnese espiritual para justificar sua inclusão como variável psicossocial com impacto terapêutico. Já instituições como a UFPB e a UNIFESP propõem uma articulação entre espiritualidade, sofrimento e subjetividade, tematizando a busca de sentido diante da dor, da finitude e da fragmentação da experiência moderna — ainda que sem explicitar o recorte epistemológico da espiritualidade “não religiosa”. A UNEB associa espiritualidade à psicologia profunda, enquanto a UERJ e a UFOP introduzem a discussão em contextos como bioética, SUS e terapias integrativas, sinalizando maior abertura interdisciplinar. Em sentido oposto, a UFF adota um modelo mais prescritivo, tratando conteúdos como reencarnação e oração dentro de uma proposta pedagógica de formação do “médico espiritualizado”, com forte carga normativa. Em quase todos os casos, espiritualidade e religiosidade aparecem justapostas, tratadas como valores positivos ou fatores de humanização, sem atenção às disputas conceituais

e simbólicas que vem atravessando o termo. Mesmo quando se abordam temas como morte, luto e sofrimento, a espiritualidade é geralmente funcionalizada, reduzida a instrumento de empatia, escuta ou conforto emocional. Falta problematização sobre sua polissemia, suas formas desinstitucionalizadas ou sua eventual dimensão crítica. Essa ausência aponta um padrão de integração seletiva, que tende a privilegiar visões espiritualizadas alinhadas a tradições religiosas hegemônicas ou a discursos terapêuticos universalizantes. O resultado é um campo ainda pouco sensível à pluralidade cultural, às espiritualidades híbridas e à complexidade das experiências existenciais contemporâneas.²³

Já a análise das metodologias e estratégias avaliativas demonstra uma variedade de abordagens pedagógicas, que vão desde métodos ativos e simulações clínicas até dinâmicas vivenciais e produção de textos reflexivos. No entanto, essa diversidade não é neutra: ela implica escolhas conceituais sobre o que se entende por espiritualidade e quais formas dela são legitimadas no processo formativo. A UFPB, por exemplo, adota uma pedagogia centrada na subjetividade e na reflexão existencial, utilizando narrativas pessoais como ponto de partida para o debate. A PUCRS e a UERJ combinam valorização da experiência com aplicação clínica, buscando integrar espiritualidade à anamnese e à escuta qualificada, enquanto a UFF propõe seminários e estudos de caso com ênfase na missão humanizadora da medicina, mas apresentando um discurso normativo que associa espiritualidade a valores morais universais, desconsiderando suas ambiguidades. A UNIFESP e a UNEB apostam em metodologias mais reflexivas, baseadas na análise de vivências e na articulação entre teoria e prática, mas sem explicitar se contemplam as supostas formas não religiosas de espiritualidade. A USP, por sua vez, adota uma abordagem tecnificada, com o uso de ferramentas como o protocolo FICA, júris simulados e jogos de papéis, tratando o fenômeno como competência clínica operacionalizável. Apesar de inovadoras, essas metodologias tendem a funcionalizar a espiritualidade e a busca de sentido e conexão como fator de adesão terapêutica ou melhoria do cuidado, sem problematizar seus aspectos simbólicos, existenciais e culturais. De modo geral, observa-se a predominância de uma pedagogia afirmativa, que privilegia uma espiritualidade positiva, adaptativa e normativamente desejável. Raramente se cria espaço para o dissenso, o conflito ético ou o reconhecimento de experiências existenciais dissonantes, críticas ou ambíguas. Assim, longe de serem apenas técnicas de ensino, as metodologias analisadas podem reproduzir determinados imaginários espirituais operando como vetores religiosos no campo da formação médica.

²³ O Programa do Componente Curricular da UINITAU consultado não apresenta os conteúdos.

A análise das bibliografias das disciplinas sobre espiritualidade na formação médica demonstra diferenças significativas na orientação epistemológica, com enfoques biomédicos, filosóficos, existenciais ou espiritualistas.²⁴ Em cursos como os da PUCRS, USP e UNITAU, predomina uma abordagem científica centrada na medicina baseada em evidências, com autores como Koenig, Puchalski e Lucchetti. Esses nomes contribuem para legitimar o tema nos contextos clínicos, mas sua centralidade pode limitar o campo à mensuração e à normatização de práticas espirituais, reduzindo sua complexidade filosófica e cultural. Em contraste, universidades como UFPB, UNEB, UNIFESP e UERJ adotam modelos mais híbridos ou existenciais, mobilizando autores como Frankl, Jung, Boff, Nietzsche, Bauman e Dostoiévski. Tais referências ampliam os horizontes formativos, promovendo reflexões mais subjetivas e éticas, ainda que geralmente restritas ao universo ocidental europeu ou cristão. A presença pontual de nomes como Eymard Vasconcelos e Leonardo Boff sinaliza abertura à crítica social e à realidade brasileira, mas não configuraria ainda uma pedagogia decolonial mínima. Em geral, as bibliografias operam como vetores de normatização: selecionam os saberes legítimos sobre espiritualidade, definem os limites do debate e moldam os sentidos autorizados de sua aplicação clínica ou pedagógica. A ausência quase total de autores indígenas, afro-brasileiros ou vinculados a tradições não teísticas indica uma monoculturalidade persistente. Embora se observe esforço de interdisciplinaridade, o campo ainda carece de pluralismo epistêmico, o que exige atenção crítica aos efeitos formativos dessas escolhas — pois as bibliografias não apenas sustentam os conteúdos, mas delimitam o que pode ser pensado, sentido e legitimado como o discurso da espiritualidade na medicina.

Portanto, ao considerar as bibliografias nessas disciplinas em diversas universidades brasileiras, evidencia-se a presença de núcleos intelectuais distintos, que refletem tanto as orientações epistemológicas predominantes quanto os projetos pedagógicos de cada instituição. O autor mais recorrente é Harold G. Koenig, presente em universidades como PUCRS, UERJ, UFOP e UNEB, com obras que consolidam uma abordagem científica baseada em evidências, voltada à legitimação empírica da espiritualidade na árade de saúde. Em contraste, Eymard Mourão Vasconcelos (UFPB, UFOP, UNEB) representa uma vertente popular, articulando espiritualidade e saúde pública. Também com forte presença nas bibliografias, Giancarlo e Alessandra Lucchetti (PUCRS, UERJ) oferecem uma produção interdisciplinar voltada à prática clínica, ao ensino médico e à saúde mental. A PUCRS inclui ainda Michael Puchalski,

²⁴ O Programa do Componente Curricular da UFF consultado não apresenta a bibliografia.

com o Interprofessional Spiritual Care Education Curriculum (2019), importante referência no ensino interprofissional da espiritualidade, especialmente nos cuidados paliativos. Já a UNIFESP e a UFPB incorporam autores como Viktor Frankl, Leonardo Boff, Rachel Naomi Remen, Zygmunt Bauman, Yuval Harari e Rubem Alves, cujas obras propõem uma leitura filosófica, ética e existencial da espiritualidade como dimensão da experiência humana. Essa constelação de referências, que vai da medicina baseada em evidências à espiritualidade tradicional e à filosofia do cuidado, demonstra um campo formativo em disputa. Mais do que um simples repertório bibliográfico, as escolhas feitas orientam o olhar do estudante e delimitam os contornos do que será reconhecido como saber legítimo no ensino da espiritualidade na medicina, tensionando abordagens técnicas, religiosas e humanistas.

No entanto, há uma clara desconexão entre os marcos teóricos atuais das ciências sociais e das ciências da religião — especialmente no que diz respeito às formas contemporâneas de espiritualidade — e o conteúdo bibliográfico que embasa o ensino da espiritualidade nos cursos de Medicina no Brasil em nossa pequena amostra. Por exemplo: existe uma evidente ausência de autores centrais do debate atual sobre esse tipo de espiritualidade. Nenhuma das disciplinas analisadas cita autores que têm discutido com profundidade a espiritualidade como categoria conceitual complexa, como Nancy Ammerman; Linda Woodhead; Silas Guerriero, Cláudia Ritz, Flávio Senra, etc., havendo contrariamente a predominância de autores biomédicos e religiosos tradicionais (Harold Koenig; Giancarlo e Alessandra Lucchetti; Deepak Chopra, etc.), além de obras confessionais e religiosas (teologia cristã, católica, bioética religiosa). Outro achado é a marginalidade do referencial sociológico e filosófico crítico contemporâneo, centrais para entender o deslocamento da religiosidade para formas de espiritualidade híbridas, personalizadas ou pós-seculares, a exemplo do próprio Hartmut Rosa, cujas noções de ressonância sugerem criticamente a compreensão da espiritualidade enquanto forma religiosa de relação existencial e sensível com o mundo. Ademais, há uma falta de atualização conceitual no ensino universitário, com as bibliografias indicando um foco prático (muitas vezes confessional ou psicologizante), com pouco espaço para a crítica epistemológica da categoria "espiritualidade"; articulação com conceitos como secularização, pós-secular, desinstitucionalização, individualização ou bricolagem espiritual; discussão sobre o sujeito contemporâneo, ética do cuidado ou identidade moderna. Em resumo: esse desalinhamento indica um hiato significativo entre o que se debate nas ciências sociais e da religião sobre espiritualidade e o que se ensina em cursos de Medicina sobre esse tema.

A discussão em torno da presença da espiritualidade em disciplinas da área médica demonstra que a inserção desse tema constitui um campo curricular em construção, marcado por tensões epistemológicas, disputas normativas e diversidade institucional. A análise de nossa pequena amostra evidenciou que sua presença nos currículos ainda é pontual e periférica, majoritariamente situada em disciplinas optativas, sem diretrizes pedagógicas consolidadas nem fundamentação conceitual consistente. O que pode ser um ponto positivo, tendo em vista que questionamentos feitos a partir das discussões atuais nessa área poderiam ecoar de forma propositiva. Assim, embora algumas experiências didáticas demonstrem esforços de inovação metodológica e pluralismo teórico, a maioria das propostas carece de clareza epistemológica, de atualização crítica e de articulação com as transformações contemporâneas de experiências existenciais, seja religiosa ou não. Isso se expressa, por exemplo, na presença de bibliografias marcadamente confessionais ou biomédicas, na ausência de referenciais filosóficos mais robustos e na dificuldade de lidar com as formas emergentes de espiritualidade que escapam à institucionalidade religiosa tradicional. Nesse contexto, os dados indicam uma disjunção entre a complexidade crescente dessas experiências existenciais na sociedade contemporânea (frequentemente associadas à busca de sentido, a vínculos não doutrinários e a práticas subjetivas e estéticas de relação com o mundo) e a maneira como a espiritualidade tem se mostrado no ensino médico, ainda majoritariamente restrita a justificações clínicas, éticas, terapêuticas ou mesmo religiosas. Portanto, essa desconexão pode comprometer a possibilidade de uma inserção curricular de tal dimensão como fruto de um debate atualizado e qualificado sobre o que afinal seria e como funcionaria esse fenômeno no ambiente médico-hospitalar, sobretudo quando essa se apresente como “não religiosa”, sendo incorporada como elemento formativo na medicina.

É precisamente nesse ponto que a teoria da ressonância de Hartmut Rosa pode oferecer um marco conceitual sugestivo. Ao deslocar o foco da religiosidade/espiritualidade institucional ou não para a qualidade da relação que os sujeitos estabelecem com o mundo, especialmente em sua dimensão vertical, ética e existencial, Rosa propõe uma ontologia relacional capaz de abranger tanto as espiritualidades religiosas institucionalizadas quanto aquelas que se constituem fora dessas tradições. A espiritualidade “não religiosa”, tal como tem emergido na literatura contemporânea, poderia assim ser compreendida como uma forma de ressonância existencial (vertical): uma abertura responsável e transformadora ao mundo que envolve experiências de sentido, beleza e vulnerabilidade — inclusive no campo da saúde, especialmente fora do campo gravitacional religioso. No próximo capítulo, propomos uma

leitura crítica dos dados empíricos apresentados, assim como do discurso sobre as transformações nessa área, à luz da teoria da ressonância, investigando como essa perspectiva pode iluminar as lacunas, tensões e potencialidades identificadas tanto na formação médica brasileira, quanto na perspectiva de disciplinas acadêmicas que vem abordando esse fenômeno nas últimas décadas. Trata-se, portanto, de retomar as experiências descritas neste capítulo não apenas como dados descritivos, mas como expressões de um campo em disputa, cuja consolidação exige responsabilidade teórica, pedagógica e conceitual com as formas contemporâneas de expressões religiosas fora e dentro da institucionalidade. Rosa poderia oferecer não apenas uma linguagem viável para qualificar tais experiências, mas também uma crítica ao modelo educacional acelerado, técnico e funcionalista que as marginaliza, possibilitando uma consideração do conceito de ressonância também como horizonte formativo para disciplinas como sociologia da religião, ciência da religião e medicina.

CAPÍTULO 4

Espiritualidade “não religiosa” a partir da teoria da ressonância de Hartmut Rosa

Este capítulo parte das lacunas empíricas e conceituais identificadas anteriormente para propor uma reinterpretação crítica da chamada espiritualidade “não religiosa” à luz da teoria da ressonância de Hartmut Rosa. Como demonstrado na análise das disciplinas de espiritualidade em cursos de Medicina, a categoria tem sido mobilizada de forma funcional e acrítica, frequentemente alinhada a discursos religiosos tradicionais ou ao paradigma biomédico, sem considerar sua pluralidade cultural, seu enraizamento histórico ou sua complexidade epistemológica. A teoria da ressonância, ao deslocar o foco das crenças e instituições para a qualidade da relação que os sujeitos estabelecem com o mundo, especialmente em sua dimensão vertical, pode oferecer uma chave teórica alternativa para compreender experiências existenciais contemporâneas, que diferem tanto dos marcos religiosos tradicionais quanto das espiritualidades desinstitucionalizadas, embora igualmente religiosas. Neste último movimento da dissertação, serão considerados três eixos analíticos que se articulam diretamente com o que expomos até aqui. Assim, a primeira seção aborda como o conceito de ressonância vertical pode descrever de forma sociologicamente mais adequada as experiências de busca de sentido e conexão tanto em contextos religiosos quanto não religiosos, oferecendo uma via analítica mais relacional. Em seguida, o capítulo confronta essa ideia com os limites das abordagens predominantes na sociologia da religião e na formação médica, propondo, por fim, uma discussão metateórica em direção a uma sociologia da religião pós-secular, capaz de reconhecer, com melhor precisão, novas formas de experiências existenciais que emergem no mundo contemporâneo, inclusive na interface entre saúde e formação profissional.

4.1 Religioso e não religioso como possibilidades de ressonância vertical

Poderia a teoria da ressonância de Hartmut Rosa explicar a ideia de uma busca de sentido e conexão enquanto experiência existencial fora da órbita religiosa, sobretudo sem a

necessidade de reintroduzir o religioso implicitamente por meio do termo “espiritualidade”, na contraditória expressão espiritualidade “não religiosa”? A resposta curta é sim, na medida em que a ressonância vertical signifique tanto uma experiência existencial não religiosa quanto religiosa, embora esta última também seja mais referenciada pelo termo espiritualidade, institucionalizada (cristã, islâmica, hinduista) ou desinstitucionalizada (Nova Era, formas híbridas, alternativas e individualizadas). Isso teria implicação, de um ponto de vista teórico, tanto na sociologia da religião como na ciência da religião, mas também na formação médica, trazendo para esse campo mais prático um balizamento filosófico, teórico e sociológico necessário, fornecendo uma metalinguagem descomprometida com formas religiosas de qualquer tipo. Tanto para o discurso acadêmico quanto para a prática médica, assumidamente científica, a ressonância vertical representa uma ferramenta analítica mais ampla e sem ambiguidade, pelo menos enquanto ponto de partida, ao contrário da espiritualidade ou religiosidade implícita enquanto categoria proposta para descrever e analisar fenômenos não religiosos. Concretamente, essa teoria permite superar a “poluição simbólica” (ver conceito mais à frente) que ocorre toda vez que usamos a problemática categoria espiritualidade “não religiosa”, analisando uma ontologia relacional do sujeito moderno a partir da ressonância, e não necessariamente da religiosidade implícita como a espiritualidade, em sua busca por uma vida significativa.

Como discutido no segundo capítulo, é no eixo vertical que se localizam experiências que transcendem o cotidiano equivalendo-se ao que pré-teoricamente tem sido chamada de espiritualidade. Essa verticalidade pode se dar tanto em experiências religiosas quanto em vivências não religiosas, desde que envolvam um tipo de abertura sensível e transformadora ao mundo. Rosa defende textualmente que a religiosidade oferece *promessas de ressonância*, mas reconhece que outras formas de experiência existencial (como a arte, a natureza ou o nascimento de uma criança) também podem gerar esse tipo de vínculo profundo com a vida e com o ser. Nesse sentido, a busca por experiência existencial emerge em situações diversas, sobretudo sem mediação institucional ou doutrinária, destacando uma abertura ao mundo como condição fundamental da ressonância. Assim, a experiência de ser transformado por algo que nos toca profundamente, seja um gesto humano, uma obra de arte ou um fenômeno natural, é o que constitui esse eixo vertical da ressonância, podendo ser confundido como uma “espiritualidade” fora de contextos religiosos tradicionais, embora de forma acrítica em relação a este uso. Ademais, Rosa concebe a verticalidade como “existencial”, no sentido de que ela envolve questões últimas do viver humano, como a finitude, o sentido, o sofrimento e a beleza. Nessa

chave, a nomeada espiritualidade “não religiosa” seria antes uma forma de ressonância vertical com o mundo que não se ancora em crenças teístas, rituais dogmáticos ou religiosidades implícitas, mas que acaba se reancorando no religioso toda vez que usamos o termo “espiritualidade” na equação. Assim, momentos como ser profundamente comovido por uma música, pela contemplação da natureza ou por um ato ético de compaixão, quando experienciados como autênticos, poderiam participar tanto da lógica de uma ressonância vertical (não religiosa) quanto religiosa (espiritualidade).

A expressão “poluição simbólica”, neste contexto, inspira-se na análise de Watts e Reimer (2024), que discutem como certos termos associados à religiosidade (como “espiritualidade”) passam a carregar significados ambíguos, moralmente controversos ou culturalmente rejeitados em determinadas configurações sociais. Os autores argumentam que essa “poluição” simbólica não decorre apenas de um processo semântico espontâneo, mas de um deslocamento mais profundo nas formas de imaginar o religioso e de negociar esse pertencimento no mundo contemporâneo. Termos como “religião”, “fé” e “espiritualidade” tornam-se marcadores de pertencimentos vistos como ultrapassados, normativos ou dogmáticos, especialmente entre sujeitos identificados como “sem religião”. Essa saturação simbólica não implica simplesmente a rejeição da experiência espiritual ou da busca de transcendência religiosa, mas um incômodo com as heranças institucionais e as implicações normativas embutidas nesses termos. É nesse sentido que a espiritualidade “não religiosa” se mostra uma categoria contraditória: ao tentar escapar do religioso, ela o reinscreve de forma implícita. Assim, insistir no uso da palavra “espiritualidade” para nomear experiências que não se reconhecem como religiosas pode obscurecer o caráter verdadeiramente distinto dessas vivências, reproduzindo uma linguagem perpassada por ambivalências e códigos herdados. O conceito de ressonância vertical, ao contrário, oferece uma via descritiva mais precisa, capaz de nomear essas experiências existenciais profundas (de conexão, sentido e transformação) sem recorrer à linguagem saturada e normativamente carregada da espiritualidade. Ao distinguir o tipo de relação que o sujeito estabelece com o mundo, a teoria de Rosa evita o problema da poluição simbólica, abrindo caminho para uma análise mais relacional, crítica e plural de experiências existenciais contemporâneas.

Ao lado dessa superação terminológica, haveria também uma implicação metodológica relevante: a distinção oferecida pelo conceito de ressonância vertical propõe um deslocamento na metalinguagem de disciplinas científicas que lidam com o tema da espiritualidade. Em vez de insistir na ambígua diferenciação entre “religiosidade” e “espiritualidade” (comum na

literatura médica e psicológica), a teoria de Rosa permite reorganizar esse campo conceitual a partir de sua perspectiva relacional, principalmente considerando formas religiosas desinstitucionalizadas, como as diversas experiências aqui consideradas. Isso significa que o critério analítico deixaria de ser a presença ou ausência de crenças religiosas, passando a ser a presença ou ausência de experiências existenciais mais amplas, ou seja, um tipo de relação transformadora com a vida, que poderia ou não envolver o *sobre-humano*.²⁵ Nessa direção, a ressonância vertical se configura como um instrumento teórico mais adaptado a uma metalinguagem científica capaz de captar experiências existenciais significativas, sem a necessidade de forçá-las a caber em categorias teológicas ou religiosamente codificadas. Do ponto de vista das ciências sociais da religião, mas também da medicina e da saúde coletiva, isso representaria um ganho analítico considerável: descrever práticas de sentido e conexão como humanamente legítimas sem reduzir o não religioso a uma falta ou a uma negação do religioso. Nesse sentido, a teoria de Rosa corrobora a tese de alguns autores para quem o não religioso não é necessariamente definido pela oposição ao religioso, mas por uma ontologia distinta — centrada na imanência e na responsividade (ver capítulo 1) —, possibilitando a construção de uma nova perspectiva para pensar as formas contemporâneas de experiência existencial. Trata-se de uma mudança de chave epistemológica, com efeitos importantes para o campo da formação médica, entre outros.

Ademais, a análise empírica apresentada no capítulo precedente evidenciou que as disciplinas de espiritualidade em cursos de Medicina, embora bem-intencionadas, operam majoritariamente com categorias imprecisas, sem oferecer distinções conceituais consistentes em relação à busca de sentido e conexão não religiosas. Nesse contexto, a espiritualidade, quando presente, pode aparecer frequentemente como sinônimo de religiosidade ou como um valor universal positivo, supostamente distinto da religiosidade, ancorado ora em argumentos confessionais, ora na legitimação biomédica. Pouco se problematiza o sentido desses termos ou a diversidade de experiências existenciais que poderiam estar em jogo. Aqui, o conceito de ressonância vertical surge como uma alternativa teórica com relevante potencial de reorientação do debate. Isso seria particularmente relevante para a formação médica, que, ao lidar com

²⁵ Esta categoria é fundamental para as abordagens acerca da questão definicional de religião em áreas como sociologia (Berger, 1967; Luckmann, 1967; Yinger, 1970; Smith, 2017; Riesebrodt, 2010) e antropologia (Taylor, 1871; Firth, 1959; Horton, 1960; Geertz, 1966), bem como ciência da religião (Müller, 1870; Tiele, 1877; Chantepie de la Saussaye, 1887; Hanegraaff, 1999) e ciência cognitiva e evolucionária da religião (Lawson; McCauley, 1990; Boyer, 2001; Barrett, 2000). No cerne desse debate está a capacidade dessa categoria distinguir entre o que é e o que não é religioso. Para um estudo detalhado sobre essa discussão, ver Figueiredo, 2022; 2023, 2025 (no prelo).

sofrimento, finitude e sentido, requer uma abordagem conceitual mais precisa e plural. A teoria da ressonância representa, nesse contexto, uma contribuição pedagógica concreta para a abordagem de experiências existenciais no âmbito da saúde, possibilitando a superação de dilemas práticos enfrentados por essas disciplinas, como a ambiguidade conceitual e a apropriação acrítica de categorias aparentemente científicas. Além disso, a ressonância oferece uma terminologia compatível com o campo biomédico, acessível e laico, ampliando o escopo da formação médica sem romper com os princípios da medicina baseada em evidências. Portanto, a ressonância vertical pode ser utilizada como instrumento teórico e pedagógico capaz de sustentar uma abordagem mais plural, crítica e responsiva às diversas formas de experiência existencial contemporânea.

Essa mudança de foco proposta por Rosa também representa uma interessante reconfiguração da forma como se concebe o “não religioso” em contextos formativos e analíticos. Como já mencionado (e discutido no capítulo 1), a categoria “sem religião” tem sido tratada ora como ausência, ora como resistência, mas raramente como campo ontológico autônomo. Ao propor que relações de sentido e transformação emergem fora de marcos religiosos (sem referência ao transcidente religioso), a teoria da ressonância contribui para uma abordagem do não religioso como território pleno de experiências legítimas, e não como zona residual. Essa sugestão analítica seria especialmente importante para os estudos em saúde, que lidam com questões sensíveis de maneira cotidiana. Em vez de partir da suposição de que todos os sujeitos teriam (ou deveriam ter) uma suposta dimensão espiritual fora da órbita religiosa, como sugerem muitas propostas educacionais, a noção de ressonância vertical propiciaria uma abertura às formas singulares com que cada pessoa se relaciona com a vida e com a morte. Isso abriria espaço para uma formação médica menos centrada em pressupostos religiosos implícitos e mais sintonizada com a diversidade de formas contemporâneas de experiência existencial. A adoção da ressonância como categoria analítica pode não apenas ampliar o escopo da escuta clínica, mas também alterar sua abordagem em relação ao cuidado, à ética e a subjetividade em contextos seculares, pluralistas e pós-religiosos.

Contudo, em termos mais amplos, essa perspectiva exige um esforço de atualização dos cursos de formação médica em relação aos debates contemporâneos das ciências sociais da religião e da ciência da religião, integrando os avanços teóricos sobre secularização, pós-secularidade e a viabilidade ou não dessa ideia de espiritualidade “não religiosa”. A ressonância vertical, nesse cenário, pode funcionar como uma linguagem integradora que aproxime campos disciplinares diversos, sem hierarquizá-los, a exemplo de sua capacidade para acolher formas

múltiplas de busca de sentido e conexão, ao invés de reforçar uma visão única de espiritualidade como valor intrinsecamente positivo e universal. Além disso, a própria nomeação de disciplinas como “Espiritalidade e Saúde” já pressupõe, reafirma e prioriza uma religiosidade implícita, reproduzindo essa gramática, principalmente quando aplicada a experiências não religiosas. Isso teria implicações importantes para a formação de profissionais da saúde, de quem se espera preparo para reconhecer, acolher e respeitar essas diferenças no cuidado com seus pacientes. Ao incorporar a escuta da alteridade como dimensão formativa, a ressonância pode operar como princípio pedagógico, e não apenas descritivo, orientando práticas educacionais voltadas ao desenvolvimento de uma sensibilidade ética e existencial mais ampla. Ademais, uma tal proposta pode ultrapassar o campo terminológico, sugerindo também uma reconfiguração curricular mais conectada com esses desafios contemporâneos.

Em síntese, ao iluminar a interface entre espiritualidade, saúde e formação médica sob a lente da ressonância vertical, torna-se possível diagnosticar os limites conceituais das abordagens atuais. Nesse sentido, a teoria de Rosa não nega a importância de crenças ou tradições, mas altera o foco dessas filiações para a qualidade das relações estabelecidas com a alteridade, reabrindo o campo para experiências existenciais que não se deixam capturar por categorias religiosas nem pela lógica funcional da “espiritualidade” terapêutica. Essa mudança de ênfase pode favorecer uma compreensão mais plural e menos religiosamente colonizada do cuidado em saúde. Ao propor esse tipo de abordagem, a ressonância vertical também oferece aos pesquisadores, educadores e profissionais da saúde uma linguagem mais afinada com as transformações culturais contemporâneas, evitando reducionismos e permitindo o reconhecimento de experiências legítimas, mas frequentemente invisibilizadas. Essa reorientação não propõe um novo dogma, mas um avanço teórico e pedagógico que seja capaz de acompanhar — sem capturar — as formas diversas com que sujeitos atribuem sentido à vida, à dor e ao cuidado. Trata-se, em última instância, de uma tentativa de reconfigurar a reflexão acadêmica e profissional diante da alteridade humana, não por meio de categorias herdadas, totalizantes ou contraditórias, mas por meio de uma metalinguagem crítica que a teoria da ressonância ajudaria a articular.

4.2 A sociologia da religião e o contraponto da teoria da ressonância

Desde suas origens clássicas, a sociologia da religião estabeleceu suas bases analíticas a partir de categorias institucionalizadas e funcionalistas, principalmente na formulação de

autores como Durkheim e Weber.²⁶ Ainda que suas abordagens variem quanto à função social da religiosidade, à racionalização do mundo ou à crítica ideológica, elas compartilham a ênfase em formas coletivas e organizadas de crença, como igreja, rito, moralidade e transcendência. Mesmo as vertentes fenomenológicas ou compreensivas posteriores (Luckmann, 1967; Berger, 1967), que buscaram captar as experiências subjetivas do religioso, mantiveram um léxico teológico-centrado, limitando a apreensão de fenômenos desvinculados da religiosidade tradicional. Como discutido anteriormente, esse vocabulário utilizado moldou não apenas os objetos de pesquisa, mas também os próprios limites do pensável dentro da disciplina. A espiritualidade, especialmente em suas formas desinstitucionalizadas, foi sistematicamente relegada a um lugar de menor prestígio epistemológico, vista como resíduo psicológico, expressão confessional velada ou derivação difusa das formas religiosas. Autores contemporâneos como Watts e Woodhead apontam que essa matriz semântica impôs em muitos casos uma forma de “sociologia da secularização”, mais preocupada em diagnosticar o declínio institucional da religiosidade do que em captar novas formas de experiência de sentido. Nesse contexto, a ideia de uma espiritualidade “não religiosa” também aparece conceitualmente tensionada: ao mesmo tempo que pretende romper com os marcos institucionais da religiosidade, acaba sendo enquadrada por categorias herdadas dessa mesma tradição, resultando em um curto-circuito analítico, no qual a renovação de formas de conexão e sentido permanece encapsulada numa categoria religiosa.

Apesar de avanços importantes em direções mais abertas, a sociologia da religião contemporânea ainda permanece, em grande medida, enredada em categorias analíticas marcadas por uma herança teológica e eurocêntrica. Como observa Paula Montero (2012), o campo tende a tratar a religiosidade como uma essência universal do humano, um núcleo experencial irredutível, que manteria sua inteligibilidade mesmo quando desvinculado das instituições religiosas clássicas. Essa essencialização, fortemente influenciada por paradigmas fenomenológicos ou historicistas, não apenas limita a descrição de formas híbridas ou alternativas de religiosidade, como também obscurece experiências existenciais não religiosas que não se articulam com esse repertório simbólico. Frigerio (2018), por sua vez, demonstra como essa limitação é particularmente visível na produção acadêmica latino-americana, que

²⁶ É importante lembrar que Georg Simmel, também incluído entre os fundadores da sociologia da religião, apresentou uma abordagem sensível à experiência individual e à dimensão estética e relacional do religioso, o que o diferencia de seus contemporâneos. Sua obra, no entanto, foi menos incorporada como matriz paradigmática da disciplina e permaneceu à margem das consolidações institucionais da sociologia da religião, como referido no Capítulo 1.

historicamente privilegiou matrizes católicas ou pentecostais como parâmetro de análise, relegando a um segundo plano práticas menos estruturadas ou silenciosas de busca de sentido e conexão. Assim, experiências que não evocam diretamente a figura do sagrado (leia-se, de Deus)²⁷ passam a ser vistas como carência, desvio ou ruído — quando não como uma forma residual de religiosidade implícita. Como indicado na seção anterior, esse enquadramento é reforçado por uma metalinguagem saturada por termos como “fé”, “sagrado” e “espiritualidade”, cuja normatividade simbólica ainda opera mesmo em contextos seculares. Ao nomear experiências existenciais dessa forma, a sociologia não apenas corre o risco de reiterar uma gramática religiosa naturalizada, como também compromete sua capacidade de reconhecer a legitimidade ontológica de formas contemporâneas de relação com o mundo que não passam (e não pretendem passar) pelas vias religiosas, mesmo em suas versões desinstitucionalizadas.

Portanto, essa dificuldade metodológica da sociologia da religião em lidar com experiências existenciais não religiosas, que não se articulam a crenças teísticas, rituais institucionais ou sistemas simbólicos tradicionais, decorreria, em parte, da persistência de uma metalinguagem comprometida com pressupostos religiosos. O conceito de “poluição simbólica”, formulado por Watts e Reimer (2024), auxilia a compreender esse impasse: categorias como “fé”, “sagrado” e “espiritualidade”, mesmo quando mobilizadas em contextos supostamente laicos ou científicos, carregam heranças normativas que remetem a uma interioridade religiosa presumida. Na medida em que a sociologia da religião adote essas categorias sem o devido distanciamento crítico, reforça uma gramática herdada e obscurece modos de relação com o mundo que não se reconhecessem nesses termos. Esse endosso metalinguístico compromete a inteligibilidade das formas contemporâneas de busca de sentido e conexão, sobretudo quando essas não pretendem ser reconhecidas como religiosas, mas tampouco como vazias de densidade existencial. O caso da espiritualidade “não religiosa” é exemplar, tendo em vista que ao ser nomeada dessa forma, ela se vê aprisionada em uma categoria que afirma aquilo que pretende negar, mantendo ambivalências que enfraquecem tanto sua descrição empírica quanto sua análise teórica. Por isso, mais do que propor uma ampliação conceitual, sugerindo apenas adicionar o “espiritual” ao repertório sociológico, seria necessário um deslocamento epistemológico mais profundo, capaz de repensar fundamentos ontológicos e relacionais da disciplina e abrir espaço para categorias que escapem do campo

²⁷ Na ciência da religião, essa categoria vem sendo contestada e apontada como sinônimo (disfarçado) de divindades teísticas, limitada, portanto, a certos tipos de formas religiosas, não sendo ampla o suficiente para compreender aquelas que não possuem tais seres em sua cosmovisão (p. ex., Usarski, 2004, Engler, 2004).

gravitacional religioso, descrevendo de forma mais precisa a complexidade plural das experiências existenciais na modernidade.

Hartmut Rosa não é, em sentido estrito, um sociólogo da religião, tampouco se ocupa diretamente com a tradição analítica que estrutura essa disciplina. Ainda assim, sua teoria da ressonância oferece uma consistente abordagem teórica para superar os impasses que a sociologia da religião acumulou ao longo de sua constituição disciplinar, ao deslocar o foco da crença, da doutrina e da pertença institucional para a análise da vida social a partir da qualidade das relações humanas (ressonantes ou alienadas). Essa passagem do objeto institucional para a experiência relacional pode abrir um novo campo de inteligibilidade para o que aqui denominamos experiências existenciais, abrangendo tanto aquelas estruturadas por tradições religiosas quanto outras que escapam a essa moldura. Além disso, como visto, o eixo vertical da ressonância permite descrever essas experiências de forma mais ampla, evitando reduzir tais vivências a expressões do religioso ou a meras negações dele, especialmente em função desse deslocamento para o tipo de relação que se estabelece. Nesse sentido, essa mudança de foco epistemológico seria bem-vinda no recente debate sobre limitação metodológica nos instrumentos de pesquisa, na medida em que pudesse ser reconhecida como uma categoria melhor situada para reconhecer e incorporar, por exemplo, visões não ocidentais.

Essa ênfase na relação, e não no pertencimento institucional, também relativiza a centralidade do “campo religioso” tal como concebido pela sociologia clássica, reconhecendo o religioso e o não religioso como configurações possíveis — mas não exclusivas — de experiências existenciais. A contribuição da ressonância para a crítica sociológica pode ir além da revisão conceitual, pois também se apresenta como ontologia relacional e crítica cultural, identificando a aceleração, a funcionalização e a alienação como vetores que fragilizam a capacidade de estabelecer vínculos profundos com o mundo. Não é apenas a religiosidade institucional que atravessa uma crise, mas a própria possibilidade de criar relações significativas, religiosas ou não. A marginalização dessas vivências, frequentemente reduzidas a categorias terapêuticas ou expressões privatizadas da subjetividade, revela o predomínio de uma racionalidade técnica que silencia dimensões éticas e existenciais da vida. Ao oferecer uma abordagem centrada na responsividade e na transformação mútua, a teoria da ressonância pode ampliar os horizontes descritivos da sociologia da religião, reposicionando a questão do sentido como elemento central da vida social. A ressonância vertical, em particular, permite reconhecer que vivências hoje nomeadas como “espirituais” — inclusive fora do âmbito religioso — podem ser formas legítimas de relação com o mundo, desde que compreendidas em sua

amplitude existencial e não subordinadas a molduras conceituais herdadas. Portanto, trata-se de uma perspectiva que, ao deslocar o olhar sociológico, pode trazer implicações teórico-metodológicas relevantes para a compreensão de experiências existenciais diversas ou, como explorado em contextos internacionais: *superdiversas*.

Ao final, a principal contribuição da teoria da ressonância está nessa capacidade de reorganizar eixos significativos da análise sociológica e pedagógica, deslocando o centro da atenção da crença e da ortodoxia para a abertura relacional, e da identidade religiosa para a qualidade da relação com o mundo. Essa reorientação também ontológica e ética, que recusa tanto a idealização quanto a desqualificação da religiosidade, permite uma sociologia da religião mais adequada à diversidade ou à superdiversidade de experiências existenciais, especialmente aquelas que não se deixam traduzir por categorias clássicas do campo. Nesse sentido, a ressonância vertical também pode significar uma alteração das prioridades analíticas, a partir de seu foco em relações marcadas por abertura afetiva e dialógica, seja ela de caráter religioso ou não. Tal deslocamento é particularmente fecundo em contextos de pluralização e hibridismo, como os encontrados na saúde, na educação e nas esferas públicas contemporâneas, em que experiências de sentido e conexão emergem de modos silenciosos, instáveis ou improvisados. A ressonância vertical, nesse contexto, ao permitir qualificar tais experiências sem submetê-las previamente a qualquer gramática hegemônica, abre espaço para uma sociologia da religião pós-secular: uma sociologia que, em vez de reafirmar os dilemas herdados da modernidade, busca contorná-los por meio de uma análise mais atenta às formas plurais, contraditórias e relacionais da vida.

Fica claro, como observado nas seções anteriores, que o uso acrítico da categoria “espiritualidade” compromete tanto a análise sociológica quanto as práticas pedagógicas na formação médica, ao reproduzir uma religiosidade implícita que obscurece formas não religiosas de busca de sentido. Ainda que a espiritualidade seja frequentemente mobilizada como expressão da subjetividade moderna ou como componente do cuidado integral, seu uso difuso e normativo tende a mascarar disputas simbólicas mais amplas sobre o que pode ou não ser reconhecido como experiência legítima de conexão com o mundo. Nesse cenário, a teoria da ressonância — especialmente em seu eixo vertical — mostra-se uma alternativa conceitual mais precisa e flexível para descrever experiências existenciais em sua pluralidade e complexidade. Ao deslocar o foco da crença para a qualidade responsiva da relação entre sujeito e mundo, Rosa oferece uma linguagem relacional, ética e crítica que pode reorientar tanto o olhar sociológico quanto as práticas formativas no campo da saúde, permitindo inclusive

repensar o próprio nome e escopo de disciplinas voltadas ao tema. Rompendo com uma metalinguagem religiosa frequentemente assumida no discurso científico de forma acrítica, a ressonância abre espaço para a análise de experiências existenciais não religiosas em sua densidade própria. A partir dessa viabilidade metodológica e epistemológica, podemos agora sugerir um passo adiante: esboçar os contornos de uma sociologia da religião pós-secular, capaz de superar impasses conceituais herdados da modernidade, acolhendo com maior precisão analítica as formas emergentes de conexão com o mundo: religiosas/espirituais ou radicalmente não religiosas.

4.3 A ideia de uma sociologia da religião pós-secular

A discussão desenvolvida até aqui evidenciou que tanto a sociologia da religião quanto a ciência da religião, em grande parte de suas formulações, permanecem presas a categorias herdadas de formas religiosas, notadamente do cristianismo, o que limita sua capacidade de descrever a diversidade (ou superdiversidade) de experiências existenciais. Esse enraizamento não se restringe à produção acadêmica: manifesta-se também em práticas institucionais, como na formação médica, em que “espiritualidade” é frequentemente usada como marcador implícito de religiosidade. Além disso, a ênfase tradicional em explicar o declínio das instituições religiosas (típica da sociologia da secularização) pouco contribui para compreender formas emergentes de conexão e sentido, religiosas ou não. No Brasil, a consolidação da disciplina foi marcada pela centralidade do catolicismo, o que reforçou a invisibilidade de experiências que escapam a esse enquadramento. Nesse cenário, como observado, a teoria da ressonância de Hartmut Rosa oferece um caminho viável ao priorizar a qualidade da relação que sujeitos estabelecem com o mundo, em vez de enquadrá-los em sistemas doutrinários ou diagnósticos de déficit. Ao identificar a alienação relacional como um dos problemas centrais da modernidade tardia, essa teoria legitima as experiências de reconexão (múltiplas e plurais) como tentativas consistentes de reconstrução existencial, sem reduzi-las a anomalias, resíduos irracionais ou simples negações da modernidade.

Com base nesse percurso, esta seção propõe a ideia de uma sociologia da religião pós-secular, comprometida com uma descrição e análise adequada, ética e crítica das formas contemporâneas de experiências existenciais, como a busca de sentido e conexão. No entanto, a ideia de uma sociologia da religião pós-secular não deve ser confundida com qualquer expectativa de retorno do “sagrado” ou com uma revalorização da religiosidade como instância

privilegiada de verdade ou autenticidade existencial. Tampouco se alinha a abordagens fenomenológicas de cunho descritivo, que buscam apenas “compreender” as experiências religiosas a partir de seus próprios significados internos, sem problematizar as condições sociais que as moldam e legitimam. O pós-secular aqui defendido não é nem um reencantamento da modernidade, nem uma adesão acrítica à diversidade religiosa, mas sim uma inflexão crítica no próprio campo da sociologia da religião. Por outro lado, essa inflexão exige o reconhecimento de que tanto o paradigma da secularização quanto o modelo teocêntrico de análise tornaram-se insuficientes para captar a pluralidade e a complexidade das formas contemporâneas de busca de sentido. Mais do que isso, implica admitir que as categorias analíticas herdadas do cristianismo — como sagrado, salvação e espiritualidade — operam como filtros que silenciam ou distorcem experiências que não se enquadram em seus moldes. A teoria da ressonância, ao propor um deslocamento da crença para a responsividade, pode oferecer uma via promissora para repensar essas experiências em termos relacionais e afetivos. No entanto, é importante ressaltar, essa teoria não está imune a críticas, devendo, portanto, ser integrada a uma abordagem mais ampla, capaz de articular experiências existenciais e análise crítica, não sendo este o propósito aqui.

A ideia de uma sociologia da religião pós-secular que se sugere, parte, portanto, da necessidade de um vocabulário analítico mais atento às formas híbridas, críticas e não religiosas de relação com o mundo — sem abdicar do compromisso com a historicidade, a crítica social e o tensionamento das formas de produção simbólica. Neste ponto, é importante refletir com Pierucci acerca do “autoengano sociológico” sobre um possível “reencantamento”. Embora reconheça que a secularização não eliminou a religiosidade, ele insiste que ela rompeu sua hegemonia nas esferas pública e científica, instituindo o pluralismo como condição estrutural da modernidade, com a religiosidade em posição subordinada e privatizada, mesmo que persistentemente presente. Nesse sentido, o entusiasmo de alguns autores com a “volta do sagrado” tenderia a confundir sobrevivência das formas religiosas com poder social efetivo (Pierucci, 1997). Portanto, uma sociologia da religião pós-secular não pode e não deve negar a secularização, mas sim ir além de uma leitura funcionalista e estreita. Também não se trata de um retorno nostálgico ao “sagrado” por meio de uma *criptorreligiosidade* (Figueiredo, 2024), nem uma negação dos efeitos reais da modernidade. A teoria da secularização implicando o fim da religiosidade ou de experiências subjetivas de fé seria um equívoco. A secularização deve ser compreendida como a autonomização funcional das esferas sociais, e não como desaparecimento do religioso. Desta forma, a crítica à “sociologia da secularização” não deve

ser confundida com a negação dos processos de diferenciação funcional da modernidade. Também com Pierucci, devemos considerar o discurso que embute uma carga desejante, quase como um clamor por retorno à religiosidade, por meio de autores que confundem análise com adesão, fazendo do sociólogo um porta-voz dos sujeitos religiosos.

Em outro artigo, Pierucci (1999) denuncia esse caráter “impuramente acadêmico” na sociologia da religião no Brasil, marcada por vínculos institucionais com comunidades de fé, sobretudo católicas.²⁸ Para ele, o campo estaria mais voltado à formação pastoral ou à legitimação religiosa do que à análise sociológica crítica. É nesse sentido que nossa defesa por um deslocamento epistemológico, rompendo os laços entre metalinguagem religiosa e produção acadêmica, encontra respaldo. O que sugerimos a partir da teoria da ressonância não deve ser visto como subjetivista, na medida em que a ressonância opera com critérios normativos (ressonância vs. alienação) e mantém compromisso crítico, afastando-se do relativismo epistemológico. Ao assumir essa perspectiva pós-secular, além da possibilidade de ampliação teórico-metodológica, pode também reposicionar a sociologia da religião diante dos desafios contemporâneos, como a crise de sentido, a medicalização da vida e o apagamento de experiências marginais. Trata-se, portanto, de uma sociologia comprometida não apenas com o diagnóstico, mas com a reconstrução crítica das possibilidades de vínculo e sentido, muito embora isso possa entrar em conflito direto com correntes que preconizam uma sociologia não engajada, limitando-se apenas a uma descrição diagnóstica do problema e permanecendo alheia à discussão sobre possíveis alternativas de superação, uma vez que em tais perspectivas o papel do sociólogo estaria restrito à análise funcional, explicativa ou sistêmica dos processos sociais, sem que se reivindique qualquer participação na formulação de alternativas ou reconstrução de vínculos.²⁹

Nesse sentido, uma contribuição valiosa para essa vigilância crítica vem da obra de Rubem Alves, cujos reparos à sociologia funcionalista e ao imaginário religionista na tradição brasileira antecipa muitas das tensões hoje debatidas nesse contexto pós-secular. Para Alves (1978), a sociologia da religião, ao alinhar-se aos discursos desenvolvimentistas e racionalistas, tornou-se incapaz de escutar a dor, o sonho e a esperança como dimensões legítimas da

²⁸ É interessante notar que essa crítica também aparece no contexto norte-americano por meio de Russel T. McCutcheon (2001), para quem o estudioso acadêmico da religiosidade deveria ser um crítico em vez de um cuidador de tradições religiosas ou uma fonte de sabedoria atemporal.

²⁹ Exemplos dessa linha, ao menos em parte, podem ser encontrados em Boudon (1995), Luhmann (1995), Alexander (1983) e no próprio Weber (cf. Weiss, 2014), cuja defesa da neutralidade axiológica consolidou uma abordagem metodológica avessa à emissão de juízos de valor ou à intervenção normativa nas Ciências Sociais.

experiência social. Seu apelo por uma escuta simbólica também não significa, no entanto, uma adesão a qualquer essencialismo religioso (espiritual), mas sim a defesa de uma sociologia mais aberta ao sofrimento humano e aos modos de resistência subjetiva diante da ordem instituída. Essa perspectiva dialoga com a proposta de Rosa, mas tensiona seus limites ao insistir que qualquer projeto de reconexão (ou ressonância) deveria passar pelo enfrentamento das estruturas que produzem alienação, desigualdade e silenciamento simbólico. Ao recolocar o sofrimento no centro da análise, Alves desloca o foco do ideal de reconexão para a pergunta sociológica fundamental: quem pode se reconectar, e sob quais condições? Uma sociologia da religião pós-secular, tal como sugerida aqui, herdaria essa preocupação: não celebrar a diversidade das crenças nem idealizar experiências de sentido, sobretudo ao buscar compreender conflitos, exclusões e disputas que atravessam o campo da produção simbólica.

Essa crítica se articula diretamente à necessidade de uma sociologia da religião pós-secular, pois questiona os alicerces normativos da modernidade que moldaram o campo e propõe a revalorização da escuta, da esperança e da imaginação como categorias analíticas relevantes. Ainda que formulada em outro contexto, a crítica de Rubem Alves antecipa dimensões centrais da teoria da ressonância de Hartmut Rosa. Ao reivindicar o religioso como forma de linguagem sensível ao sofrimento humano (e não como dogma ou sistema de crença), Alves abre caminho para pensar a religiosidade também como resposta estética, simbólica e afetiva ao mundo, o que coincide com a proposta de Rosa de compreender as experiências ressonantes como momentos de abertura e transformação. A convergência entre essas perspectivas permite repensar a oposição entre tradição e secularização, deslocando o debate para o plano da qualidade das relações. Nesse sentido, a contribuição de Alves poderia ultrapassar o campo brasileiro: ao colocar a religiosidade como linguagem legítima do humano, ele sugere a constituição de um léxico pós-secular, em que sonho, dor e esperança não seriam reduzidos a irracionalidade, mas compreendidos como expressões constitutivas da experiência social. Portanto, a sociologia da religião que emerge desse diálogo estaria em melhores condições de captar a pluralidade contemporânea das formas de busca de sentido e conexão.

Essa perspectiva crítica, formulada no contexto brasileiro, encontra respaldo em aplicações contemporâneas de alcance internacional. Exemplo disso é o estudo de Susanne Vosmer (2024), que investigou a utilização da teoria da ressonância em contextos não religiosos, especificamente na psicoterapia analítica de grupo. A autora demonstra como a estrutura relacional proposta por Rosa — especialmente no eixo vertical — pode servir como ferramenta avaliativa para identificar e qualificar experiências de abertura e transformação,

mesmo sem qualquer referência religiosa. No cenário analisado, tais momentos emergem no fluxo das interações grupais, a partir da disponibilidade afetiva, da escuta mútua e do reconhecimento da alteridade, e não de mediações espirituais ou doutrinas. Ao descrevê-los, a teoria de Rosa evita tanto reduções psicologizantes quanto enquadramentos difusos sob a noção de “espiritualidade”, permitindo reconectá-los a um horizonte sociológico que evidencia seu papel como contraponto às dinâmicas alienantes da modernidade. O estudo ilustra que a ressonância vertical pode manifestar-se por diferentes vias — como a arte, o cuidado ou a dor compartilhada — e, assim, legitimar formas diversas (ou superdiversas) de relação com o mundo. Pelo menos nesse caso, fica reforçado o potencial dessa teoria para ampliar o repertório analítico na sociologia da religião e oferecer novas bases para compreender experiências de sentido e conexão que desafiam o binômio religioso/não religioso.

Em síntese, a proposta de uma sociologia da religião pós-secular não implicaria apenas uma ampliação descritiva dos objetos de estudo, mas um reposicionamento ético e epistemológico. Ao adotar a ressonância como conceito adicional e ao considerar a legitimidade do simbólico, a disciplina é compelida a ultrapassar o olhar analítico supostamente neutro e incorporar um juízo crítico sobre os modos de relação que descreve. A pergunta sociológica passaria a incluir não apenas em que os sujeitos creem ou a que pertencem, mas como se relacionam com o mundo, com que intensidade, com que abertura e com que efeitos. Essa mudança de perspectiva teria implicações importantes também no âmbito pedagógico e institucional. Como observado no campo empírico, a formação em saúde frequentemente reproduz categorias religiosas naturalizadas, limitando sua capacidade de perceber formas diversas de sofrimento, esperança e conexão. Uma sociologia da religião pós-secular, inspirada pela teoria da ressonância, poderia contribuir para repensar esse campo, oferecendo uma abordagem mais adequada e crítica, capaz de qualificar experiências existenciais sem subordiná-las a um léxico religioso prévio. Do ponto de vista político, essa abordagem poderia recolocar no centro da vida social a pergunta pelo sentido, geralmente excluída dos discursos técnicos e burocráticos, recuperando a possibilidade de imaginar outras formas de vida menos alienadas. Trata-se, portanto, pelo menos como ponto de partida, de uma proposta não apenas teórica, mas também prática e emancipadora. Em última instância: uma sociologia capaz de pensar com o mundo e não apenas sobre ele.

Nesse horizonte derradeiro, é importante reconhecer que, embora as críticas à teoria da ressonância sejam pertinentes no âmbito de uma teoria social abrangente, elas se atenuam quando seu uso é delimitado ao campo específico de uma sociologia da religião pós-secular.

Aplicada à análise de experiências de sentido e conexão, dentro ou fora de enquadramentos religiosos, a teoria demonstra precisão analítica e utilidade heurística ao distinguir entre ressonância vertical religiosa e não religiosa, sem pretender explicar toda a sociedade. A suposta abertura conceitual excessiva, nesse recorte, torna-se virtude, pois amplia a capacidade de abarcar a pluralidade das formas existenciais de busca por sentido. Do mesmo modo, a crítica ao caráter normativo perde força: o conceito de ressonância vertical, aqui, não atua como imperativo moral, mas como operador analítico sensível às nuances relacionais da experiência humana. Em contextos seculares, como o da saúde, sua aplicabilidade é evidente, oferecendo uma chave para compreender práticas já em curso, como a abordagem da espiritualidade em currículos médicos. Nesses casos, a ressonância apresenta-se como alternativa metodológica mais consistente que a categoria contraditória espiritualidade “não religiosa”, evitando sua carga simbólica ambígua e permitindo descrever formas diversas de sofrimento, esperança e conexão sem subordiná-las a uma criptorreligiosidade. Ao situar a ressonância vertical nesse campo delimitado, preserva-se seu potencial crítico e descritivo, evitando-lhe o peso de um modelo normativo universal. Portanto, mais do que apenas criticar o uso de determinada categoria, esta dissertação sugere uma ferramenta epistemológica e metodológica capaz de captar a complexidade das formas de habitar o mundo, contribuindo para uma sociologia da religião atenta às múltiplas maneiras pelas quais os sujeitos constroem relações significativas — religiosas ou não.

CONCLUSÃO

A dissertação partiu da constatação de que a noção de espiritualidade “não religiosa” ganhou espaço em políticas públicas, agendas acadêmicas e formações profissionais, especialmente na saúde, sem consolidar-se como categoria consensual ou precisa. Seu uso generalizado carece de problematização conceitual, assumindo caráter normativo e universalizante. Em vez de nomear adequadamente experiências não religiosas, funciona como metalinguagem religiosa disfarçada, carregada de sentidos confessionais e sujeita a instrumentalizações ideológicas, inclusive em contextos seculares. Nesse sentido, exemplifica tanto poluição simbólica, ao fundir categorias de lógicas distintas sem critérios claros, como disfasia conceitual, ao comprometer sua clareza epistemológica e dificultar seu uso analítico. Longe de ser categoria consistente, reforça ambiguidades que obscurecem formas não religiosas de experiência existencial. Frente a esse impasse, propôs-se a teoria da ressonância de Hartmut Rosa como alternativa teórica, deslocando o foco da análise para a qualidade das relações entre sujeito e mundo, independente de categorias herdadas de terminologia religiosa. Nesse sentido, a noção de ressonância vertical permite descrever experiências profundas de sentido e conexão com base em critérios relacionais, afetivos e éticos, e não necessariamente religiosos. Assim, oferece melhores condições epistemológicas e metodológicas para pensar a pluralidade contemporânea de vivências existenciais, evitando tanto o reducionismo biomédico quanto a imposição simbólica de uma espiritualidade pretensamente não religiosa, mas implicitamente marcada por essa tradição.

A noção de ressonância vertical, aplicada à análise de experiências profundas de sentido e conexão, mostra-se útil inclusive no campo da saúde, permitindo compreender vivências baseadas em abertura, responsividade e transformação, sem depender de referenciais prévios. Essa abordagem contrasta com o uso corrente da espiritualidade nos currículos médicos no Brasil, incorporada de forma difusa, com fundamentação teórica limitada e predominância de perspectivas funcionalistas, religiosas ou biomédicas. Nesses contextos, a espiritualidade tende a ser tratada como sinônimo, implícito ou explícito, de religiosidade tradicional ou recurso terapêutico voltado ao bem-estar, sem atenção à historicidade, ambivalência ou diversidade cultural. As bibliografias analisadas evidenciam escassa interlocução com a produção crítica das ciências sociais e da ciência da religião, favorecendo a naturalização de pressupostos confessionais e o apagamento de experiências não religiosas de busca de sentido. Assim,

categoria espiritualidade, como empregada no ensino médico, carece de mediações conceituais que permitam diferenciar seus usos, contextos e implicações. A teoria da ressonância, ao deslocar o foco da crença para a relação, e da instituição para a experiência, oferece uma chave mais adequada para compreender a diversidade (ou superdiversidade) contemporânea de vivências existenciais. Essa proposta potencializa o horizonte da sociologia da religião em direção a um paradigma pós-secular atento à diversidade de modos de vinculação com o mundo. Nesse sentido, a ressonância vertical se apresenta como alternativa capaz de sustentar análises críticas e metodologicamente consistentes, evitando a adesão implícita a discursos normativos presentes na incorporação acrítica da espiritualidade.

Além disso, esse reposicionamento da sociologia da religião em uma abordagem crítica e pós-secular implica reconhecer que categorias como “espiritualidade” carregam disputas de sentido e poder, sendo sua presença em campos como a medicina marcada por reconfigurações de autoridade simbólica e controle normativo sobre modos de viver, sofrer e buscar sentido. Nesse contexto, a pesquisa identificou um descompasso entre as práticas pedagógicas de ensino da espiritualidade na formação médica e os debates contemporâneos na sociologia da religião. A ausência de referenciais críticos sobre pluralidade, secularização e ambivalência simbólica contribui para um alinhamento tácito entre formação técnica e visão religiosa de mundo. Ao ignorar perspectivas das ciências sociais e da ciência da religião, mantém-se uma abordagem acrítica, onde normatividades religiosas permeiam discursos científicos e práticas institucionais sem o devido escrutínio. Essa desconexão entre teorização crítica e prática formativa compromete tanto a qualidade da formação médica quanto a capacidade de tratar com rigor a diversidade das experiências existenciais no cuidado em saúde. A ressonância vertical, nesse cenário, surge como recurso para analisar formas de vínculo sem reduzir a experiência a categorias religiosas prévias. Assim, a sociologia da religião pode atuar não apenas como observadora de fenômenos religiosos, mas também como interlocutora crítica das formas pelas quais sujeitos constroem e experimentam sentido no mundo.

Ainda que esta dissertação tenha articulado uma análise teórica e empírica consistente, é preciso reconhecer seus limites metodológicos e conceituais. O recorte das disciplinas médicas analisadas, embora orientado por critérios de relevância e diversidade institucional, é restrito e não autoriza generalizações amplas sobre a abordagem da espiritualidade na formação médica brasileira. Além disso, muitas universidades utilizam o termo “espiritualidade” de modo implícito ou pouco sistematizado, o que impõe dificuldades adicionais à análise. O foco em bibliografias e documentos institucionais, embora pertinente, captura apenas parcialmente as

práticas pedagógicas, percepções de estudantes e experiências concretas, que poderiam ser aprofundadas por pesquisas futuras de caráter etnográfico ou longitudinal. Do ponto de vista teórico, ainda que a proposta de uma sociologia da religião pós-secular inspirada na teoria da ressonância represente avanço metateórico, a própria teoria requer cautela, não sendo apresentada como marco normativo ou explicativo universal. Críticas apontam sua generalidade excessiva e limitada capacidade de promover ação social. Contudo, no contexto específico de uma sociologia da religião pós-secular, a ressonância vertical mostra-se útil: sua amplitude permite abarcar a pluralidade contemporânea de experiências existenciais; seu caráter não dogmático evita imposições normativas não discutidas; e seu uso seletivo reforça o valor de uma análise relacional capaz de captar as formas pelas quais sujeitos se conectam ao mundo, com ou sem referência a categorias religiosas.

Em síntese, esta dissertação propôs uma crítica à categoria espiritualidade “não religiosa” e apresentou a teoria da ressonância como alternativa teórico-metodológica. Embora a espiritualidade se difunda como termo aparentemente neutro, sua utilização em contextos científicos e formativos, especialmente na medicina, reproduz ambivalências religiosas e normativas que comprometem sua precisão analítica. O que se apresenta como superação da religiosidade pode, na prática, atuar como sua reinvenção simbólica, velada por uma linguagem difusa e pouco problematizada. Nessa perspectiva, a espiritualidade “não religiosa” escapa à crítica e distorce o debate sobre as formas contemporâneas de sentido e conexão. A mobilização do conceito de ressonância vertical buscou oferecer uma chave conceitual capaz de abarcar a diversidade de experiências existenciais, sem depender da matriz semântica religiosa. O deslocamento epistemológico (da crença como unidade de análise para a qualidade da relação entre sujeito e mundo) representa uma contribuição à sociologia da religião, permitindo compreender a experiência como espaço de crítica e produção de sentido. Essa proposta, ainda em construção, indica um campo fértil para repensar as formas de habitar o mundo diante da aceleração, alienação e esvaziamento simbólico. Assim, o trabalho mais sugere do que propriamente formula, uma renovação da metalinguagem na sociologia da religião, fornecendo elementos para se pensar abordagens mais rigorosas e plurais, que ampliem ou tensionem as hipóteses aqui apresentadas.

A crítica aqui dirigida à categoria espiritualidade “não religiosa” não visa desqualificar experiências de sentido, conexão ou busca existencial, mas reafirmar sua centralidade na vida contemporânea. No entanto, sua descrição precisa passar pelo crivo de uma metalinguagem analítica mais rigorosa, sem condicionamento religioso e menos vulnerável à diluição

conceitual. A proposta de adotar a teoria da ressonância, especialmente em sua dimensão vertical, não pretende oferecer solução totalizante, mas promover um deslocamento produtivo: repensar as relações entre sujeitos e mundo a partir de categorias mais responsivas à complexidade atual. Esse movimento implica um desafio metateórico à sociologia da religião, ainda fortemente vinculada a matrizes teológicas, funcionais e ocidentais, e com tendência a tratar a religiosidade como paradigma obrigatório na análise de formas simbólicas, mesmo quando estas escapam das instituições tradicionais ou de sua órbita conceitual. Ao enfrentar criticamente seus próprios pressupostos, a disciplina pode se abrir a outras perspectivas, reconhecendo e analisando formas de produção de sentido que se desenvolvem fora do campo gravitacional religioso. Não se trata de subjetivar ou espiritualizar a sociologia, mas de torná-la mais atenta aos modos pelos quais os sujeitos constroem relações significativas, religiosas ou não. Nesse horizonte, a teoria da ressonância pode ser mobilizada como instrumento crítico e de ampliação epistemológica, capaz de oferecer uma abordagem analítica mais adequada à diversificação contemporânea de experiências existenciais.

REFERÊNCIAS

- Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- Albanese, C. L. *American spiritualities: a reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Alexander, J. C. *Theoretical Logic in Sociology. Vol. 4: The Modern Reconstruction of Classical Thought*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Almeida, A. A. de; Cunha, V. F. da; Scorsolini-Comin, F. Demandas e dificuldades relacionadas à dimensão da religiosidade/espiritualidade no cuidado em enfermagem oncológica. *Revista Interações*, v. 18, n. 02, e182d04, p. 01-17, 2023. DOI: 10.5752/P.1983-2478.2023v18n2e182d04.
- Almeida, R. de; Montero, P. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 92–101, 2001.
- Alves, R. A. A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil. In: Monteiro, D. T. et al. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. (Religião e Sociedade; n. 3)
- Ammerman, N. T. Spiritual but not religious? Beyond binary choices in the study of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 52, p. 258-278, 2013. DOI: 10.1111/jssr.12024.
- Ammerman, N.T. *Sacred stories, spiritual tribes: finding religion in everyday life*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Ammerman, N. T. (ed.). *Everyday religion: observing modern religious lives*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Anderson, A. The moral and political challenges of Hartmut Rosa's theory of resonance. *The Journal of Chinese Sociology*, v. 10, n. 6, p. 1-13, 2023. <https://doi.org/10.1186/s40711-023-0018-9>
- Andrés, R. R. Mapping the growth of the nones in Spain: dynamics, diversity, and the porous boundaries of non-religion in the postsecular age. *Religions*, v. 16, n. 417, p. 1-25, 2025. <https://doi.org/10.3390/rel16040417>.
- Andrés, R. R. Sociología de las religiones: una aproximación desde los manuales de la disciplina. *Estudios Sociológicos de el Colegio de México*, v. 42, p. 1-10, 2023. <https://doi.org/10.24201/es.2024v42.e2166>
- Aquino, T. A. A. de. Religião, espiritualidade e saúde: um olhar da logoterapia. *Horizonte*, v. 19, n. 60, p. 1041-1056, 2021. DOI: 10.5752/P.2175-5841.2021v19n60p1041.
- Baldacchino, D.; Draper, P. Spiritual coping strategies: a review of the nursing research literature. *Journal of Advanced Nursing*, v. 34, n. 6, p. 833–841, 2001. DOI: 10.1046/j.1365-2648.2001.01814.x.
- Barbosa, D. J. et al. Além das crenças religiosas: cuidado espiritual e contribuições da enfermagem para indivíduos sem religião. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, v. 24, n. 3, p. 361-368, 2024. DOI: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2024vol24i3a24>

- Barrett, J. L. Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 4, n.1, 2000, p. 29–34.
- Beckford, J. A. Social theory and religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Bender, C. Religion and spirituality: history, discourse, measurement. *Social Science Research Council*. Forum: The Religious Engagements of American Undergraduates, 2007. <http://religion.ssrc.org/reforum/>
- Bender, C. *The New Metaphysicals*: spirituality and the american religious imagination. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Berger, P. L. A dessecularização do mundo: uma visão geral. *Religião e Sociedade*, v. 21, n. 1, p. 9-24, 2000.
- Berger, P. L. *O dossel sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- Berger, P. L. *O imperativo herético*: possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017a.
- Berger, P. L. *Os múltiplos altares da modernidade*: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017b.
- Berger, P. L. *The desecularization of the world*: resurgent religion and world politics. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.
- Berger, P. L.; Luckmann, T. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*: a orientação do homem moderno. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- Berger, P. L. *The sacred canopy*: elements of a sociological theory of religion. Garden City, NY: Doubleday, 1967.
- Bermejo, J. C. Espiritualidad y salud. *Horizonte*, v. 19, n. 60, p. 1202-1241, 2021. DOI: 10.5752/P.2175-5841.2021v19n60p1202.
- Besant, Annie. *Mysticism*. London: Theosophical Publishing Society, 1941 [1914].
- Bezerra, G. A. F. et al. Espiritualidade e religiosidade na atenção primária a saúde: uma revisão integrativa da literatura. *Revista Eletrônica Acervo Saúde*, v. 15, n. 5, p. 1-8, 2022.
- Bibby, R. *Resilient gods: being pro-religion, low religious, or no religious in Canada*. Vancouver: UBC Press, 2017.
- Bibby, R. So you think you are religious, or spiritual but not religious: so what? In: Gareau, P.; et al (eds.). *Youth, Religion, and Identity in a Globalizing Context*. Boston, MA: Brill, 2019. p. 53–65.
- Borges, L. M.; Malagris, L. E. N.; de Freitas, M. H. Chronic illness, religiosity, and spirituality in Brazil: health professionals' perceptions and guidelines. *Int J Lat Am Relig* 6, p. 148–170, 2022. <https://doi.org/10.1007/s41603-022-00177-3>
- Boudon, R. *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*. Paris: Fayard, 1995.
- Bouma, G. et al. Religious diversity through a super-diversity lens: national, sub-regional and socio-economic religious diversities in Melbourne. *Journal of Sociology*, v. 58, n. 1, p. 7-25, 2022. <https://doi.org/10.1177/14407833211011256>
- Bourdieu, P. *O poder simbólico*. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

- Boyer, P. *Religion explained*: the evolutionary origins of religious thought. London: William Heinemann, 2001.
- Bravo Vega, F. ‘No-religión’ y ‘religiosidad liminal’: propuestas investigativas para el estudio de la desafección religiosa institucional en América Latina. *Ilus. Revista de Ciencias de Las Religiones*, v. 29, 2024: e90731.
- Bruce, S. *God is dead*: secularization in the West. Cornwall: Blackwell Publishing, 2002.
- Bruce, S. *Secularization*: in defence of an unfashionable theory. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Bruce, S. *The secular beats the spiritual*: the westernization of the easternization of the west. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Brum, A. Uma espiritualidade biopolítica? Etnografia entre freiras, crianças e adolescentes portadores de HIV/Aids. *Religião e Sociedade*, v. 40, n. 3, p. 121-142, 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872020v40n3cap05>
- Bullivant, S. et al. 2019. *Understanding Unbelief. Atheists and Agnostics Around the World*. Interim Findings from 2019 Research in Brazil, China, Denmark, Japan, the United Kingdom, and the United States. <https://kar.kent.ac.uk/78815/>
- Calvani, C. E. B. Espiritualidades não religiosas: desafios conceituais. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 12, n. 35, p. 658-687, 2014.
- Campos, L. S. *Teatro, templo e mercado*: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes; São Bernardo do Campo: IEPG, 1997.
- Camus, A. *O mito de Sísifo*. 8 ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- Casanova, J. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Chantepie de la Saussaye, P. D. *Manual of the science of religion*. Translated from the German by Beatrice Colyer-Fergusson (Née Max Müller). V. I. London; New York: Longmans, Green, and Co., 1891.
- Chartier, R. *A ordem dos livros*: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- Chesterton, G. K. *Orthodoxy*. London: Fontana, 1961 [1908].
- Christoffersen, M. G.; Gregersen, N. H. Resonance, risk, and religion: Gerd Theissen and Hartmut Rosa on religious resonance. *Philosophy, Theology and the Sciences*, v. 6, n. 1, p. 6–32, 2019.
- Cipriani, R. *Manual de sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 2007.
- Clarke, P. B. Introduction: Towards a More Organic Understanding of Religion within a Global Framework. In: Clarke, P. B. (Ed.). *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Coleman III, T. J.; Silver, C. F.; Holcombe, J. Focusing on horizontal transcendence: much more than a “non-belief”. *Essays in the Philosophy of Humanism*, v. 21, n. 2, p. 1-18, 2013.
- Comte-Sponville, A. *El alma del ateísmo*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Comte-Sponville, A. *O espírito do ateísmo*: introdução a uma espiritualidade sem Deus. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

- Corbí, M. *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder, 2007.
- Corbí, M. *Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses*. São Paulo: Paulus, 2010.
- Corbí, M. *Religión sin religión*. Madrid: PPC, 1996.
- Corbí, M. *Una espiritualidad no religiosa desde la tradición Cristiana*. *Horizonte*, v. 12, n. 35, p. 688-715, 2014.
- Corbí, M.; Costa, M. A luz refletida nos sem religião: entrevista com o prof. Marià Corbí. *Caminhos*, v. 20, n. 3, p. 530-544, 2022. DOI: 10.18224/cam.v20i3.12629.
- Cordovil, D. A alteridade como expressão de uma espiritualidade não religiosa na arte dos séculos XX e XXI. *Caminhos*, v. 20, n. 3, p. 407-425, 2022.
- Crowley, V. Standing up to be counted: understanding Pagan responses to the 2011 British censuses, *Religion*, v. 44, n. 3, p. 483-501, 2014. DOI: 10.1080/0048721X.2014.903640
- Davie, G. *Sociología de la religión*. Madrid: Akal, 2011.
- Dias, D. J.; Valente, T. C. de O.; Cavalcanti, A. P. R. Crenças sobre “cura espiritual” entre estudantes e professores de medicina: um estudo qualitativo. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, v. 20, n. 3, 2020. DOI: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2020vol20i3a13>.
- Durkheim, E. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- Durkheim, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1912.
- Dworkin, R. *Religion without God*. Harvard University Press: Cambridge, MA, 2013.
- Dyson, J.; Cobb, M.; Forman, D. The meaning of spirituality: a literature review. *Journal of Advanced Nursing*, v. 26, p. 1183–1188, 1997. DOI: 10.1046/j.1365-2648.1997.00446.x.
- Ecco, C.; Lemos, C. T. Os crentes sem religião e a busca de sentido. *Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, Brasil, v. 20, n. 3, p. 335–353, 2022. DOI: 10.18224/cam.v20i3.12678.
- Edgell, P. A cultural Sociology of Religion: new directions. *Annual Review of Sociology*, 38: p. 247–265, 2012.
- Egg-Serra, A. P.; Holanda, A. F. Noções de espiritualidade e religiosidade para estudantes de psicologia: uma análise fenomenológica. *Revista Interações*, v. 18, n. 02, e182d08, p. 01-25, 2023. DOI: 10.5752/P.1983-2478.2023v18n2e182d08.
- Eisenstadt, S. N. Multiple Modernities. *Daedalus*, v. 129, n. 1, p. 1–29, 2000.
- Engler, S. Teoria da religião norte-americana: alguns debates recentes. *Rever*, v. 4, n. 4, p. 27-42, 2004.
- Fernandes, R. et al. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja*. Rio de Janeiro, Mauad, 1998.
- Ferry, L. *A revolução do amor: por uma espiritualidade laica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- Figueiredo, N. *A ciência da religião na encruzilhada: desafios metodológicos para uma epistemologia cientificamente estabelecida*. *Revista Interações*, v. 20, n. 1, 2025 (no prelo).

- Figueiredo, N. Descontextualizações e a função crítica da Ciência da Religião (Fórum). *Rever*, v. 20, n. 3, p. 303-307, 2020
- Figueiredo, N. Religião como objeto científico a partir de uma abordagem definicional. *Reflexão*, v. 48, p. 1-27, 2023.
- Figueiredo, N. Religião como objeto de ciência: a ideia de uma disciplina epistemologicamente autônoma a partir de uma abordagem definicional. 2022. 299 p. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.
- Figueiredo, N. Ressonância e espiritualidade como designador do não religioso: uma análise conceitual da busca por significado na perspectiva de Hartmut Rosa. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, v. 15, n. 3, p. 149-180, 2024.
- Firth, R. Problem and assumption in an anthropological study of religions. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 89, n. 2, 1959, p. 129-148.
- Fisher, J. The four domains model: connecting spirituality, health and well-being. *Religion*, v. 2, p. 17–28, 2011. DOI: 10.3390/rel2010017.
- Freitas, M. H. Espiritualidade e saúde: das conexões originais aos esforços de seu resgate na contemporaneidade. *Revista Interações*, v. 11, n. 20, p. 3-8, 2016.
- Frigerio, A. *¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica*. *Cultura Y Representaciones Sociales*, v. 12, n. 24, p. 51–95, 2018.
- Fuller, R. C. *Spiritual but Not Religious: understanding unchurched America*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Gäb, S. Spirituality without religion. In: Gäb, S.; Reisinger, D. (Hg. /Eds.). *Philosophie der Spiritualität / Philosophy of spirituality*. Auflage, zweisprachige Ausgabe. Berlin: Schwabe Verlag GmbH, 2024. p. 115-131.
- Geertz, C. Religion as a cultural system. In: BANTON, Michael (org.). *Anthropological approaches to the study of religion*. London; New York: Routledge, 2004 [1966], p. 1-46.
- Genette, G. *Paratextos editoriais*. São Paulo: Ateliê, 2009.
- Giumbelli, E.; Toniol, R. Espiritualidade em perspectiva: debates e aproximações do tema pelas Ciências Sociais. *Religião e Sociedade*, v. 40, n. 3, p. 11-19, 2020.
- Giumbelli, E. Religiões no Brasil dos anos 1950: processos de modernização e configurações da pluralidade. *Plura – Revista de Estudos de Religião*, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 79–96, 2012.
- Giumbelli, E. The Problem of Secularism and Religious Regulation: Anthropological Perspectives. *Religion and Society: Advances in Research*, v. 4, p. 93–108, 2013. <https://doi.org/10.3167/arrs.2013.040106>
- Goethe, J. W. von. *As afinidades eletivas*. Tradução de Márcia F. Xavier Lopes. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2014 [1809].
- Gregersen, N. H. Resonance: from physics to theology. In: Runehov, A., Fuller, M. (eds) *Science, religion, the humanities and hope. Issues in science and religion: publications of the European Society for the Study of Science and Theology*, vol 8. Springer, Cham, 2024. https://doi.org/10.1007/978-3-031-52292-5_2

- Groeschel, K. *et al.* Espiritualidade e saúde mental em pacientes no pós-cirúrgico oncológico em hospital do nordeste brasileiro. *Revista Interações*, v. 18, n. 02, e182d07, p. 01-21, 2023. DOI: 10.5752/P.1983-2478.2022v18n2e182d07.
- Guerriero, S. A falsa dicotomia religião e espiritualidade: instituição versus experiência individual ou dois lados de uma mesma moeda. *Caminhos*, v. 22, n. 2, p. 295-307, 2024.
- Guerriero, S. Até onde vai a religião: um estudo do elemento religioso nos movimentos da Nova Era. *Horizonte*, v. 12, n. 35, p. 902-931, 2014. DOI – 10.5752/P.2175-5841.2014v12n35p902.
- Guerriero, S. Nova Era: uma manifestação de fé da contemporaneidade. *Horizonte*, v. 5, n. 9, p. 97-105, 2006.
- Guerriero, S. *et al.* Concepções de saúde, cura e doença no ethos Nova Era: um estudo piloto entre terapeutas holísticos de São Paulo e Florianópolis. *Revista Caminhos*, v. 18, n. 1, p. 106–119, 2020. DOI: 10.18224/cam.v18i1.7774.
- Habermas. J. *Teoria do agir comunicativo*: racionalidade da ação e racionalização social. Vol. I. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- Habermas. J. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. II. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- Hägglund, M. *This life*. Secular faith and spiritual freedom. Anchor: New York 2019.
- Halafoff, A.; Singleton, A.; Fitzpatrick, R. Spiritual complexity in Australia: wellbeing and risks. *Social Compass*, v. 70, n. 2, p. 243-262, 2023: <https://doi.org/10.1177/00377686231162005>
- Halafoff, A. *et al.* Complex, critical and caring: young people's diverse religious, spiritual and non-religious worldviews in Australia and Canada. *Religions*, v. 11, n. 4, p. 1-12, 2020. <https://doi.org/10.3390/rel11040166>
- Hanegraaff, W. J. Defining religion in spite of history. In: Platvoet, J. G.; Molendijk, A. L. (org.). *The pragmatics of defining religion: contexts, concepts and contests*. Leiden and Boston, MA: Brill, 1999. p. 337-378.
- Hanegraaff, W. J. New Age Movement. In: JONES, L. *Encyclopedia of Religion*. Vol. 10. New York: Thomson Gale, 2005, p. 6495-6500.
- Hanegraaff, W. J. *New Age religion and Western culture*: esotericism in the mirror of secular thought. Leiden: Brill, 1996.
- Hanegraaff, W. J. Defining religion in spite of history. In: PLATVOET, Jan G; Molendijk, Arie L. (org.). *The pragmatics of defining religion: contexts, concepts and contests*. Leiden and Boston, MA: Brill, 1999. p. 337-378.
- Harris, K. A.; Howell, D. S.; Spurgeon, D. W. Faith concepts in psychology: Three 30-year definitional content analyses. *Psychology of Religion and Spirituality*, v. 10, p. 1-29, 2018.
- Harris, S. *Despertar*: um guia para a espiritualidade sem religião. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- Harvey, G. Animism: contemporary perspective. In: Taylor, Bron (ed.). *The Encyclopedia of Religion and Nature*. Vol. 1. New York: Continuum, 2005. p. 81.
- Heelas, P. *The New Age Movement*: religion, culture and society in the age of postmodernity. Cambridge, MA: Blackwell, 1996.

- Heelas, P.; Woodhead, L. *The Spiritual Revolution*: why religion is giving way to spirituality. Malden: Blackwell, 2005.
- Held, D. *Introduction to Critical Theory*: Horkheimer to Habermas. 2. Ed. Cambridge: Polity Press, 1990.
- Highfield, M. E. F. Spiritual and religious care. In: Fulmer, T. T.; Foreman, M. D.; Walker, M. K. (Eds.). *Critical care nursing of the elderly*. New Yourk: Springer, 2001. p. 326-352.
- Hill, P. C. et al. Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, v. 30, p. 51-77, 2000.
- Hlavajova, M.; Lütticken, S.; Winder, J. *The return of religion and other myths*: a critical reader in contemporary art. Post Editions/BAK, 2009.
- Honneth, A. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed 34, 2003.
- Horkheimer, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- Horton, R. A definition of religion and its uses. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 90, n. 2, 1960, p. 201-226.
- Houtman, D.; Aupers, S. The spiritual turn and the decline of tradition: the spread of post-Christian spirituality in 14 Western countries, 1981-2000. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 46, p. 305-320, 2007. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2007.00360.x.
- Jay, M. *A imaginação dialética*: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- Jeffries, S. *Grande Hotel Abismo*: a Escola de Frankfurt e seus personagens. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- Jobin, G. Santé, bien-être et spiritualité: une evaluation critique. *Interações*, v. 11, n. 20, p. 31-47, 2017.
- Koenig, H. G. *Medicina, religião e saúde*: o encontro da ciência e da espiritualidade. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- Kossar Furtado, K. Religiosidade, seguimento e despertar da consciência para sannyasins do Osho. *Revista Caminhos*, v. 20, n. 3, p. 452-475, 2022. DOI: 10.18224/cam.v20i3.12750.
- Krippendorff, K. *Content analysis*: an introduction to its methodology. 2. ed. Thousand Oaks: Sage Publications, 2004.
- Lacroix, A. Prefacio. In: Rosa, Hartmut. *Remedio a la aceleración*: ensayos sobre la resonancia. Barcelona: NED Edições, 2019. p. 9-23.
- LATINOBARÓMETRO CORPORATION. La religión en Chile y América Latina. Santiago do Chile: Corporación Latinobarómetro, 2017. <https://www.latinobarometro.org>.
- Lawson, E. T.; MCCUALEY, R. N. *Rethinking religion*: connecting cognition and culture. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Leandro, P. de. A alma como problema público: espiritualidade e saúde no contexto dos EUA. *Religião e Sociedade*, v. 40, n. 3, p. 95-119, 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872020v40n3cap04>

- Lee, L. Research note: talking about a revolution: terminology for the new field of Non-religion Studies. *Journal of Contemporary Religion*, v. 27, n. 1, p. 129-139, 2012. DOI: 10.1080/13537903.2012.642742
- Lee, L. Secular or nonreligious? Investigating and interpreting generic ‘not religious’ categories and populations. *Religion*, v. 44, n. 3, p. 466-482, 2014. DOI: 10.1080/0048721X.2014.904035
- Leite, A. L. P.; Stern, F. L.; Guerriero, S. Espiritualidade e saúde: polissemia, fragilidades e riscos do conceito. *Horizonte*, v. 19, n. 60, p. 1015-1040, 2021.
- Lerner, L. Introduction. Special section on contemporary art and religion. *Religion and the Arts*, v 17, pp. 1–19, 2013.
- Luckmann, T. *The invisible religion*: the problem of religion in modern society. New York; London: Macmillan, 1967.
- Luhmann, N. *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Macdonald, M. N. Spirituality. In: JONES, L. *Encyclopedia of Religion*. Vol. 13. New York: Thomson Gale, 2005, p. 8718-8721.
- Maingueneau, D. *Análise de textos de comunicação*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2004.
- Mariano, R. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 24, p. 119–137, 2013.
- McCutcheon, R. T. *Critics not caretakers*: redescribing the public study of religion. New York, State University of New York Press, 2001.
- McGuire, M. *Lived religion*: faith and practice in everyday life. New York: Oxford University Press, 2008.
- Miner-Williams, D. Putting a puzzle together: making spirituality meaningful for nursing using an evolving theoretical framework. *Journal of Clinical Nursing*, v. 15, p. 811–821, 2006. DOI: 10.1111/j.1365-2702.2006.01351.x.
- Mónico, L. Religião, espiritualidade e saúde: funções, convivências e implicações. *Horizonte*, v. 19, n. 60, p. 951-977, 2021. DOI: 10.5752/P.2175-5841.2021v19n60p951.
- Monteiro, D. D. *et al.* Espiritualidade/religiosidade e saúde mental no brasil: uma revisão. *Boletim - Academia Paulista de Psicologia*, v. 40, n. 98, p. 129–139, 2020. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-711X2020000100014.
- Montero, P. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.
- Montero, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74, p. 47–66, 2006.
- Montero, P. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, Lisboa, v. 13, n. 1, p. 7–16, 2009. <https://doi.org/10.4000/etnografica.1195>.
- Müller, F. M. *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India*. Delivered in the Chapter House, Westminster Abbey. April, May, and June, 1878. London, Longmans, Green, and Co; Williams and Norgate, 1878.
- Müller, F. M. *Natural religion*. The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow, in 1888. London; New York: Longmans, Green, and Co, 1889.

- Müller, F. M. Lectures on the Science of Religion. First lecture. Delivered at the Royal Institution, February 19, 1870. In: FROUDE, J. A. (ed.). *Fraser's Magazine*. New Series. V. I. January to June 1870. London: Longmans, 1870. p. 444-455.
- Nietzsche, F. *Além do bem e do mal ou prelúdio a uma filosofia do futuro*. Curitiba: Hemus, 2001.
- Oman, D. Defining religion and spirituality. In: Paloutzian; R. F.; Park, C. L. (eds.). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. 2. ed. New York: The Guilford Press, 2013.
- Onfray, M. *A potência de existir: manifesto hedonista*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- Onfray, M. *Tratado de ateologia: física da metafísica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- Paley, J. Spirituality in health care. In: Schramme, T; Edwards, S. (org.). *Handbook of the philosophy of medicine*. Dordrecht: Springer, 2017. p. 503-527.
- Paley, J. Why the cognitive science of religion cannot rescue ‘spiritual care’. *Nursing Philosophy*, n. 16, p. 213–225, 2015.
- Pargament, K. I. *Spiritually integrated psychotherapy*. New York: Guilford Press, 2007.
- Pargament, K. I. *The psychology of religion and coping*. New York: Guilford Press, 1997.
- Patrício, A. C. de A.; Cristino, A. C. C.; Aquino, T. A. A. de. Espiritualidade e religiosidade na saúde de pacientes oncológicos sob a ótica das Ciências das Religiões: uma revisão de escopo. *Revista Interações*, v. 18, n. 02, e182d02, p. 01-21, 2023. DOI: 10.5752/P.1983-2478.2023v18n2e182d02.
- Peters, G. Da jaula de ferro à roda do hamster (1): notas de uma aula sobre Hartmut Rosa, aceleração social e sofrimento psíquico. *Blog do Labemus*, 2023. [Publicado em 14 de fevereiro de 2023]. <https://blogdolabemus.com/2023/02/14/harmutrosaeaceleracaosocial>
- PEW RESEARCH CENTER. Religion in Latin America: Widespread change in a historically Catholic region. Washington, D.C., 13 nov. 2014. <https://www.pewresearch.org/religion/2014/11/13/religion-in-latin-america/>.
- Pierucci, A. F.; Prandi, R. Religious diversity in Brazil: number and perspectives in a sociological evaluation. *International Sociology*, v. 15, n.4, p. 629-639, 2000.
- Pierucci, A. F. De olho na modernidade religiosa. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 20, n. 2, p. 9–16, 2008.
- Pierucci, A. F. Reencantamento e dessacralização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 49, p. 99–119, nov. 1997.
- Pierucci, A. F. Secularização e declínio do catolicismo: um debate. In: Sá Martino, Luís Mauro; Souza, Beatriz Muniz de (Org.). *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 13–21.
- Pierucci, A. F. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, p. 45–62, 1998.
- Pierucci, A. F. de O. Sociologia da religião: área impuramente acadêmica. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999.
- Pimenta, F. de C. R.; Cândido, V. C. A Espiritualidade nas Práticas Integrativas e Complementares em Saúde – Que espiritualidade? *Poliética*, v. 12, n. 2, p. 289-304, 2024.

- Prandi, R. Religião paga, conversão e serviço. Novos Estudos. São Paulo, *Cebrap*, n.45, jun. 1996.
- Prandi, R.; Santos, R. W. Mudança religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II. *Contemporânea*, v. 5, n. 2 p. 351-379, 2015.
- Quack, J. Outline of a relational approach to ‘nonreligion’. *Method & Theory in the Study of Religion*, v. 26, n. 4/5, 2014, p. 439–469.
- Quack, J. Was ist ‘nichtreligion’? Feldtheoretische argumente für ein relationales verständnis eines eigenständigen forschungsgebietes. In: Antes, P.; Führding, S. (eds.). *Säkularität in religionswissenschaftlicher perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht UP, 2013. p. 87–107.
- Quack, J.; Schuh, C. Conceptualising religious indifferences in relation to religion and nonreligion. In: Quack, J.; Schuh, C. (eds.). *Religious Indifference: New perspectives from studies on secularization and nonreligion*. Springer, Cham, 2017. p. 1-23. https://doi.org/10.1007/978-3-319-48476-1_1
- Quintana, O.; Combalia, X. C. Resonance: the final dissolution of religions or the last stage of secularization. *Religions*, 14: 689, 2023. <https://doi.org/10.3390/rel14060689>
- Reisinger, D. Defining spirituality in philosophy: on terminological legacy, the difficulty of a philosophical definition and the advantages of a definition based on “meaning” in the ordinary sense of the word. In: Gäb, S.; Reisinger, D. (Hg. /Eds.). *Philosophie der spiritualität / Philosophy of spirituality*. Auflage, zweisprachige Ausgabe. Berlin: Schwabe Verlag GmbH, 2024. p. 9-27.
- Ribeiro, F. A. S.; Campos, F. V. de O. Senso religioso contemporâneo e os sem religião: uma provocação a partir de Emanuel Lévinas. *Caminhos*, v. 12, n. 2, p. 312-331, 2014.
- Ribeiro, J. C. Sem-religião no Brasil: dois estranhos sob o guarda-chuva. *Cadernos IHU ideias*, v. 11, n. 198, p. 3-12, 2013.
- Riesebrodt, M. *The promise of salvation: a theory of religion*. Chicago; London: University of Chicago Press, 2010.
- Ritz, C. D. A. Contribuições de pessoas sem religião com crença sobre espiritualidade e religião. *Revista Reflexus*, v. 17, n. 2, p. 321-336, 2023. DOI: <https://doi.org/10.20890/reflexus.v17i2.2791>.
- Ritz, C. D. A.; Senra, F. Pessoas sem religião com crenças: considerações sobre o fenômeno religioso dos sem religião. *Revista Caminhos*, v. 20, n. 3, p. 316–334, 2022. DOI: 10.18224/cam.v20i3.12778.
- Rodrigues, F. L. O Rock e a espiritualidade não religiosa na socialização dos/as roqueiros/as sem religião. *Revista Reflexus*, v. 17, n. 2, p. 337-352, 2023. DOI: <https://doi.org/10.20890/reflexus.v17i2.2789>.
- Roehlkepartain, E. C. *et al*. Spiritual development in childhood and adolescence: moving to the scientific mainstream. In: Roehlkepartain, E. C.; *et al*. (Eds.). *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2006. p. 1–15.
- Rosa, H. *Aceleração e alienação*: por uma teoria crítica da temporalidade tardomoderna. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

- Rosa, H. *Aceleração*: a transformação das estruturas temporais na Modernidade. São Paulo: Editora Unesp, 2019a.
- Rosa, H. *Beschleunigung und Entfremdung*. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit. Berlin: Suhrkamp, 2013.
- Rosa, H. *Beschleunigung*: die veränderung der zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Rosa, H. *Lo indisponible*. Barcelona: Herder Editorial, 2020b.
- Rosa, H. *Remède à l'accélération*. Impressions d'un voyage en Chine et autres textes sur la résonance. Paris: Philosophie Magazine Éditeur, 2018.
- Rosa, H. *Resonancia*: una sociología de la relación con el mundo. Buenos Aires: Katz Editores, 2019d.
- Rosa, H. *Resonanz*. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- Rosa, H. *The uncontrollability of the world*. Cambridge: Polity Press, 2020a.
- Rosa, H. *Unverfügbarkeit*. Wien: Residenz Verlag, 2019b.
- Rosa, H. *Remedio a la aceleración*: ensayos sobre la resonancia. Barcelona: NED Edições, 2019c.
- Rossato, K., et al. Religiosidade/ espiritualidade: análise das tendências em teses e dissertações da enfermagem brasileira. *Rev. Enferm Atual In Derme*, 2023, v. 97, n. 4: e023239. <https://doi.org/10.31011/reaid-2023-v.97-n.4-art.1861>.
- Santos, M. F. O. dos; Santos, D. F. O. dos; Falcão, R. P. de A. O lugar da espiritualidade/religiosidade na prática de estudantes de medicina. *Revista Religare*, v.21, p. 1-19, 2024, e211an07.
- Saucier, G. Isms and the structure of social attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 78, p. 366-385, 2000. DOI: 10.1037/0022-3514.78.2.366.
- Saucier, G. Isms dimensions: toward a more comprehensive and integrative model of belief-system components. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 104, p. 921-939, 2013. DOI: 10.1037/a0031968.
- Schiermer, B. Aceleração e ressonância: entrevista com Hartmut Rosa. Trad. Alberto Luis Cordeiro de Farias. *Blog do Labemus*, 2019. [Publicado em 8 de abril de 2019]. <https://blogdolabemus.com/2019/04/08/aceleracao-e-ressonancia-entrevista-comhartmut-rosa-por-bjorn-schiermer>
- Semán, Pablo. *Vivir la fe*: entre el barrio y el mundo. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2021.
- Senra, F. A. Sem religião: um tema para investigação. *Revista Interações*, v. 17, n. 1, p. 8-13, 2022.
- Senra, F. A.; Carvalho, I. F de; Vieira, J. A. Os sem-religião. Espacialização e vozes de uma transformação. *Caderno de Geografia*, v. 30, n. 61, 2020. DOI: 10.5752/p.2318-2962.2020v30n61p480.
- Sigurðsson, G.; D'Ambrosio, P. J. Ritualized world relations: a Confucian critique of Rosa's limitations on resonance. *The Journal of Chinese Sociology*, v. 10, n. 4, p. 1-19, 2023. <https://doi.org/10.1186/s40711-023-00184-7>

- Silva, C. A. O. da; Cavalcanti, A. P. R.; Cavalcanti, C. A. M. A espiritualidade entre pacientes HIV+: uma interpretação antropológica do imaginário através do questionário SpNQ. *Revista Caminhos*, v. 18, n. 1, p. 120–136, 2020. DOI: 10.18224/cam.v18i1.7737.
- Silva, R. de C. Ferreira da *et al.* A dimensão espiritual como disciplina da grade curricular de universidades federais. *Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales*, v. 17, n. 4, p. 01-17, 2024. DOI: 10.55905/revconv.17n.4-064
- Silva, T. D'Oliveira; Marques, Luciana M. Problematizações, desafios e possibilidades da inserção da religiosidade/espiritualidade (r/e) no contexto hospitalar brasileiro. *Revista Interações*, v.11, n. 20, p. 98-114, 2016.
- Silva, T. O. da *et al.* Percepção de docentes brasileiros sobre as relações entre saúde, religião, espiritualidade e seu ensino. *Horizonte*, v. 19, n. 60, p. 1057-1077, 2021. DOI: 10.5752/P.2175-5841.2021v19n60p1057
- Simmel, G. *Die religion*. Frankfurt: Literarischen Anstalt Rätten & Loening, 1906.
- Simmel, G. *Religião*: ensaios 1/2. São Paulo: Olho d'Agua, 2009.
- Simmons, J. A. Religious, but not spiritual: a constructive proposal. *Religions*, v. 12, n. 6, p. 1-15, 2021. <https://doi.org/10.3390/rel12060433>
- Singleton, A. Contemporary sociological approaches to spirituality. In: de Souza, M.; Bone, J.; Watson, J. (eds.). *Spirituality across disciplines*: research and practice. Springer, Cham, 2016. p. 39-50. https://doi.org/10.1007/978-3-319-31380-1_4
- Siqueira, D. O labirinto religioso ocidental. Da religião à espiritualidade. Do institucional ao não convencional. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 2, p. 425-462, 2008.
- Sloan, R. *Blind faith*: the unholy alliance of religion and medicine. New York: St. Martin's, 2006.
- Smith, C. S. *Religion*: what it is, how it works, and why it matters. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2017.
- Snook, J. *American heathens*: the politics of identity in a pagan religious movement. Philadelphia: Temple University Press, 2015.
- Sointu, E.; Woodhead, L. Holistic spirituality, gender, and expressive selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 47, n. 2, p.259-76, 2008.
- Solomon, R. C. *Espiritualidade para céticos*: paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.
- Sousa, R. S.; Aguiar, M. C. M. de. A influência do curso de medicina na espiritualidade dos estudantes. *Revista Pró-UniverSUS*, v. 12, n.2, p. 78-85, 2021. DOI: <https://doi.org/10.21727/rpu.v12i2.2929>
- Spickard, J. V. Ethnocentrism, social theory and non-western sociologies of religion: toward a confucian alternative. *International Sociology*, v. 13, n. 2, p. 173-194, 1998. <https://doi.org/10.1177/026858098013002003>
- Spiro, M. E. Religion: problems of definition and explanation. In: Banton, M. (org.). *Anthropological approaches to the Study of Religion*. London; New York: Routledge, 2004 [1966], p. 85-126.

- Ståhl, C. Dark resonance: on the possibility of resonance with death. *Acta Sociologica*, v. 68, n. 2, p. 201-216, 2025. <https://doi.org/10.1177/00016993241281224>
- Stark, R.; Bainbridge, W. S. Of churches, sects, and cults: preliminary concepts for a theory of religious movements. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 18, n. 2, p. 117–131, 1979.
- Steensland, B.; Kucinskas, J.; Sun, A. *Situating spirituality*: context, practice, and power. New York: Oxford University Press, 2022.
- Steensland, B.; Schmidt, L. C.; Wang, X. Spirituality: what does it mean and to whom? *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 57, n. 3, p. 450–472, 2018.
- Steil, C. A.; Toniol, R. Ecologia, corpo e espiritualidade: uma etnografia das experiências de caminhada ecológica em um grupo de ecoturistas. *Caderno CRH*, v. 24, n. 61, p. 29-49, 2011.
- Streib, H.; Klein, C. Religion and Spirituality. In: Stausberg, M.; Engler, S. (Eds.). *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 73–80.
- Sullivan, W. F. *A ministry of presence*: chaplaincy, spiritual care, and the law. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- Susen, S. The resonance of resonance: critical theory as a sociology of world-relations? *International Journal of Politics, Culture, and Society*, v. 33, p. 309–344, 2020. <https://doi.org/10.1007/s10767-019-9313-6>
- Taylor, C. *Varieties of religion today*: William James revisited. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Taylor, C. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações Editora, 2011.
- Taylor, C. *As fontes do self*: a construção da identidade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- Taylor, C. *Sources of the Self*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- Theissen, G. *A critical faith*: a case for religion. Minneapolis: Fortress, 1979.
- Theissen, G. *Argumente für einen kritischen Glauben oder*: was hält der religionskritik stand? München: Kaiser, 1978.
- Theissen, G. Religious experience: experience of transparency and resonance. *Open Philosophy*, v. 2, n. 1, p. 679-699, 2019. <https://doi.org/10.1515/oppphil-2019-0051>
- Thiessen, J.; Wilkins-Laflamme, S. *None of the above: nonreligious identity in the U.S. and Canada*. New York: New York University Press, 2020.
- Toloi, D. de A. *et al.* Espiritualidade em oncologia. *Sociedade Brasileira de Oncologia Clínica/Escola Brasileira de Oncologia*, 02 agostos de 2022. https://www.shoc.org.br/images/posicionamentos_img/Art_Espiritualidade_12.08-2.pdf
- Toniol, R. O que faz a espiritualidade? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, p. 144-175, 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872017v37n2cap06>
- Troeltsch, E. *The social teachings of the Christian churches*. Volume II. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992.
- Turner, B. S. Introduction: mapping the Sociology of Religion. In: Turner, B. S. (Ed.). *The New Blackwell Companion to The Sociology of Religion*. Chichester, United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2010. p. 1-30.

- Tylor, E. B. *Primitive culture*: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom. V. 1. London: John Murray, 1871.
- Tziminadis, J. L. F. Modernidade dessincronizada: aceleração social, destemporalização e alienação: uma entrevista com Hartmut Rosa. *Estudos de Sociologia*, v.22 n.43 p.365-383, 2017.
- Usarski, F. Os enganos sobre o sagrado: uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da Fenomenologia da Religião e seus conceitos-chave. *Rever*, v. 4, n. 4, p. 73-95, 2004.
- Van der Veer, P. *The modern spirit of Asia*: the spiritual and the secular in China and India. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Vandenbergh, F. Tuning into Harmut Rosa’s systematic romanticism. *The Journal of Chinese Sociology*, v. 10, n. 12, p. 1-36, 2023. <https://doi.org/10.1186/s40711-023-00189-2>
- Velho, O. *Modernidades alternativas*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- Vertovec, S. Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, v. 30, n. 6, p. 1024-54, 2007.
- Vivekananda, S. Hinduism. In: Barrows, H. (ed.). *The World’s Parliament of Religions*. Vol. 2. Chicago: Parliament Publishing, 1893. p. 968-978.
- Voas, D; Crockett, A. Religion in Britain: neither believing nor belonging. *Sociology*, v. 39, n. 1, p. 11–28, 2005
- Vosmer, S. The significance of Rosa’s theory of resonance for group analysis. *GASI, Group Analytic Society International*, v. 106, n.4, p. 1-19, 2024. <https://groupanalyticssociety.co.uk/contexts/106-2/articles/article-5/>
- Watts, A. *In my own way*: an autobiography. New York: Vintage Books, 1972.
- Watts, G. The religion of the heart: “Spirituality” in late modernity. *American Journal of Cultural Sociology*, v. 10, p. 1–33, 2020. DOI: 10.1057/s41290-020-00106-x.
- Watts, G.; Houtman, D. The spiritual turn and the disenchantment of the world: Max Weber, Peter Berger and the religion–science conflict. *The Sociological Review*, v. 71, n. 1, p. 261-279, 2023. DOI: 10.1177/00380261221096387.
- Watts, G.; Reimer, S. Symbolic pollution and religious change: the religious imaginary of anglo-canadian *spiritual but not religious* millennials. *Sociology of Religion*, 2024; srae012, <https://doi.org/10.1093/socrel/srae012>
- Weber, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- Weber, M. Ciência como vocação. In: Weber, M. *Metodologia das ciências sociais*. Parte II. São Paulo: Cortez; Campinas: Ed. UNICAMP, 1993.
- Weber, M. Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus. I. Das problem. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, v. XX, 1904, p. 1-54.
- Weber, M. Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus. II. Die berufsidee des asketischen protestantismus. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, v. XX, 1905, p. 1-110.
- Weber, M. Sociologia da Religião. In: Weber, M. *Economia e Sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva (v. 1). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

- Weiss, R. Max Weber e o problema dos valores: as justificativas para a neutralidade axiológica. *Revista de Sociologia e Política*, v. 22, n. 49, p. 113–137, 2014.
- Wiggershaus, R. *A Escola de Frankfurt*: história, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- Wilson, B. *Religion in secular society*: a sociological comment. Harmondsworth: Penguin Books, 1969 [1966].
- Wilson, B. *Religion in sociological perspective*. Oxford, Oxford University Press, 1982.
- Wixwat, M.; Saucier, G. Being spiritual but not religious. *Current Opinion in Psychology*, v. 40, p. 121-125, 2021.
- Woodhead, L. The gods of modern spirituality. In: Steensland, B.; Kucinskas, J.; Sun, A. (org.). *Situating spirituality: context, practice, and power*. New York: Oxford University Press, 2022.
- Woodhead, L. The New Sociology of Religion. *Social Sciences Bites*, 5 nov. 2014. <https://www.socialedge.com/2014/11/linda-woodhead-on-the-new-sociology-of-religion/>.
- Woodhead, L. *et al.* (Eds.). *Religions in the modern world*. Traditions and transformations. New York: Routledge, 2002.
- Woodhead, L. 2012. New forms of public religion: findings and reflections from the AHRC/ESRC Religion and Society Programme. Paper presented at the New Forms of Public Religion Conference, St. John's College, Cambridge, UK, September 5-7, 2012.
- Woodhead, L. The rise of 'no religion' in Britain: the emergence of a new cultural majority. *Journal of the British Academy*, v.4, p. 245-61, 2016. Doi: 10.5871/jba/004.245.
- Wuthnow, R. *After heaven*: spirituality in America since the 1950s. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Yinger, J. M. *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan, 1970.
- Žalec, B. Rosa's Theory of Resonance: Its Importance for (the Science of) Religion and Hope. *Religions*, 12: 797, 2021. <https://doi.org/10.3390/rel12100797>.
- Zinnbauer, B. J.; Pargament, K. Religiousness and spirituality. In: Paloutzian R. F.; Park, C. L. (Eds.). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guilford Press, 2005. p 21–42.

APÊNDICE 1 – Base de dados de pesquisas realizadas no contexto internacional e brasileiro

1. Vivianne Crowley (2014). O artigo de Vivianne Crowley, “Standing up to be counted”, baseia-se em dados dos censos britânicos de 2001 e 2011 (Office for National Statistics, 2012; General Register Office for Scotland, 2010; Northern Ireland Statistics and Research Agency, 2013), em uma pesquisa de campo conduzida pela própria autora com 1.706 respondentes pagãos no Reino Unido, além de uma ampla base bibliográfica sobre o Paganismo contemporâneo.

2. Linda Woodhead (2016). O artigo baseia-se em pesquisas empíricas conduzidas por Linda Woodhead entre 2013 e 2015, em parceria com o instituto YouGov, com amostras representativas da população adulta britânica. Também utiliza dados de séries históricas do *British Social Attitudes Survey* (desde 1983) e dos censos britânicos de 2001 e 2011. A autora dialoga com a literatura especializada em secularização e mudança cultural, além de incluir comparações internacionais com dados do Pew Research Center.

Linda Woodhead (2022). Pesquisas empíricas e históricas realizadas ou acompanhadas por Linda Woodhead, incluindo o estudo etnográfico em Kendal (2000–2002), que resultou na obra *The Spiritual Revolution* (Heelas; Woodhead, 2005), e observações prolongadas em Glastonbury (2010–2020). Também incorpora pesquisas realizadas em parceria com Helen Berger nos Estados Unidos (Berger, 2019). A autora dialoga ainda com importantes contribuições acadêmicas sobre espiritualidade contemporânea, como Sointu; Woodhead (2008), Snook (2015), Harvey (2005), Taylor (1989, 2002), bem como com figuras históricas e filosóficas como Vivekananda (1893), Besant (1914), Chesterton ([1908] 1961) e Watts (1972).

3. Gary Bouma (2020). O texto baseia-se em análises de dados dos censos australianos de 2011 e 2016, especialmente quanto à identificação religiosa e mobilidade residencial em nível de unidades geográficas SA2 (Statistical Areas Level 2), com foco na cidade de Melbourne.

4. Anna Halafoff e colaboradores (2020). Estudos empíricos realizados na Austrália e no Canadá: *Interaction Study* (2013–2014), com jovens envolvidos em movimentos inter-religiosos australianos; *Religion, Gender and Sexuality among Youth in Canada (RGSY)* (2012–2014), com survey aplicado a jovens de 18 a 25 anos; e *Worldviews of Australian Generation Z (AGZ)* (2016–2018), que incluiu grupos focais, survey nacional com adolescentes e entrevistas em profundidade. O estudo dialoga com abordagens contemporâneas da sociologia

da religião, como *Lived religion* (McGuire, 2008), *Everyday religion* (Ammerman, 2007, 2013), New forms of public religion (Woodhead, 2012) e o conceito de *superdiversidade* (Vertovec, 2007).

Anna Halafoff e colaboradores (2023). Pesquisas empíricas realizadas na Austrália: *The Worldviews of Australia's Generation Z (AGZ)*; *Religious Diversity in Australia (RDA)*, centrado nas múltiplas dimensões da diversidade religiosa no país; *Conspirituality, Science and COVID-19 in Australia (CSCA)*, que analisou as interseções entre espiritualidade, ciência e desinformação durante a pandemia.

5. Rafael Ruiz Andrés (2025). Esse estudo utiliza principalmente os barômetros do *Centro de Investigaciones Sociológicas* (CIS), como os estudos ISSP de 1998 (ESTUDO 2301), 2008 (ESTUDO 2776) e 2017 (ESTUDO 3197), além do relatório do *Pew Research Center* (2018) sobre religião na Europa Ocidental. A análise qualitativa baseia-se em 22 entrevistas em profundidade com indivíduos não religiosos, complementadas por etnografia em espaços secularistas. Para comparações internacionais, referencia-se o projeto *Understanding Unbelief* (Bullivant *et al.*, 2019) e estudos sobre *nones* no Canadá (Thiessen; Wilkins-Laflamme, 2020) e América Latina (Bravo Vega, 2024).

6. Pablo Semán (2021). Pablo Semán baseia sua análise em uma etnografia de longa duração realizada entre 1996 e 2000 no bairro popular de Aurora, na zona sul da Grande Buenos Aires. A pesquisa combinou corresidência, observação participante e cerca de 120 entrevistas distribuídas por gênero e faixa etária. O autor acompanhou católicos, evangélicos e adeptos de práticas religiosas informais, focando nas experiências cotidianas de religiosidade vivida, nos atravessamentos entre fé, política, terapias populares e culturas juvenis, e na composição sincrética de trajetórias espirituais em contexto de precarização social.

7. Cláudia Ritz e Flávio Senra (2022). Pesquisa empírica realizada pela autora Cláudia Danielle Andrade Ritz, no contexto universitário, com metodologia quantitativa e qualitativa mista, usando questionário estruturado digital. Foi aplicada entre alunos da graduação (disciplina de Cultura Religiosa) e da pós-graduação em Ciências da Religião na PUC Minas. Amostragem não probabilística, com 75 participantes, realizada em setembro de 2020.

8. Clóvis Ecco e Carolina Lemos (2022). Pesquisa empírica qualitativa por meio de entrevistas semiestruturadas com participantes de cursos de Psicologia Transpessoal na UNIPAZ Goiás,

entre 2020 e 2021. Os participantes foram questionados sobre suas crenças, práticas espirituais e fontes de sentido existencial.

9. Claudia Ritz (2023). Pesquisa de natureza mista (quantitativa e qualitativa). Instrumento: questionário estruturado digital com 40 questões. Amostra: Jovens universitários (graduação e pós-graduação) da PUC Minas, participantes da disciplina “Cultura Religiosa”. Abordagem: Exploratória, com foco na compreensão simbólica dos conceitos de religião e espiritualidade conforme a linguagem dos próprios participantes.

10. Flávio Rodrigues (2023). Pesquisa de campo, com entrevistas semiestruturadas com 10 participantes da cena headbanger de Belo Horizonte.

11. Kevin Kossar Furtado (2022). Pesquisa qualitativa baseado em entrevistas e observação participante entre praticantes brasileiros ligados ao movimento de Osho.

12. Deis Siqueira (2008). Resulta de mais de uma década de investigações realizadas no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (UnB), com apoio do CNPq. Utiliza dados de uma pesquisa internacional comparada sobre religião e esoterismo, com quase 4.000 estudantes universitários de 16 universidades em 10 países, incluindo Brasil, Argentina, EUA e países europeus.

13. Cassiano Silva, Ana Paula Cavalcanti e Carlos Cavalcanti (2020). Pesquisa empírica mista, com características quantitativas: aplicação e análise estatística do SpNQ; e qualitativas/interpretativas: uso da Teoria Geral do Imaginário (TGI) para interpretar os dados, com enfoque antropológico e simbólico; transdisciplinaridade: integra saberes da enfermagem, psicologia social, ciências da religião e antropologia simbólica.

14. Silas Guerriero, et al (2020). Pesquisa qualitativa empírica de campo: estudo piloto exploratório, com entrevistas realizadas com 13 terapeutas holísticos em São Paulo e Florianópolis; utilização de entrevistas semiestruturadas, seguidas de análise de conteúdo das respostas.

15. Rodrigo Toniol (2017). Pesquisa etnográfica com foco em um hospital público de Porto Alegre, por meio de observação participante, entrevistas e análise documental, cruzando esses dados com uma revisão crítica da literatura antropológica e sociológica sobre espiritualidade, saúde e religião.

- 16. Carlos Steil e Rodrigo Toniol** (2011). Pesquisa etnográfica qualitativa, com uso de observação participante, diário de campo e entrevistas. Rodrigo Toniol participou ativamente das caminhadas e interações com os ecocaminhantes.
- 17. Leandro de Paula** (2020). Pesquisa documental com revistas, livros, entrevistas públicas, fundações e discursos institucionais. Foco mais genealógico e discursivo do que de campo etnográfico.
- 18. Asher Brum** (2020). Pesquisa etnográfica qualitativa: trabalho de campo realizado em 2019 na cidade de Campo Grande (MS); observação participante das visitas semanais feitas pelas freiras às famílias de crianças e adolescentes com HIV/AIDS.
- 19. Jorge Ribeiro** (2013). Pesquisa mista com ênfase qualitativa e interpretativa: apresenta resultados da pesquisa longitudinal “Perfil da Religiosidade do Universitário” (PUC-SP), com 4.500 participantes em quatro edições; questionários com perguntas fechadas, frases ponderadas e questões abertas; análise de dados censitários com micro dados dos Censos do IBGE para mapear o crescimento e a diversidade dos sem religião.
- 20. Flávio Senra, Izabella Carvalho e José Vieira** (2020). Pesquisa quantitativa: baseada na análise dos dados do Censo Demográfico de 2010 e na elaboração de mapas temáticos de distribuição espacial dos sem religião em Belo Horizonte. Pesquisa qualitativa: baseada em entrevistas e escuta de relatos de pessoas autodeclaradas sem religião, coletadas por meio de pesquisa de campo.

APÊNDICE 2 – Quadros comparativos das disciplinas de Espiritualidade e Saúde

Quadro 1: Panorama geral das disciplinas

IES	Disciplina	Centro/Núcleo/Departamento	CH	Tipo	Natureza	Período
PUCRS	Espiritualidade na Prática Médica	Núcleo de Formação Específica em Neurociências	15	Optativa	Confessional	2020.2 2022.1 2023.1 2025.1
UERJ	Espiritualidade e Saúde	Faculdade de Ciências Médicas/ Departamento de Ciências Médicas Integradas	40	Optativa	Pública	2019.2*
UFF	Medicina e Espiritualidade	Núcleo de Estudos em Saúde, Medicina e Espiritualidade	30	Optativa	Pública	2023.1
UFOP	Saúde e Espiritualidade	Escola de Medicina / Departamento de Cirurgia, Ginecologia e Obstetrícia e Propedêutica – DECGP	45	Optativa	Pública	N/D
UFPB	Espiritualidade e Saúde	Centro de Ciências Médicas – CCM / Departamento de Promoção da Saúde – DPS	32	Optativa	Pública	2022.1
UNEB	Psicologia Médica e Espiritualidade	Departamento de Ciências da Vida	30	Obrigatória	Pública	2015.1
UNIFESP	Espiritualidade e Medicina	Centro de História e Filosofia das Ciências da Saúde	18	Optativa	Pública	2022.2
UNITAU	Espiritualidade e Saúde	Departamento de Medicina	60	Obrigatória	Privada	N/D
USP	Saúde e Espiritualidade/Religiosidade	Faculdade de Medicina	15	Optativa	Pública	2021.2

Quadro 2: metodologia de ensino e avaliação

IES	Metodologia de Ensino	Procedimentos de Avaliação
PUCRS	Aulas expositivo-dialogadas; uso de multimídia; elaboração de ensaio pessoal sobre espiritualidade e prática médica; rodas de discussão.	60%: ensaio pessoal; 40%: Ensaio sobre “Espiritualidade e o Aluno de Medicina”. Presença e participação também são critérios.
UERJ	<i>Não disponível</i>	<i>Não disponível</i>
UFF	Integração entre ciência e espiritualidade; abordagem holística; teoria e prática com estudos de caso, seminários e grupos; foco em cuidado compassivo.	Presença; participação em grupos; avaliação teórica (seminário e relato de caso); avaliação prática (autonomia e integração teoria-prática).

* A disciplina Espiritualidade e Saúde foi implantada na UERJ no segundo semestre de 2019. <https://www.hupe.uerj.br/?p=9735>. Acesso em: 01/05/2025.

IES	Metodologia de Ensino	Procedimentos de Avaliação
UFOP	Não disponível	Não disponível
UFPB	Vivencial e dialógica; aprendizagem significativa; protagonismo estudantil; uso de filmes, textos, histórias de vida, rodas de conversa e convidados.	Avaliação contínua: participação síncrona e assíncrona, produção textual crítica-reflexiva, e reflexão coletiva ao final de cada unidade.
UNEB	Aulas expositivas, debates, seminários em grupo; discussão de artigos e situações práticas ligadas à clínica ampliada.	Avaliação crítica de anamnese; apresentação de seminários; discussão de vivências práticas relacionadas ao conteúdo.
UNIFESP	Estudo de casos, discussões em grupo, levantamento bibliográfico e exposições teóricas; uso de recursos tecnológicos e ambiente virtual.	Avaliação processual: assiduidade, participação, intervenções; texto reflexivo final sobre temas discutidos.
UNITAU	Não disponível	Não disponível
USP	Metodologias ativas: exposição dialogada, grupos, vídeos, role play, game, casos clínicos, júri simulado, experiências hospitalares e <i>debriefing</i> reflexivo.	Avaliação teórica (prova); avaliação prática (paciente simulado e técnica FICA); participação e desempenho em atividades práticas e em grupo.

Quadro 3: presença de autores de viés científicos vs. espiritual/religiosos

IES	Predomínio Científico	Predomínio Espiritual/Filosófico	Orientação Epistemológica
PUCRS	Koenig, Flannelly, Lucchetti	Viktor Frankl, Nouwen, Torralba	Científica com abertura teológica (ênfase em bioética e neurociência)
UERJ	Koenig, Lucchetti, Fenwick	Jung, Kübler-Ross, Williams	Interdisciplinar: Medicina baseada em evidências + filosofia/psicologia
UFOP	Koenig, Sagan, Chopra	Röhr, Salgado	Científica com viés filosófico (debate ciência × espiritualidade)
UFPB	Vasconcelos, Remen, Fontão	Leonardo Boff	Híbrida: Saúde pública + espiritualidade humanista
UNEB	Koenig, Dalgallarondo, Panzini	Freud (via Osborne), Jung	Psicológica: Integra psicopatologia e espiritualidade
UNIFESP	—	Frankl, Nietzsche, Bauman, Dostoiévski	Filosófica/Existencialista: Foco no "sentido da vida"
UNITAU	Koenig, Lucchetti, Puchalski	Capra (filosofia da ciência)	Biomédica: Medicina baseada em evidências

IES	Predomínio Científico	Predomínio Espiritual/Filosófico	Orientação Epistemológica
USP	Koenig, Lucchetti, Moreira-Almeida	—	Científica rigorosa: Foco em pesquisas e protocolos clínicos (FICA)

Quadro 4: interdisciplinaridade e variedade de áreas

IES	Áreas Abrangidas	Grau de Interdisciplinaridade
PUCRS	Medicina, neurociência, bioética, teologia, psicologia	Alta (integra até antropologia teológica)
UERJ	Medicina, psicologia, filosofia, bioética, terapias integrativas	Alta (diversas áreas)
UFOP	Medicina, filosofia, ética	Média (debate ciência × espiritualidade)
UFPB	Medicina, física, espiritualidade científica, filosofia oriental, educação	Alta (diálogo ciência-espiritualidade-cultura)
UNEB	Psicologia, psiquiatria, religião, educação	Média-Alta (foco em psicologia médica)
UNIFESP	Filosofia, literatura, psicologia	Média (ênfase em humanidades)
UNITAU	Psicologia, espiritualidade, saúde coletiva	Média (ênfase na integração clínica-pessoal)
USP	Medicina, psicologia, saúde pública	Média (foco em pesquisas clínicas)

Quadro 5: atualidade e diversidade geográfica

IES	Obras Recentes (últimos 10 anos)	Diversidade Geográfica	Pluralismo
PUCRS	60% (ex.: Koenig, 2012; Flannelly, 2017)	Alta (autores EUA, Brasil, Europa)	Catolicismo, espiritismo, agnosticismo.
UERJ	50% (ex.: Steinhauser, 2017; Williams, 2015)	Média (predomínio ocidental)	Jung, Kübler-Ross
UFOP	40% (ex.: Chopra, 2012; Röhr, 2013)	Média (EUA, Brasil)	Espiritualidade laica
UFPB	80% (ex.: Capra, 2014; Koenig 2012; Damasio, 2018)	Alta (América Latina, EUA, Europa)	Ciência, espiritualidade, religiões diversas
UNEB	50% (ex.: Ribeiro, 2017; Silva, 2020)	Alta (África, Brasil, povos originários)	Afro-brasileira, indígena, cristã.
UNIFESP	30% (ex.: Frankl, 2021; Harari, 2020)	Alta (Rússia, Brasil, Europa)	Existencialismo, cristianismo.

IES	Obras Recentes (últimos 10 anos)	Diversidade Geográfica	Pluralismo
UNITAU	40% (ex.: Moreira-Almeida, 2014; Ribeiro, 2014)	Média (Brasil, EUA)	Humanismo espiritual, acolhimento.
USP	70% (ex.: Lucchetti, 2017; Vitorino, 2018)	Baixa (foco em literatura anglófona)	Limitado (sem autores religiosos)

Quadro 6: função pedagógica da bibliografia

IES	Função Principal	Exemplos
PUCRS	Formação técnica + reflexão ética	Ensaios sobre burnout, bioética, espiritualidade na prática clínica
UERJ	Aprofundamento teórico	Revisões sistemáticas, bioética, filosofia da medicina
UFOP	Debate ciência × espiritualidade	Deepak Chopra, Carl Sagan
UFPB	Formação ampla e introdutória	Koenig, Capra, textos didáticos sobre espiritualidade
UNEB	Questionamento crítico e cultural	Espiritualidade africana, indígena e decolonialidade
UNIFESP	Reflexão existencial	Frankl, Nietzsche, Bauman
UNITAU	Desenvolvimento humanista e empático	Textos sobre empatia, acolhimento e prática integrativa
USP	Ferramentas clínicas	Protocolo FICA, pesquisas em saúde mental

Quadro 7: Síntese Final – Bibliografias sobre Espiritualidade na Formação em Medicina

IES	Orientação Dominante	Destaque
PUCRS	Científica-teológica	Neurociência + bioética
UERJ	Interdisciplinar	Medicina integrativa + filosofia crítica
UFOP	Espiritualidade/ Religiosa	Deepak Chopra + Carl Sagan
UFPB	Integradora (ciência e espiritualidade)	Espiritualidade ampla (Koenig, Capra)
UNEB	Crítica e intercultural	Diversidade religiosa + decolonialidade
UNIFESP	Filosófica-científica	Existencialismo (Frankl/Nietzsche) + espiritualidade crítica
UNITAU	Humanista-espiritualista	Empatia clínica + acolhimento espiritual
USP	Biomédica-fenomenológica	Pesquisas clínicas (FICA) + abordagem experiencial

APÊNDICE 3 – A espiritualidade (não religiosa) em revistas qualificadas das áreas de Ciências Sociais e de Ciências da Religião e Teologia

Com o objetivo de verificar em que medida essas publicações vêm se interessando por fenômenos espirituais contemporâneos, sobretudo aqueles que parecem escapar das formas religiosas tradicionais, realizamos um levantamento rigoroso em revistas qualificadas das áreas de Ciências Sociais e de Ciências da Religião e Teologia. A seguir, apresentamos dois quadros resultantes dessa pesquisa analisada na seção 3.2.

Quadro 1: Artigos/Dossiês com a palavra-chave “espiritual/espiritualidade” nos títulos de artigos na área de Ciências Sociais.*

Revista Qualis	Período Pesquisado	Artigos/Dossiês com “espiritual/espiritualidade” no título	Tipo de abordagem	Nível de Interesse
RBCS (A1)	1997–2025	Nenhum	—	Nenhum
Cadernos CRH (A1)	1987–2025	2 artigos	1 institucional; 1 espiritualidade ecológica	Pontual
DADOS (A1)	1966–2025	Nenhum	—	Nenhum
RBCP (A1)	2009–2020	Nenhum	—	Nenhum
Sociologias (A1)	1999–2024	Nenhum	—	Nenhum
Revista de Antropologia (A1)	1953–2025	3 artigos com "espiritual"	Predomínio de espiritismo e tradições religiosas	Moderado
Sociedade e Estado (A1)	1986–2024	3 artigos com "espiritualidade" no título	Alguns com enfoque mais aberto, mas ligados a religião	Moderado (com ressalvas)
Tempo Social (A1)	1999–2024	Nenhum	Apenas espiritismo (fora do escopo)	Nenhum
Civitas (A1)	2001–2025	1 artigo	Espiritualidade individualizada entre religiosidade e secularidade	Pontual

* Integram esse levantamento as seguintes revistas na área de Ciências Sociais: Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS); Cadernos CRH; DADOS – Revista de Ciências Sociais; Revista Brasileira de Ciência Política (RBCP); Sociologias; Revista de Antropologia; Revista Sociedade e Estado; Tempo Social – Revista de Sociologia da USP; Civitas – Revista de Ciências Sociais; Ciências Sociais em Revista; Religião & Sociedade.

Revista Qualis	Período Pesquisado	Artigos/Dossiês com “espiritual/espiritualidade” no título	Tipo de abordagem	Nível de Interesse
Ciências Sociais em Revista (A3)	2005–2024	Nenhum	Apenas espiritismo institucional	Nenhum
Religião & Sociedade (A2)	1977–2024	14 artigos + 2 dossiês com “espiritualidade” no título	Diversas abordagens, incluindo espiritualidade “não religiosa”	Alto (exceção notável)

Quadro 2: Presença da espiritualidade (geral e “não religiosa”) nos artigos de dossiês na área de Ciências da Religião e Teologia.*

Nº	Revista (Qualis)	Título do Dossiê	Total de Artigos	Aborda Espiritualidade	Foco em Espiritualidade “não religiosa”
1	Religare (A3)	Espiritualidade e saúde (2007)	7	6 (85,7%)	1 (14,3%)
2	Horizonte (A1)	Espiritualidades não religiosas (2014)	10	10 (100%)	7 (70%)
3	Interações (A2)	Espiritualidade e saúde (2016)	8	8 (100%)	4 (50%)
4	Reflexus (A2)	Espiritualidade e cuidado (2019)	7	7 (100%)	2 (28,6%)
5	Caminhos (A2)	Espiritualidades (2019)	13	13 (100%)	5 (38,5%)
6	Paralellus (A2)	Espiritualidades Indígenas (2020)	5	5 (100%)	3 (60%)
7	Caminhos (A2)	Religião, espiritualidade e saúde (2020)	10	7 (70%)	4 (40%)
8	Rever (A1)	Espiritualidade e saúde (2020)	14	13 (93%)	7 (50%)
9	Unitas (A4)	Espiritualidades Contemporâneas (2020)	5	3 (60%)	1 (20%)
10	Horizonte (A1)	Espiritualidade e saúde I (2021)	13	11 (84,6%)	6 (46,1%)
11	Caminhos (A2)	Novos movimentos religiosos e espiritualidades laicas (2022)	9	8 (88,9%)	7 (77,8%)

* Integram esse levantamento as seguintes revistas na área de Ciências da Religião e Teologia: *Religare* (PPGCR/UFPB); *Horizonte* (PPGCR/PUC-MG); *Interações* (PPGCR/DCR/PUC-MG); *Plura* (Revista de Estudos de Religião/ ABHR); *Reflexus* (MBA-ES); *Caminhos* (PPGCR/PUC-GO); *Paralellus* (Revista de Estudos de Religião - UNICAP); *Rever* (Revista de Estudos da Religião/ PUC-SP); *Unitas* (Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões/FUV-ES).

Nº	Revista (Qualis)	Título do Dossiê	Total de Artigos	Aborda Espiritalidade	Foco em Espiritalidade "não religiosa"
12	Horizonte (A1)	Espiritalidade e saúde II (2022)	4	4 (100%)	2 (50%)
13	Plura (A3)	Educação e espiritalidade (2022)	12	12 (100%)	7 (58,3%)
14	Interações (A2)	Espiritalidade e saúde (2023)	8	6 (75%)	2 (25%)
15	Rever (A1)	Os sem religião (2023)	5	3 (60%)	3 (60%)
16	Reflexus (A2)	Religião, espiritalidade e qualidade de vida (2023)	11	11 (100%)	6 (54,5%)
17	Paralellus (A2)	Religiões, espiritalidades e educação (2023)	6	4 (66,7%)	1 (16,7%)
18	Caminhos (A2)	Os espiritualismos em perspectiva (2024)	10	10 (100%)	7 (70%)
19	Interações (A2)	Sem religião - Facetas da crença não afiliada (2024)	8	4 (50%)	3 (37,5%)