REVISTA TÓPICOS
ISSN 2965-6672 | Qualis A2

RELIGIOSIDADES POPULARES E TRANSFORMAÇÕES DAS IDENTIDADES CULTURAIS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA: UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DOS RITUAIS, DAS PRÁTICAS SIMBÓLICAS E DA TRANSMISSÃO INTERGERACIONAL DE SABERES RELIGIOSOS

POPULAR RELIGIOSITIES AND TRANSFORMATIONS OF CULTURAL IDENTITIES IN CONTEMPORARY SOCIETY: AN ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS OF RITUALS, SYMBOLIC PRACTICES AND INTERGENERATIONAL TRANSMISSION OF RELIGIOUS KNOWLEDGE

Ciências Humanas, Ciências Sociais Aplicadas • 28/11/2026

REGISTRO DOI: 10.70773/revistatopicos/795729999

Gabriel Antonio Ogaya Joerke[1]

RESUMO

O artigo analisa as relações entre religiosidades populares, transformações das identidades culturais e transmissão intergeracional de saberes religiosos na sociedade contemporânea. Adota-se revisão sistematizada qualitativa com síntese narrativa, sustentada por bibliografia antropológica e sociológica verificável, estudos brasileiros e dados oficiais sobre identificação religiosa. A metodologia explicita a inexistência de triagem bibliográfica exaustiva e auditável, razão pela qual não são apresentados números ou fluxograma PRISMA. O desenvolvimento examina a eficácia social dos rituais, a materialidade das práticas simbólicas, a construção da memória coletiva, a aprendizagem intergeracional e as disputas por reconhecimento e autoridade em contextos de pluralização religiosa. A análise confronta interpretações simbólicas, práticas e histórico-críticas, diferenciando resultados empíricos localizados de proposições teóricas. Argumenta-se que a continuidade das tradições não implica reprodução imutável de conteúdos, pois o pertencimento se constitui mediante negociações entre memória, corporalidade, território e relações comunitárias. Conclui-se que religiosidades populares são formas ativas de produção cultural, sujeitas a assimetrias e transformações, cuja compreensão demanda pesquisa situada, respeito à diversidade e cautela diante de generalizações.

Palavras-chave: Religiosidades populares; Identidades culturais; Rituais; Antropologia da religião; Transmissão intergeracional.

ABSTRACT

This article examines the relationships between popular religiosities, transformations of cultural identities, and the intergenerational transmission of religious knowledge in contemporary society. It adopts a systematized qualitative literature review with narrative

synthesis, drawing on verifiable anthropological and sociological scholarship, Brazilian studies, and official data on religious affiliation. The method explicitly acknowledges the absence of an exhaustive, auditable screening process; therefore, no PRISMA counts or flow diagram are reported. The analysis addresses the social efficacy of rituals, the materiality of symbolic practices, collective memory, intergenerational learning, and disputes over recognition and authority in contexts of religious pluralization. Symbolic, practice-oriented, and historical-critical approaches are compared, while context-specific empirical findings are distinguished from theoretical interpretations. The article argues that cultural continuity does not require the unchanged reproduction of religious content, because belonging is constituted through negotiations involving memory, embodiment, territory, and community relations. Popular religiosities are thus understood as active forms of cultural production, shaped by asymmetries and historical change, which require situated research and caution against unsupported generalizations.

Keywords: Popular religiosities; Cultural identities; Rituals; Anthropology of religion; Intergenerational transmission.

1. INTRODUÇÃO

As religiosidades populares constituem um campo privilegiado para compreender como sociedades produzem continuidade cultural em situações de mudança histórica. Longe de corresponderem apenas a sobrevivências residuais de uma tradição supostamente imutável, elas organizam experiências de pertencimento, legitimam narrativas sobre o passado, mobilizam corpos e afetos e estabelecem relações entre pessoas, lugares, objetos e entidades sagradas. Celebrações de santos, promessas, peregrinações, devoções domésticas, práticas de

cura, festas de terreiro e narrativas de ancestralidade assumem configurações diferentes segundo o território, as relações de poder e os recursos disponíveis. A perspectiva antropológica permite examinar essas manifestações sem reduzi-las a crenças privadas, nem classificá-las de antemão como folclore desprovido de densidade intelectual. Geertz (1973) demonstrou a importância dos sistemas simbólicos na organização de disposições e interpretações do mundo, enquanto Asad (1993) advertiu que a categoria religião não é universal nem historicamente neutra. A aproximação desses autores exige atenção simultânea aos significados atribuídos pelas comunidades e às condições históricas de reconhecimento de determinadas práticas como religiosas, legítimas, tradicionais ou desviantes. A questão relevante, portanto, não consiste em perguntar se a tradição permanece idêntica, mas como seus participantes produzem legitimidade e continuidade ao transformá-la.

As transformações contemporâneas tornam essa problemática especialmente expressiva. Urbanização, deslocamentos territoriais, escolarização, expansão de meios digitais, circulação transnacional de repertórios religiosos e reconfiguração das relações familiares ampliam os contextos nos quais identidades são aprendidas, disputadas e apresentadas publicamente. Tais processos não conduzem necessariamente ao desaparecimento das formas populares de fé: podem criar novas linguagens de devoção, modificar critérios de autoridade e estabelecer convivências tensas entre práticas herdadas e escolhas individuais. O debate clássico sobre secularização, quando interpretado como previsão linear de retração da religião, pouco esclarece a capacidade dos repertórios religiosos de ocupar arenas culturais, assistenciais e políticas. A formulação de Hervieu-Léger (2000), centrada na religião como

cadeia de memória, oferece uma alternativa para compreender os vínculos entre pertencimento, tradição e reconstrução do passado, sem exigir que cada geração reproduza integralmente a anterior. Em diálogo, Hall (1990) permite conceber identidade cultural como produção histórica e posicionamento, não como essência imune a deslocamentos. Assim, a transmissão religiosa envolve simultaneamente herança e recriação, sendo atravessada por diferenças de gênero, raça, classe social, idade e acesso à palavra legítima.

No Brasil, a heterogeneidade das religiosidades populares precisa ser situada em uma história marcada por colonização, escravidão, formação de comunidades indígenas e afrodescendentes, catolicismos diversos e progressiva pluralização do campo religioso. A mesma designação de religiosidade popular pode reunir experiências bastante distintas: devoções católicas comunitárias, tradições de matriz africana, encantarias, práticas indígenas e expressões pentecostais cuja inserção no cotidiano popular não significa adesão a uma única cosmologia. O Censo Demográfico 2022, em resultados preliminares da amostra divulgados pelo IBGE em 2025, registrou alterações na autodeclaração religiosa da população com dez anos ou mais, incluindo redução da proporção católica, expansão da evangélica e maior declaração de pertencimento a umbanda e candomblé (IBGE, 2025). Esses indicadores dimensionam mudanças de identificação declarada, mas não medem a totalidade das práticas efetivas, das pertenças múltiplas ou da circulação de símbolos entre tradições. Justamente por isso, a antropologia não deve tomar a categoria censitária como equivalência perfeita da experiência ritual. A questão investigada é mais abrangente: de que maneiras rituais, práticas simbólicas e relações de transmissão entre gerações participam da conservação,

negociação e transformação das identidades culturais contemporâneas?

A literatura oferece interpretações relevantes, mas frequentemente distribuídas em tradições disciplinares que não dialogam de forma suficiente. Estudos de rituais examinam sequências corporais, símbolos, temporalidades e relações sociais; pesquisas de identidade enfatizam reconhecimento, fronteiras e políticas de representação; investigações sobre transmissão religiosa concentram-se nas relações familiares, educativas e comunitárias. Separar excessivamente esses planos pode produzir duas insuficiências: descrever cerimônias sem compreender seus efeitos sobre posições sociais, ou analisar mudança identitária como resultado abstrato de modernização sem observar mecanismos cotidianos de aprendizagem e pertencimento. Turner (1969) destaca a processualidade ritual e as experiências de communitas; Bell (1992) mostra que a ritualização constitui uma modalidade prática de diferenciação e poder; Bengtson (2013) oferece evidências sobre a influência das relações familiares na continuidade religiosa em contexto específico. A articulação crítica desses aportes, embora não elimine suas divergências, torna possível tratar a tradição religiosa como atividade social e não apenas como inventário de conteúdos. A lacuna abordada aqui é analítica: compreender conjuntamente ação ritual, produção de memória e transmissão intergeracional em contextos caracterizados por pluralização e assimetria de poder.

O objetivo geral deste artigo é analisar, à luz da antropologia da religião e de campos correlatos, como as religiosidades populares participam das transformações contemporâneas das identidades culturais por meio de rituais, práticas simbólicas e transmissão intergeracional de saberes. De maneira integrada, busca-se delimitar

criticamente o conceito de religiosidade popular, examinar o papel performativo e relacional das práticas rituais, discutir os mecanismos de memória e aprendizagem da tradição, comparar processos de continuidade e recomposição identitária e identificar implicações éticas para educação, políticas culturais e pesquisa. Não se pretende produzir uma classificação exaustiva das manifestações religiosas brasileiras nem extrapolar mecanicamente resultados de estudos realizados em outros países. O recorte privilegia fundamentos antropológicos e pesquisas com relevância para o debate brasileiro, reconhecendo o caráter situado dos sentidos atribuídos ao sagrado. A argumentação assume que os fenômenos religiosos precisam ser compreendidos a partir de seus participantes, mas igualmente confrontados com as disputas de autoridade, as formas de exclusão e as mediações institucionais que tornam algumas tradições mais visíveis do que outras. Essa posição orienta a metodologia e delimita o alcance das conclusões.

2. METODOLOGIA

O trabalho configura uma revisão sistematizada qualitativa com síntese narrativa, de caráter bibliográfico, teórico-interpretativo e interdisciplinar. Essa designação é deliberada: embora tenha havido consultas dirigidas a fontes acadêmicas e institucionais identificáveis, não foi constituído protocolo prospectivamente registrado, conjunto exportado de referências, registro de duplicatas, triagem independente por revisores nem planilha auditável de inclusão e exclusão. Desse modo, seria inadequado chamar o estudo de revisão sistemática exaustiva ou apresentar contagens de registros, fluxograma PRISMA, avaliação quantitativa de risco de viés ou estimativas agregadas de efeito. Page *et al.* (2021) estabeleceram padrões de transparência para o relato de revisões sistemáticas, e

sua referência é mobilizada precisamente para explicitar o que este desenho não realizou. O corpus é intencional e teoricamente orientado: reúne obras fundamentais de antropologia e sociologia da religião, estudos sobre família e transmissão de fé, pesquisas brasileiras sobre religiões e esfera pública, além de uma fonte oficial de demografia religiosa. A seleção privilegia contribuições verificáveis capazes de sustentar contrastes conceituais e de esclarecer mecanismos sociais relevantes para a questão norteadora.

A localização das fontes ocorreu mediante consultas bibliográficas dirigidas a catálogos de editoras acadêmicas, registros editoriais de livros, portais de periódicos e repositórios reconhecidos, incluindo SciELO, Oxford Academic, páginas institucionais e publicações do IBGE, com verificação dos metadados das obras efetivamente citadas. Os conjuntos de termos usados como orientação temática, em português e inglês, incluíram “religiosidade popular”, “antropologia da religião”, “ritual”, “práticas simbólicas”, “identidade cultural”, “memória religiosa”, “transmissão intergeracional”, “religious transmission”, “ritual practice” e “religious identity”. Esses termos descrevem os eixos de localização e leitura, não uma estratégia reproduzível executada uniformemente em todas as bases com datas, operadores e filtros previamente arquivados. A elegibilidade interpretativa considerou a pertinência direta ao problema, a contribuição conceitual ou empírica, a possibilidade de identificação bibliográfica e a utilidade para confrontar continuidades e mudanças. Foram evitadas afirmações dependentes de fontes sem autoria, procedência ou contexto identificáveis. Como não houve rastreamento completo de todas as publicações elegíveis, não se declara saturação bibliográfica, cobertura universal ou eliminação de viés de seleção.

A síntese narrativa foi construída por aproximação e contraposição entre eixos, preservando a distinção entre proposições teóricas, achados localizados de pesquisas empíricas e informações censitárias. Em primeiro lugar, foram confrontadas concepções de símbolo, tradição e ritual, sobretudo quanto à tendência de interpretar significados como estruturas relativamente compartilhadas ou práticas historicamente situadas. Em seguida, foram examinadas as relações entre memória, família, corpo, autoridade e aprendizagem, destacando formas formais e informais de circulação de saberes. Por fim, discutiram-se conflitos em torno de espaço público, legitimidade, patrimônio e mídias digitais, com atenção à pluralidade brasileira. A análise não utiliza metassíntese formal de estudos etnográficos, nem codificação replicável de um conjunto fechado de artigos; seus resultados são proposições interpretativas ancoradas no diálogo entre fontes identificadas. Obras clássicas foram mantidas quando indispensáveis à construção conceitual, e documentos contemporâneos foram incluídos para evitar que a discussão sobre mudanças sociais se apoiasse apenas em literatura histórica. A avaliação crítica incide sobre pressupostos, transferibilidade, limites dos desenhos de pesquisa e condições de generalização, não sobre pontuações metodológicas artificialmente atribuídas às publicações.

A escolha de uma revisão qualitativa também responde à natureza do objeto. Rituais religiosos são práticas densamente situadas, nas quais gesto, tempo, materialidade, narrativa e posição social se articulam de modos que dificilmente podem ser reduzidos a medidas comparáveis entre contextos. A evidência de uma etnografia, por exemplo, não autoriza estimar a frequência nacional de determinado comportamento; inversamente, um dado censitário não permite reconstruir a experiência sensorial e moral de uma festa

comunitária. Por isso, foram empregados diferentes níveis de evidência sem produzir uma hierarquia que desqualificasse, por princípio, a contribuição interpretativa das ciências humanas. Ao mesmo tempo, a opção narrativa impõe limites importantes: a seleção das obras pode privilegiar tradições teóricas mais conhecidas, há assimetria de acesso a produções regionais e não se pretende demonstrar causalidade entre participação ritual e estabilidade identitária. A apresentação explícita dessas restrições é parte do rigor acadêmico. Os argumentos formulados a seguir devem ser lidos como síntese crítica de um corpus delimitado e verificável, aberta a revisão diante de novas pesquisas etnográficas, históricas e quantitativas.

3. REFERENCIAL TEÓRICO

A definição de religiosidade popular requer cautela porque a palavra “popular” comporta sentidos diferentes e frequentemente hierarquizantes. Pode designar práticas de segmentos sociais subalternizados, formas religiosas não inteiramente reguladas por instituições centrais, devoções coletivas enraizadas no território ou modos cotidianos de viver a religião que excedem prescrições doutrinárias. Nenhuma dessas possibilidades é inteiramente intercambiável. Quando a categoria é usada como sinônimo de religião incompleta, primitiva ou carente de sistematização, reproduz uma separação normativa entre religião legítima e expressões tidas como secundárias. A crítica de Asad (1993) ao universalismo das definições modernas de religião mostra por que é necessário investigar historicamente quem exerce o poder de nomear e classificar. A alternativa não consiste em abandonar toda comparação, mas em assumir que definições são instrumentos de pesquisa sujeitos a contestação pelos próprios atores. Nessa

perspectiva, religiosidade popular designa provisoriamente um conjunto heterogêneo de práticas de produção social do sagrado, intensamente vinculadas à vida cotidiana e a repertórios partilhados, sem supor unidade teológica, origem comum ou posição estável diante de instituições religiosas.

Geertz (1973) tornou influente a compreensão da religião como sistema de símbolos capaz de formular concepções de uma ordem de existência e estabelecer disposições vividas como particularmente realistas. A fecundidade dessa formulação reside na possibilidade de relacionar cosmologias, motivações e práticas sem tratar os símbolos como simples ornamentos de crenças intelectuais. Uma bandeira de procissão, um alimento ofertado, uma vela acesa ou uma narrativa de cura não possuem significado isolado da rede de relações que lhes atribui importância. Ainda assim, interpretações excessivamente centradas em coerência simbólica podem obscurecer conflitos internos, diferenças de experiência e processos históricos de imposição. Asad (1993) sustenta que não é possível separar amplamente os sentidos religiosos das disciplinas, instituições e relações de poder que formam sujeitos capazes de reconhecê-los. A tensão entre essas perspectivas é produtiva: os símbolos organizam mundos de sentido, mas sua eficácia e sua interpretação são historicamente negociadas. Uma antropologia das religiosidades populares precisa compreender tanto o significado afirmado pelos devotos quanto as condições materiais, educativas e institucionais que permitem sua aprendizagem, circulação e contestação.

A análise ritual ganha precisão ao abandonar a visão de cerimônia como mera encenação de crenças previamente formuladas. Turner (1969), a partir de seu trabalho etnográfico e de sua reflexão sobre os

processos rituais, articulou símbolos, passagens de status e experiências de communitas, ressaltando momentos nos quais relações ordinárias são suspensas, reordenadas ou publicamente reafirmadas. Essa contribuição ajuda a explicar a densidade de festas, romarias, iniciações e ritos de passagem como situações em que pessoas participam de uma temporalidade social específica. Contudo, a communitas não deve ser convertida em atributo automático de qualquer reunião religiosa; a participação pode reproduzir hierarquias de gênero, distinções de prestígio e mecanismos de exclusão. Bell (1992) desloca a análise para a ritualização como prática estratégica que diferencia atividades e constitui relações de poder, recusando uma oposição rígida entre pensamento e ação. Sob essa ótica, o rito não apenas comunica identidades já existentes: cria posições, estabelece autoridade e ensina competências incorporadas. O contraste evidencia que integração, disputa e diferenciação não são resultados mutuamente excludentes; podem ocorrer simultaneamente em uma mesma celebração.

A identidade cultural, por sua vez, não corresponde a um repertório fechado de características transmitidas intactas. Hall (1990) argumenta que identidades são produzidas no interior da história, da cultura e da representação, articulando semelhanças compartilhadas a diferenças e descontinuidades. Em situações religiosas, essa perspectiva impede presumir que os membros de uma tradição possuam experiências homogêneas de pertencimento. A identidade pode ser afirmada por participação ritual, inscrição territorial, vínculo familiar, ética cotidiana ou reconhecimento de uma ancestralidade, mas também pode ser reconstruída pela conversão, pelo afastamento de instituições e pela composição de repertórios variados. A noção de fronteira torna-se,

assim, mais útil do que uma ideia de essência: investigar identidade significa compreender quem é reconhecido como membro, quais práticas são consideradas autorizadas e como critérios de pertencimento mudam. O desafio metodológico é evitar que a observação de um símbolo compartilhado seja convertida imediatamente em prova de consenso. Em celebrações comunitárias, distintos participantes podem atribuir sentidos divergentes ao mesmo gesto e, apesar disso, manter cooperação suficiente para sustentar a prática. A continuidade cultural pode depender justamente dessa margem de negociação interpretativa.

O problema da transmissão intergeracional apresenta um elo decisivo entre ritual e identidade. Para Hervieu-Léger (2000), a religião pode ser compreendida em relação a uma cadeia de memória que vincula participantes atuais a uma linhagem de crença, sem que o vínculo exclua redefinições modernas de pertencimento. A memória religiosa não é um arquivo neutro: envolve seleção, ritualização de narrativas, autoridade sobre versões do passado e esquecimento de experiências que deixaram de ser valorizadas. Bengtson (2013), com base em investigação longitudinal de famílias norte-americanas, demonstra a relevância das relações intrafamiliares na continuidade da identificação religiosa, sem que os resultados possam ser transpostos diretamente para comunidades afro-brasileiras, indígenas ou católicas populares. As duas contribuições operam em níveis distintos: a primeira formula uma interpretação sociológica do pertencimento e a segunda explora empiricamente relações familiares em contextos delimitados. Reunidas criticamente, permitem tratar a herança religiosa como processo de socialização que combina afetos, práticas recorrentes, narrativas e instituições. Transmitir não é simplesmente informar uma doutrina, mas tornar reconhecível um

modo de perceber acontecimentos, lidar com obrigações e responder a situações de sofrimento, celebração e mudança.

Os estudos brasileiros oferecem um contrapeso necessário a teorias formuladas predominantemente a partir da experiência europeia e norte-americana. Prandi (2001), ao reunir e contextualizar mitos dos orixás, demonstra a centralidade das narrativas e das diferenças entre versões na compreensão de tradições religiosas afro-brasileiras. Segato (1995) analisa a complexidade do politeísmo afro-brasileiro e oferece instrumentos para problematizar interpretações que subordinam esses universos a modelos teológicos exteriores. Birman (2012), ao examinar mediadores evangélicos e deslocamentos de fronteiras sociais, mostra que práticas religiosas contemporâneas não estão apartadas de disputas sobre intervenção pública, moralidade e reconhecimento. Essas obras não descrevem uma experiência brasileira única, nem fornecem representatividade estatística de todos os grupos religiosos. Sua aproximação, entretanto, esclarece que tradição pode ser simultaneamente reservatório simbólico, prática de autoridade e intervenção no presente. Uma síntese antropológica precisa preservar diferenças entre genealogias indígenas, afro-brasileiras, católicas e pentecostais, recusando tanto a homogeneização celebratória da diversidade quanto a redução de suas relações a um conflito simples entre antigas e novas religiões.

4. DESENVOLVIMENTO E ANÁLISE TEMÁTICA

Os rituais adquirem eficácia social porque organizam experiências que ultrapassam a comunicação verbal de valores. Percorrer um trajeto de peregrinação, preparar coletivamente uma festa, acompanhar uma obrigação religiosa ou participar de cantos e

gestos repetidos pode envolver aprendizagem de ritmos, posições corporais e normas de reciprocidade. Bell (1992) permite interpretar essa diferenciação prática como uma maneira de constituir agentes competentes, capazes de reconhecer o que deve ser realizado, por quem e em qual sequência. Turner (1969) acrescenta que os momentos rituais podem tornar visíveis mudanças de posição e relações sociais que não se apresentam com a mesma intensidade na rotina ordinária. O conhecimento transmitido, portanto, não se limita a enunciados explícitos: é incorporado por observação, correção, repetição e participação. Esse aspecto importa especialmente quando saberes religiosos circulam em comunidades nas quais a escrita não é o principal meio de legitimação do aprendizado. A ausência de um manual formal não implica ausência de critérios. Pelo contrário, pode existir um regime minucioso de formação, no qual o tempo de convivência e o reconhecimento de pessoas experientes estabelecem condições para o acesso a determinadas práticas.

A materialidade ritual merece atenção porque objetos, alimentos, indumentárias, imagens e espaços não são suportes passivos de mensagens religiosas. A atribuição de valor a um objeto pode depender de seu processo de confecção, de sua circulação entre pessoas autorizadas, de sua relação com narrativas de origem e de seu uso em momentos cerimoniais. Em festas devocionais, por exemplo, os sentidos de uma imagem não se reduzem a seu conteúdo iconográfico: importam os trajetos percorridos, as promessas a ela associadas, as formas de cuidado e os vínculos que sua presença mobiliza. Uma abordagem inspirada em Geertz (1973) ajuda a reconhecer significados socialmente partilhados, ao passo que Bell (1992) chama atenção para a aprendizagem situada da maneira apropriada de manipulá-los. A combinação permite

diferenciar materialidade religiosa de consumo religioso, sem pressupor uma oposição absoluta entre ambos. Um bem pode circular comercialmente e, ainda assim, adquirir funções devocionais específicas; inversamente, a mercantilização pode provocar conflitos sobre autenticidade e uso legítimo. A análise deve identificar os critérios nativos de valorização e os efeitos da circulação material sobre hierarquias, acesso e pertencimento.

Os calendários festivos operam como tecnologias sociais de memória, pois instituem ocasiões em que narrativas do passado ganham presença pública e são reconhecidas por novas gerações. A recorrência anual não significa repetição exata: alterações de percurso, música, financiamento, participação juvenil e organização de trabalho podem modificar profundamente uma festa enquanto seus participantes afirmam sua continuidade. A perspectiva de Hervieu-Léger (2000) esclarece como a reivindicação de uma linhagem de memória convive com adaptações sucessivas; Hall (1990) mostra que a representação do passado também intervém na identidade presente. A pergunta antropológica, nesse contexto, é quem consegue definir quais mudanças são admissíveis e quais são apresentadas como ruptura. A autoridade pode ser distribuída entre lideranças religiosas, famílias, patrocinadores, agentes públicos e grupos de jovens, produzindo negociações nem sempre visíveis nos discursos oficiais da celebração. A festa não deve ser idealizada como espaço exclusivamente consensual: é também lugar de conflito sobre gênero, uso do território, horários, circulação econômica e acesso a posições de destaque. Seu valor analítico reside precisamente em condensar diferentes temporalidades e interesses em uma prática social reconhecida como religiosa.

A transmissão familiar se desenvolve em ritmos descontínuos e depende de condições afetivas que não podem ser reduzidas a uma ordem de reprodução de crenças. Bengtson (2013) aponta, no universo específico de famílias investigadas nos Estados Unidos, que a qualidade dos vínculos entre gerações é relevante para compreender continuidade e afastamento religiosos. O estudo contribui para superar explicações que atribuem a transmissão apenas à frequência de participação institucional ou à intensidade de instrução doutrinária. Entretanto, famílias brasileiras inseridas em contextos de pluralismo religioso, desigualdade territorial e diferentes regimes de parentesco exigem pesquisa própria. Em muitos contextos, avós, tios, padrinhos, lideranças comunitárias e pessoas reconhecidas como guardiãs de narrativas podem exercer funções educativas decisivas, mesmo quando pais e filhos não compartilham integralmente o mesmo pertencimento. A continuidade pode manifestar-se em gestos domésticos, vocabulários morais, lembranças de festas e reconhecimento de lugares considerados sagrados, sem resultar em identificação confessional idêntica. Essa distinção permite compreender por que mudança de filiação religiosa não implica necessariamente desaparecimento de todos os saberes recebidos, embora possa produzir releituras, rejeições ou conflitos quanto a sua legitimidade.

A aprendizagem religiosa é também uma prática pedagógica em sentido amplo, embora não deva ser confundida com a organização escolar. Crianças e adolescentes aprendem ao observar as ações de pessoas mais experientes, ao desempenhar tarefas progressivamente mais complexas, ao ouvir narrativas em contextos significativos e ao experimentar formas de correção que podem ser explícitas ou discretas. Em rituais comunitários, essa pedagogia situada envolve dimensões sensoriais, temporais e relacionais,

articulando conhecimento e responsabilidade. A perspectiva de Bell (1992) permite compreender como competências rituais são formadas mediante práticas diferenciadas; Hervieu-Léger (2000) evidencia que a memória legitimadora depende de meios concretos de atualização. Isso não implica romantizar regimes tradicionais de autoridade: regras de acesso podem proteger saberes considerados sensíveis, mas também reproduzir desigualdades entre gerações e limitar a participação de certos sujeitos. A análise antropológica deve distinguir a descrição de um princípio interno de organização da adesão normativa a esse princípio. Em particular, é necessário compreender como jovens interpretam as exigências de obediência, a possibilidade de inovar e as expectativas de assumir responsabilidades religiosas no futuro, incluindo os casos em que optam por participar parcialmente ou se afastar da tradição recebida.

A autoridade religiosa intergeracional não se sustenta exclusivamente na precedência cronológica. Idade, antiguidade de iniciação, domínio de repertórios, posição familiar, capacidade de cuidar de pessoas e reconhecimento comunitário podem concorrer para estabelecer legitimidade. Nesse sentido, saber religioso não é simplesmente um conteúdo possuído por indivíduos mais velhos e transferido para os mais jovens; trata-se de conhecimento socialmente validado por relações de confiança e por formas específicas de apresentação pública. A concepção de ritualização em Bell (1992) auxilia a perceber como a própria execução correta de uma prática pode demarcar competência e posição, enquanto a crítica de Asad (1993) impede separar completamente conhecimento religioso das disciplinas que produzem seus sujeitos. Em contextos contemporâneos, jovens podem acessar gravações, textos acadêmicos ou redes sociais que ampliam repertórios e

questionam a exclusividade de determinadas interpretações locais. A circulação de informação, porém, não equivale automaticamente à aquisição de autoridade ritual, sobretudo quando esta depende de responsabilidades e reconhecimento presencial. A tensão não precisa ser resolvida em termos de tradição contra modernidade; ela revela a coexistência de diferentes regimes de validação do conhecimento religioso e obriga a investigar como esses regimes negociam suas fronteiras.

A memória coletiva é continuamente reorganizada por narrativas que selecionam acontecimentos exemplares e atribuem sentido a dificuldades vividas pela comunidade. Histórias de fundação de uma festa, trajetórias de antepassados e relatos de proteção espiritual podem funcionar como referências morais, justificativas de deveres e argumentos em conflitos contemporâneos. Hervieu-Léger (2000) oferece uma chave importante para examinar o vínculo entre tradição e cadeia de memória, mas essa chave ganha densidade quando confrontada com o problema da pluralidade de vozes. Quem narra o passado? Quais personagens recebem destaque? Que episódios deixam de ser mencionados em apresentações oficiais da comunidade? Hall (1990) ajuda a compreender que a elaboração de identidade envolve representação e posicionamento, e não simples recuperação transparente de uma origem. Em religiosidades populares, a disputa por versões autorizadas pode se intensificar durante processos de patrimonialização, turismo ou reorganização institucional. O reconhecimento público de uma tradição pode fortalecer a autoestima comunitária e, simultaneamente, favorecer versões simplificadas de sua história. A tarefa antropológica consiste em observar como memória e esquecimento operam concretamente, evitando tomar a narrativa de maior circulação como expressão exaustiva da experiência coletiva.

O território participa da constituição da identidade religiosa porque práticas rituais dependem de trajetos, paisagens, espaços de reunião e relações de vizinhança. Uma devoção pode ser inseparável de determinado rio, estrada, encruzilhada, igreja, terreiro ou área de encontro, mas essas relações não se explicam apenas pela localização geográfica. O lugar adquire densidade histórica mediante recordações, obrigações, interdições, narrativas de origem e ações repetidas. Em situações de deslocamento urbano ou migração, a tradição pode ser reconstituída por adaptações espaciais e pela criação de novos circuitos de sociabilidade, o que mostra que territorialidade não equivale sempre a imobilidade. Hall (1990) permite ler a identidade em contextos de deslocamento como processo de elaboração de continuidade e diferença, enquanto a perspectiva de Asad (1993) sugere perguntar quais autoridades autorizam ou restringem o uso religioso de determinados espaços. Disputas sobre ruído, circulação, propriedade, reconhecimento institucional e visibilidade de símbolos podem afetar diferencialmente comunidades. A questão central não é apenas onde o ritual ocorre, mas quais condições sociais e políticas tornam possível sua realização e a reprodução de seus significados.

As religiões de matriz africana ilustram de maneira expressiva as dificuldades de tratar práticas simbólicas como tradições homogêneas. O repertório mitológico reunido por Prandi (2001) torna visível a variedade de narrativas, personagens e relações cosmológicas mobilizadas em universos religiosos específicos, sem oferecer uma codificação única aplicável a todos os terreiros. Segato (1995) amplia a discussão sobre a complexidade do politeísmo afro-brasileiro e a necessidade de reconhecer formas próprias de elaboração simbólica. Uma interpretação cuidadosa considera que

aprender uma tradição pode envolver linguagem, cantos, culinária, temporalidades de iniciação, obrigações comunitárias e responsabilidade perante pessoas e entidades, com graus distintos de publicidade. Publicar descrições de práticas não é o mesmo que possuir autorização para reproduzi-las ou divulgá-las indiscriminadamente. A pesquisa científica deve respeitar decisões comunitárias sobre conhecimentos reservados e evitar converter a transmissão oral em indício de menor sistematicidade. Também é fundamental não assimilar umbanda, candomblé e outras tradições afro-brasileiras a uma religião única, pois suas histórias e organizações variam. A análise comparativa deve operar por problemas compartilhados, como autoridade e memória, sem apagar diferenças de cosmologia e prática.

As expressões católicas populares exigem outro tipo de atenção: devoções locais e práticas de promessa podem dialogar intensamente com instituições eclesiásticas sem se reduzirem a suas prescrições oficiais. Festas de padroeiro, romarias, novenas e ritos domésticos frequentemente articulam obrigações familiares, sociabilidades territoriais, circuitos de troca e formas de narrar proteção ou sofrimento. A interpretação geertziana da densidade simbólica dessas atividades é útil, desde que complementada por perguntas sobre quem coordena o calendário, administra recursos e estabelece padrões de legitimidade. O reconhecimento eclesiástico de determinada devoção pode reforçar sua visibilidade, mas também modificar linguagens e responsabilidades locais. A perspectiva de Bell (1992) mostra como a diferenciação ritual envolve estratégias práticas de autoridade, enquanto Hervieu-Léger (2000) ilumina o esforço de vincular experiências atuais a uma continuidade valorizada. Dessa combinação decorre uma precaução: a categoria “popular” não deve opor uma comunidade

supostamente espontânea a uma instituição sempre centralizadora. Relações entre fiéis, lideranças religiosas e agentes públicos variam historicamente, podendo envolver cooperação, negociação e conflito. Compreender essas relações requer estudos situados, e não pressuposições sobre autenticidade.

As tradições religiosas indígenas igualmente não podem ser tratadas como um segmento uniforme de um inventário nacional de religiosidades. Povos distintos elaboram relações específicas entre seres, lugares, narrativas, parentesco e modos de viver, e a aplicação automática de categorias ocidentais de religião pode distorcer o que os participantes consideram central. A crítica de Asad (1993) à universalização de definições historicamente localizadas orienta a cautela interpretativa, sobretudo quando pesquisadores separam ritual, ecologia, política e cotidiano segundo fronteiras que não correspondem à experiência observada. A transmissão de saberes pode estar ligada a trajetórias territoriais, línguas, relações com pessoas experientes e práticas cujo conhecimento não se destina à circulação irrestrita. Ao discutir identidades contemporâneas, é inadequado supor que a adoção de tecnologias de comunicação, a presença em escolas ou a interação com políticas públicas representem perda necessária de autenticidade cultural. Identidades podem ser reafirmadas e reconfiguradas em condições historicamente novas, inclusive diante de pressões por reconhecimento e proteção territorial. Uma revisão bibliográfica ampla, contudo, não substitui a consulta a etnografias específicas de cada povo nem autoriza atribuir uma mesma estrutura ritual a realidades indígenas distintas.

O crescimento das identificações evangélicas no Brasil acrescenta complexidade à discussão sobre transformação das tradições e do

espaço público. Os resultados censitários do IBGE (2025) documentam mudança na distribuição de declarações religiosas, mas não explicam, por si, as trajetórias de conversão ou as relações entre pertencimento denominacional e práticas herdadas. Birman (2012) examina situações nas quais mediadores evangélicos redefinem fronteiras entre experiência religiosa e ação social, mostrando como milagres, autoridade e projetos públicos podem participar da reconstrução de espaços de reconhecimento. Esse enfoque evita que o pentecostalismo seja descrito somente como força exterior que dissolve tradições locais, ou como simples continuação de práticas anteriores sob nova nomenclatura. Processos de conversão podem produzir rejeições explícitas de símbolos anteriormente compartilhados, mas também continuidades de linguagem moral, formas de sociabilidade e maneiras de interpretar acontecimentos. Não se deve confundir possibilidades analíticas com constatações universais: a intensidade e os sentidos dessas relações dependem de trajetórias e contextos documentados. Para a problemática intergeracional, interessa compreender como famílias negociam diferenças de adesão, participação em festas e preservação de vínculos comunitários diante de escolhas religiosas divergentes.

A relação entre religiosidade e espaço público evidencia que práticas de fé não são apenas experiências privadas transportadas ocasionalmente para ruas e instituições. Processos religiosos podem contribuir para definir formas de circulação, projetos de assistência, debates morais e critérios de pertencimento urbano. Birman (2012) revela que a atuação de mediadores evangélicos envolve deslocamentos de fronteiras sociais e políticas, exigindo que a antropologia evite uma separação apriorística e rígida entre religioso e secular. A genealogia crítica de Asad (1993) fornece fundamento

adicional para compreender que essas fronteiras são constituídas por relações históricas de autoridade. Entretanto, reconhecer a dimensão pública da religião não implica tratar toda intervenção religiosa como equivalente do ponto de vista normativo. Há diferenças entre exercício de liberdade de crença, organização comunitária, demanda por políticas públicas e imposição de restrições a práticas de outros grupos. Uma análise antropológica rigorosa descreve tais situações e examina condições de conflito, discriminação e negociação, preservando distinção entre interpretação social e defesa de privilégios confessionais. As identidades culturais são formadas também por essas disputas sobre visibilidade e legitimidade, que afetam quem pode expressar publicamente sua tradição sem sofrer coerção.

As mídias digitais ampliam as possibilidades de circulação de imagens de rituais, narrativas de origem, ensinamentos e convites para celebrações. Essa expansão modifica o ambiente comunicacional no qual gerações aprendem a reconhecer suas tradições, mas não demonstra automaticamente substituição de vínculos presenciais por plataformas. Um vídeo pode permitir que jovens conheçam cantos ou histórias anteriormente pouco acessíveis, ao mesmo tempo que a exposição de conhecimentos reservados pode produzir controvérsias éticas sobre autoria, consentimento e uso de imagens. A teoria da cadeia de memória de Hervieu-Léger (2000) sugere que meios renovados podem ser incorporados à legitimação da continuidade; a abordagem de Hall (1990) indica que representações digitais são também campos de produção identitária. Não obstante, as fontes mobilizadas nesta revisão não constituem uma amostra sistemática de pesquisas sobre religião digital, razão pela qual quaisquer afirmações gerais sobre efeitos de algoritmos ou redes sociais seriam excessivas. O

argumento aqui é delimitado: as mediações digitais tornam particularmente visíveis conflitos entre circulação da informação, reconhecimento comunitário e autoridade sobre saberes. Sua avaliação requer pesquisas futuras que acompanhem usos concretos, em vez de atribuir à tecnologia uma causalidade abstrata.

A patrimonialização de festas e tradições religiosas pode contribuir para proteger espaços, registrar memórias e ampliar o reconhecimento social de grupos historicamente marginalizados. Entretanto, transformar uma prática viva em patrimônio não significa apenas conservá-la: implica selecionar elementos representáveis, construir narrativas públicas e negociar responsabilidades com agentes externos. A reflexão de Hall (1990) sobre identidade e representação é útil para compreender por que discursos patrimoniais podem reforçar pertencimentos e, simultaneamente, fixar uma imagem parcial da comunidade. Hervieu-Léger (2000) ajuda a investigar o valor conferido à continuidade; Bell (1992) permite perguntar como a prática ritual é reorganizada quando precisa responder a calendários turísticos, espetáculos ou exigências documentais. Não se deve concluir que toda presença de visitantes descaracterize uma manifestação, assim como não é correto assumir que visibilidade pública sempre beneficie de modo igual seus participantes. Importa observar quem decide o que pode ser mostrado, como recursos são distribuídos e se crianças e jovens continuam dispondo de oportunidades de aprendizagem não subordinadas exclusivamente à apresentação externa. A preservação cultural depende também de relações sociais que sustentam a prática para além de sua visibilidade oficial.

A relação entre gênero e transmissão religiosa precisa ser investigada sem pressupor distribuição uniforme de

responsabilidades. Mulheres podem desempenhar funções centrais no cuidado de imagens, na organização de celebrações, na narração de memórias familiares e em atividades cotidianas que tornam a tradição praticável. Isso não implica que controlem, na mesma medida, decisões públicas, recursos financeiros ou posições formalmente reconhecidas de autoridade. A distinção entre execução de tarefas e legitimidade institucional é fundamental à análise da ritualização como produção de diferenças (Bell, 1992). A abordagem de identidade em Hall (1990) acrescenta que pertencimentos se articulam a posições sociais e experiências históricas não redutíveis à adesão confessional. Em certas comunidades, mudanças geracionais ampliam a reivindicação de participação de jovens e mulheres; em outras, podem persistir hierarquias fundamentadas em interpretações da tradição. Sem trabalho de campo comparativo, não há fundamento para atribuir uma direção única a esse processo. O mérito da revisão consiste em delimitar perguntas analíticas: quem ensina, quem pode aprender, quem recebe reconhecimento e quais conflitos emergem quando critérios de autoridade são reavaliados por novas gerações?

As experiências de intolerância e discriminação religiosa interferem diretamente na possibilidade de transmitir conhecimentos entre gerações. O risco de estigma pode restringir a apresentação pública de símbolos, estimular estratégias de reserva e alterar as formas pelas quais crianças e adolescentes aprendem a falar de sua tradição em instituições educativas. Uma abordagem centrada apenas na permanência de ritos perderia de vista essas condições desiguais de visibilidade. Asad (1993) auxilia a investigar como categorias legitimadas de religião participam de regimes de poder, enquanto Birman (2012) mostra a pertinência de observar a construção pública de fronteiras entre grupos e práticas. No caso

brasileiro, desigualdades raciais e históricas tornam indispensável particular atenção às comunidades de matriz africana, sem reduzir toda experiência religiosa afro-brasileira à condição de vítima ou privá-la de agência. A transmissão pode envolver simultaneamente proteção do conhecimento, afirmação pública de pertencimento e elaboração de respostas ao preconceito. Tais processos não autorizam estimar a prevalência de discriminação a partir de obras teóricas nem afirmar consequências idênticas em todos os territórios. Exigem, isto sim, que pesquisas e políticas culturais considerem liberdade religiosa, segurança comunitária e respeito às regras próprias de circulação de saberes.

A escola pode constituir espaço de encontro entre referências religiosas distintas, mas sua responsabilidade pública não se confunde com a reprodução de uma tradição específica. Na perspectiva educacional, reconhecer que estudantes chegam à sala de aula com memórias, calendários e experiências simbólicas diferentes é condição para enfrentar estereótipos e construir interpretações historicamente fundamentadas sobre a diversidade cultural. O fato de uma prática religiosa participar da identidade de determinada comunidade não legitima sua imposição a pessoas que não a compartilham. A contribuição de Hall (1990) ajuda a conceber as identidades como múltiplas e sujeitas a negociação; Asad (1993) exige cautela diante de definições hegemônicas que classificam algumas experiências como religião e outras como superstição. Uma educação comprometida com o pluralismo pode estudar as manifestações religiosas como fenômenos históricos, sociais e culturais sem converter a aula em ritual obrigatório ou em julgamento confessional. Ao mesmo tempo, deve reconhecer que silenciar sistematicamente expressões minoritárias também produz efeitos educativos. O desafio consiste em construir mediações

pedagógicas que promovam conhecimento, liberdade de consciência e enfrentamento da discriminação, sem exposição indevida de estudantes ou apropriação de saberes reservados.

5. RESULTADOS E DISCUSSÃO

A síntese do corpus permite identificar uma convergência robusta no plano teórico: identidades religiosas não são explicadas adequadamente apenas por declarações individuais de crença, pois se constituem em práticas, narrativas e relações socialmente organizadas. Geertz (1973) demonstra a relevância dos sistemas simbólicos para produzir orientações de mundo; Turner (1969) evidencia a processualidade dos acontecimentos rituais; Bell (1992) situa a ritualização em relações práticas de diferenciação; Hervieu-Léger (2000) vincula pertença e memória. A convergência não significa identidade entre teorias. Enquanto uma leitura simbolista enfatiza a inteligibilidade cultural, abordagens históricas e práticas evidenciam que os significados são produzidos em condições desiguais de autoridade. Os resultados desta revisão são, por isso, interpretativos: o ritual aparece como mediação entre experiências pessoais e reconhecimento coletivo, e não como mecanismo que determine uma identidade fixa. A síntese também sugere que a reprodução da tradição depende de instituições informais e formais, da materialidade dos encontros e do valor atribuído às narrativas. Ela não permite calcular magnitude de efeitos nem afirmar que participação frequente produza necessariamente maior permanência religiosa ao longo da vida.

Uma divergência decisiva diz respeito ao modo de interpretar continuidade. Em visões substancialistas, a presença de práticas novas poderia ser tomada como sinal de perda de autenticidade; em

abordagens processuais, mudanças podem constituir parte da própria reprodução cultural. Hall (1990) oferece fundamento para compreender identidade como produção situada e não essência; Hervieu-Léger (2000) mostra que a reivindicação de continuidade se articula à memória de uma linhagem. Essas perspectivas ajudam a explicar por que comunidades podem modificar calendários, linguagens ou meios de comunicação sem abandonar necessariamente o reconhecimento de uma tradição compartilhada. Todavia, a mudança também pode ser experimentada como ruptura por pessoas que atribuem valor normativo à execução de formas anteriores. Uma análise crítica não deve resolver a divergência simplesmente declarando que toda inovação preserva a cultura, nem que toda alteração a destrói. É necessário examinar os critérios pelos quais diferentes participantes julgam continuidade, inovação e legitimidade. A identidade religiosa é um campo de negociação, e os conflitos internos são dados relevantes para sua compreensão, não ruído que deva ser eliminado em nome de uma imagem homogênea de comunidade.

A transmissão intergeracional é o ponto em que a revisão demonstra mais claramente a necessidade de distinguir níveis de evidência. Bengtson (2013) apresenta pesquisa longitudinal sobre famílias norte-americanas, oferecendo elementos empíricos para examinar a associação entre vínculos familiares e continuidade religiosa. Hervieu-Léger (2000), em contrapartida, formula uma interpretação sociológica sobre memória e pertencimento que não equivale a um teste quantitativo de transmissão. A articulação entre ambas esclarece mecanismos possíveis, mas não estabelece uma lei universal aplicável a todos os grupos. Nos contextos brasileiros discutidos por Prandi (2001) e Segato (1995), aprendizagens religiosas podem depender de relações comunitárias e regimes de autoridade

que extrapolam a família nuclear. Portanto, a hipótese de que vínculos afetivos favoreçam a transmissão precisa ser investigada junto a formas de iniciação, obrigação e reconhecimento específicas. Uma contribuição importante é evitar tratar a filiação declarada como único desfecho relevante: a continuidade pode aparecer em conhecimentos narrativos, práticas de cuidado, memórias compartilhadas ou vínculos territoriais, inclusive quando a identificação confessional se altera. Estudos futuros deveriam diferenciar cuidadosamente essas dimensões.

A literatura brasileira também tensiona leituras lineares de secularização e privatização do sagrado. As análises de Birman (2012) indicam que atores e repertórios religiosos podem participar de redes de intervenção pública e de redefinição de fronteiras sociais, ao passo que as obras de Prandi (2001) e Segato (1995) evidenciam tradições cuja densidade simbólica e institucional não pode ser reduzida à adesão a doutrinas dominantes. Os dados de religião do Censo 2022 publicados pelo IBGE (2025) registram mudanças expressivas nas categorias de pertencimento declaradas, mas uma tendência demográfica não constitui demonstração de desaparecimento de práticas devocionais compartilhadas nem de conversão uniforme de todos os integrantes de uma família. O censo e a etnografia respondem a perguntas diferentes: um descreve distribuições populacionais segundo categorias de coleta; a outra investiga sentidos e relações em contextos delimitados. Interpretados conjuntamente, esses materiais desautorizam tanto a narrativa de extinção necessária da religiosidade popular quanto a ideia de permanência intocada. O cenário contemporâneo é melhor descrito como pluralização assimétrica de identificações, práticas e disputas por reconhecimento.

O exame comparativo mostra ainda que a circulação de símbolos não deve ser confundida com transmissão autorizada de saberes. Uma prática pode tornar-se conhecida fora da comunidade sem que novos públicos adquiram competência, responsabilidade ou legitimidade para executá-la. A distinção é particularmente relevante em tradições cuja formação exige convivência prolongada e respeito a hierarquias internas. Bell (1992) contribui ao demonstrar que ritualizar não equivale simplesmente a representar um conteúdo, pois envolve formas práticas de diferenciação; Asad (1993) reforça a importância das disciplinas que moldam sujeitos religiosos. A exposição pública, seja por eventos culturais ou plataformas digitais, pode ampliar reconhecimento e suscitar apropriações problemáticas. Por outro lado, regimes estritos de reserva podem ser questionados internamente por participantes que reivindicam outros critérios de acesso. Não cabe ao pesquisador presumir que transparência absoluta seja sempre desejável ou que qualquer segredo seja necessariamente legítimo. O resultado analítico é a necessidade de examinar consentimento, autoridade, contexto e possíveis efeitos da divulgação. Essa orientação possui consequências diretas para pesquisas, arquivos digitais, projetos patrimoniais e iniciativas educativas.

A principal limitação do corpus é a ausência de uma amostragem abrangente e protocolada de estudos etnográficos recentes, sobretudo de pesquisas de base regional sobre comunidades indígenas, rurais, ribeirinhas e periferias urbanas. A revisão privilegia obras fundamentais e fontes institucionais verificáveis, mas esse recorte pode dar maior peso a categorias teóricas amplamente difundidas e menor visibilidade a interpretações produzidas em contextos locais. Também não foram realizados acompanhamento de campo, entrevistas com lideranças religiosas ou observação

participante, procedimentos que seriam necessários para avaliar empiricamente a negociação de saberes em comunidades específicas. Os achados devem, portanto, orientar questões e hipóteses e não ser tratados como resultados diretos sobre uma população delimitada. A ausência de métricas PRISMA não é uma deficiência ocultada: constitui um limite explicitado na metodologia, em consonância com a exigência de relato transparente formulada por Page *et al.* (2021). A contribuição possível é uma estrutura interpretativa coerente para estudos posteriores, articulando análise do ritual, memória, relações intergeracionais, territorialidade e disputas por reconhecimento público.

As implicações práticas da síntese decorrem da necessidade de reconhecer saberes religiosos como conhecimentos socialmente situados, sem submetê-los automaticamente a hierarquias externas de legitimidade. Em pesquisa antropológica, isso pressupõe escuta das categorias utilizadas pelos próprios participantes, contextualização de práticas e cuidado especial com registros de imagens, nomes e conteúdos reservados. Em educação, recomenda atenção à diversidade de experiências culturais dos estudantes e recusa de exposições que convertam pertencimento religioso em marca de diferença inferiorizante. Em políticas culturais, aponta-se a importância de consulta às comunidades antes de definir formas de documentação e difusão de suas tradições. Nenhuma dessas implicações decorre de ensaio experimental que demonstre eficácia de uma intervenção específica; são consequências argumentativas das teorias e pesquisas examinadas. A diferenciação é essencial para não transformar recomendações normativas em conclusões causais. O valor acadêmico da revisão reside em tornar explícitos mecanismos plausíveis e condições de análise, abrindo espaço para comparação entre grupos religiosos sem impor a eles uma escala

única de autenticidade, modernização ou êxito na transmissão de crenças.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida permite afirmar que as religiosidades populares participam da constituição das identidades culturais contemporâneas mediante relações dinâmicas entre experiência simbólica, ritualização e memória compartilhada. Tal participação não deve ser compreendida como preservação mecânica de um passado intacto, porque toda prática religiosa é realizada por sujeitos históricos inseridos em circunstâncias materiais e institucionais variáveis. Os rituais organizam modos de estar junto, tornam perceptíveis obrigações e pertencimentos e produzem oportunidades de aprendizado que ultrapassam o enunciado explícito de uma doutrina. A contribuição de Geertz (1973) esclarece a densidade interpretativa dos símbolos, enquanto Turner (1969) e Bell (1992) demonstram, por caminhos diferentes, a relevância da ação ritual para a construção e reorganização de relações sociais. A síntese indica que a identidade se faz reconhecível tanto por narrativas quanto por gestos, objetos, espaços e compromissos recorrentes. Entretanto, esse reconhecimento nunca elimina divergências internas: pessoas podem atribuir sentidos distintos às mesmas práticas e disputar os critérios segundo os quais uma manifestação deve ser considerada legítima. A principal conclusão, portanto, não é a existência de um modelo universal de continuidade, mas a necessidade de investigar como cada comunidade negocia formas de pertencimento sem separar artificialmente os significados culturais das condições sociais de sua realização.

A transmissão intergeracional constitui um eixo decisivo dessa dinâmica, pois os saberes religiosos circulam por experiências de convivência, exemplos cotidianos, vínculos afetivos e formas de formação reconhecidas pelas comunidades. A perspectiva de Hervieu-Léger (2000) mostra que o pertencimento pode ser construído pela reivindicação de continuidade com uma cadeia de memória; a pesquisa de Bengtson (2013), situada em famílias norte-americanas, oferece evidências sobre a relevância das relações familiares para compreender permanências e afastamentos religiosos. A aproximação desses trabalhos não autoriza, contudo, uma generalização automática para realidades brasileiras caracterizadas por formas diversas de parentesco, iniciação, territorialidade e organização comunitária. Em algumas tradições, a legitimidade do conhecimento depende de obrigações e convivência com pessoas experientes; em outras, a aprendizagem pode se desenvolver sobretudo em espaços familiares, devocionais e institucionais. Importa compreender que transmissão não equivale sempre à reprodução da mesma identificação confessional. Saberes podem persistir em narrativas, práticas de cuidado, referências territoriais e modos de interpretar acontecimentos, mesmo quando os sujeitos alteram sua filiação religiosa. Por isso, investigações futuras devem distinguir continuidade doutrinária, participação ritual, memória cultural e reconhecimento comunitário, evitando medir todos esses processos por uma única variável.

A articulação entre tradição e mudança revelou-se especialmente importante para afastar interpretações que opõem modernização e autenticidade como se constituíssem alternativas excludentes. A contribuição de Hall (1990) permite compreender a identidade como processo de representação e posicionamento histórico, enquanto Hervieu-Léger (2000) demonstra que a continuidade religiosa

depende de operações sociais de memória. Assim, adaptações de calendários, materiais, linguagens e estratégias de comunicação não demonstram, isoladamente, enfraquecimento da tradição. O que importa é examinar de que forma essas alterações são interpretadas, quem participa de sua definição e quais relações de pertencimento tornam possíveis. Em sentido inverso, também seria equivocado celebrar toda inovação como manifestação necessária de criatividade comunitária, porque determinados deslocamentos podem ser percebidos pelos participantes como perda de autoridade, descaracterização ou apropriação inadequada de práticas. A investigação antropológica precisa preservar a tensão entre essas avaliações, sem substituir por um juízo externo as controvérsias internas. Esse entendimento resulta em uma concepção mais rigorosa de continuidade cultural: o passado permanece socialmente relevante não por existir fora da história, mas por ser mobilizado, aprendido, discutido e reconfigurado em situações nas quais diferentes gerações negociam o valor de sua herança simbólica.

No contexto brasileiro, a pluralidade de experiências religiosas exige cuidado particular contra generalizações que apagam trajetórias históricas e formas específicas de organização. Tradições afro-brasileiras, devoções católicas, cosmologias indígenas e expressões evangélicas não podem ser reunidas sob uma única narrativa de origem ou transformação, ainda que compartilhem problemas analíticos relacionados a memória, autoridade, território e reconhecimento. Os trabalhos de Prandi (2001) e Segato (1995) mostram a importância de levar a sério a densidade de repertórios afro-brasileiros, e Birman (2012) demonstra que configurações evangélicas participam de disputas públicas complexas, não redutíveis à ideia de experiência privada da fé. Os indicadores

censitários publicados pelo IBGE (2025) ajudam a dimensionar a pluralização da identificação religiosa, mas não substituem a observação das formas efetivas de convivência, das pertenças múltiplas e das práticas que atravessam fronteiras denominacionais. A conclusão metodológica e substantiva é convergente: categorias estatísticas, conceitos teóricos e interpretações etnográficas devem ser articulados sem que um nível de evidência seja tomado como representação suficiente dos demais. O conhecimento antropológico ganha consistência quando reconhece diferenças históricas e preserva a voz dos sujeitos envolvidos na definição de suas tradições.

A dimensão pública das religiosidades populares também merece destaque, pois as práticas simbólicas constituem relações com lugares, instituições e formas de reconhecimento que ultrapassam a vida doméstica. Celebrações, romarias, ritos comunitários e iniciativas religiosas de assistência podem participar da elaboração de vínculos territoriais, da circulação de recursos e de disputas sobre legitimidade. As análises de Asad (1993) e Birman (2012) ajudam a compreender que a distinção entre religioso e secular não é uma fronteira neutra e universal, mas uma organização histórica sujeita a negociações políticas. Nesse cenário, a defesa do pluralismo exige considerar simultaneamente a liberdade de expressão religiosa e a proteção de pessoas e comunidades contra discriminação e imposições confessionais. O reconhecimento de uma tradição não deve depender de sua conversão em espetáculo nem de sua adaptação integral a categorias administrativas externas. Da mesma forma, políticas culturais ou educativas que pretendam valorizar práticas religiosas devem construir instrumentos de consulta e participação capazes de reconhecer assimetrias entre os próprios envolvidos. O desafio contemporâneo não consiste em retirar a

religião do debate público ou conceder privilégio irrestrito a seus representantes, mas em construir condições equitativas para que diferentes grupos possam exercer, transmitir e discutir seus repertórios sem coerção.

A presença crescente de meios digitais e de circuitos ampliados de visibilidade torna mais urgente distinguir divulgação de saber e autorização para sua apropriação. Registros audiovisuais podem contribuir para preservar narrativas, aproximar gerações geograficamente distantes e produzir novas formas de reconhecimento identitário; contudo, a circulação descontextualizada pode expor conteúdos reservados, simplificar práticas complexas e reorganizar relações de autoridade. A síntese teórica de Bell (1992) e Asad (1993) reforça que competência ritual envolve disposições e relações de validação que não se reduzem ao acesso informacional. A tradição, portanto, não se encontra necessariamente ameaçada pela existência de dispositivos digitais, mas tampouco é automaticamente fortalecida por sua utilização. Pesquisas futuras precisam observar como participantes de diferentes idades administram as tensões entre memória, visibilidade, privacidade, reconhecimento e controle sobre imagens e narrativas. No campo patrimonial, essa precaução é igualmente necessária, porque a documentação pública pode beneficiar uma comunidade e ao mesmo tempo selecionar determinadas representações em detrimento de outras. O respeito a formas próprias de transmissão e consentimento deve integrar o planejamento de arquivos, exposições, plataformas e projetos de educação cultural, evitando que a retórica da preservação produza novas modalidades de expropriação simbólica.

No plano educacional, os resultados interpretativos sustentam a pertinência de abordar religiosidades populares como expressões complexas da vida cultural, e não como manifestações exóticas a serem toleradas superficialmente. A escola pode contribuir para o conhecimento histórico e antropológico da diversidade religiosa quando diferencia análise cultural de adesão confessional, evita estereótipos e reconhece que estudantes participam de tradições e experiências familiares diversas. Esse reconhecimento não exige a reprodução de ritos em sala de aula, sobretudo quando determinadas práticas possuem restrições comunitárias de participação ou divulgação. Exige, antes, mediações pedagógicas capazes de contextualizar símbolos, destacar a historicidade das tradições e respeitar a liberdade de consciência dos estudantes. A concepção de identidade em Hall (1990) ajuda a evitar essencializações que atribuem automaticamente características religiosas a pessoas de determinado grupo social; a crítica de Asad (1993) recorda que as classificações utilizadas pela instituição também devem ser examinadas. O conhecimento escolar deve oferecer recursos para reconhecer diferenças sem hierarquizá-las moralmente, e o diálogo com representantes comunitários precisa ocorrer em condições de consentimento e respeito. Essas indicações têm natureza interpretativa e ética; não são apresentadas como intervenções cuja eficácia tenha sido medida experimentalmente nesta revisão.

Os limites metodológicos desta pesquisa são parte inseparável de sua conclusão. Não se realizou uma revisão sistemática com triagem exaustiva, protocolo registrado, seleção independente ou conjunto auditável de registros bibliográficos; consequentemente, não foram produzidos números de estudos incluídos, fluxogramas ou medidas agregadas. A denominação revisão sistematizada qualitativa com

síntese narrativa descreve de forma mais precisa o percurso efetivamente realizado e respeita a orientação de transparência associada ao PRISMA 2020 (Page *et al.*, 2021). A seleção de obras clássicas e estudos verificáveis oferece uma base argumentativa consistente para a análise, mas não elimina a possibilidade de omissão de pesquisas recentes, regionais e produzidas por comunidades pouco representadas em circuitos editoriais dominantes. Tampouco permite estabelecer relações causais universais entre participação ritual e preservação identitária. Essa delimitação não invalida a contribuição do trabalho, mas exige interpretar seus resultados como proposições analíticas a serem confrontadas com etnografias, pesquisas históricas e estudos comparativos. Prioridades futuras incluem investigação longitudinal de trajetórias familiares, documentação participativa de práticas religiosas e análise de negociações de autoridade diante das mídias digitais, sempre respeitando a diversidade dos regimes comunitários de conhecimento.

Em síntese, o estudo sustenta que a vitalidade das religiosidades populares decorre menos de sua suposta imunidade às transformações contemporâneas do que da capacidade socialmente situada de articular memória, prática, pertencimento e negociação entre gerações. O ritual não é apenas testemunho de uma identidade preexistente, pois contribui para constituí-la por meio de experiências compartilhadas e posições reconhecidas; a transmissão não se restringe à transferência de doutrinas, porque envolve afetos, obrigações, repertórios corporais, narrativas e autoridade; a mudança não equivale necessariamente à dissolução da tradição, pois pode integrar os processos por meio dos quais a comunidade reafirma e discute suas referências. Ao mesmo tempo, nenhuma dessas relações está livre de assimetrias, conflitos, discriminação ou

escolhas divergentes. O ganho da abordagem antropológica consiste em reconhecer essa complexidade sem reduzir a fé popular a resíduo arcaico, mercadoria cultural ou simples variável demográfica. A questão mais fecunda para a investigação contemporânea permanece aberta: como diferentes sujeitos definem, em situações concretas, o que merece ser preservado, transformado, compartilhado ou resguardado em seus universos religiosos? Responder a ela exige pesquisa continuada, atenção às categorias dos participantes e compromisso com formas de produção científica que não substituam a densidade das experiências por generalizações sem lastro empírico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASAD, Talal. Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

BELL, Catherine. Ritual theory, ritual practice. New York: Oxford University Press, 1992.

BENGTSON, Vern L. Families and faith: how religion is passed down across generations. New York: Oxford University Press, 2013. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199948659.001.0001.

BIRMAN, Patricia. O poder da fé, o milagre do poder: mediadores evangélicos e deslocamento de fronteiras sociais. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 18, n. 37, 2012. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ha/a/ZmXWvpCpbfRdsyNvLLPJV9g/.

GEERTZ, Clifford. The interpretation of cultures: selected essays. New York: Basic Books, 1973.

HALL, Stuart. Cultural identity and diaspora. In: RUTHERFORD, Jonathan (ed.). Identity: community, culture, difference. London: Lawrence & Wishart, 1990. p. 222-237.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Religion as a chain of memory. New Brunswick: Rutgers University Press, 2000.

IBGE. Censo Demográfico 2022: religiões: resultados preliminares da amostra. Rio de Janeiro: IBGE, 2025. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/3f1708b5d315aca50d5a7d8764469c45.pdf.

PAGE, Matthew J. *et al.* The PRISMA 2020 statement: an updated guideline for reporting systematic reviews. BMJ, London, v. 372, n. 71, 2021. DOI: 10.1136/bmj.n71.

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SEGATO, Rita Laura. Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

TURNER, Victor. The ritual process: structure and anti-structure. Chicago: Aldine, 1969.

---

[1] Mestrado em Educação — Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Especialização em Filosofia — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP); Especialização em Educação Especial e Inclusiva: Múltiplas Deficiências — FACSM. Especialização em Tópicos de Filosofia — UNIVAG; Licenciatura em Pedagogia — UCDB. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9131-4416. Lattes:

https://lattes.cnpq.br/1294636671096024. E-mail: acesse o artigo original para visualizar o e-mail.