NOVAS IDENTIDADES SÓCIO- RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA*

NEWS SOCIO-RELIGIOUS IDENTITIES IN LATIN AMERICA

Luis Herrera Rodríguez SJ**

Resumo

O artigo sublinha o contexto de pluralidade e ambiguidade do cristianismo latino-americano, em que se percebe um acentuado crescimento de grupos evangélicos pentecostais em detrimento do número de cristãos pertencentes a confissões tradicionais. A reflexão teológica sobre o tema se baseia em David Tracy e Karl Rahner e aponta para novas identidades do cristianismo latino-americano.

Palavras-chave: ambiguidade; pluralidade; cristianismo.

Abstract

This paper remarks the plural and ambiguous context of the Latin-American Christianity, in which we see a sensible growth of pentecostal evangelical groups and a decrease of the number of Christians whom belong to traditional confessions. The theological approach about the question is based on David Tracy and Karl Rahner and appointed toward new identities of Latin-American Christianity.

Keywords: ambiguity, plurality, Christianity.

*Artigo enviado em 22/06/2011 e aceito para publicação em 30/08/2011. Uma versão em italiano deste artigo foi publicada em *La Civiltà Cattolica* 3858, p. 588-597.

**Doutorando em Teologia (FAJE). E-mail: luisherrera7@gmail.com

1. Ambiguidade e pluralidade

A religião é uma realidade plural e ambígua. Não há tradição religiosa que não tenha de reconhecer sua própria pluralidade e ambiguidade. A resposta sobre a “essência do cristianismo” dependerá da seriedade com que os cristãos reconheçam a pluralidade em suas próprias tradições, a importância das outras tradições religiosas para a própria autocompreensão do cristianismo e a ambiguidade cognitiva, moral e religiosa do próprio cristianismo (TRACY: 1997, p. 11-12). Sabemos que desde o tempo dos apóstolos o cristianismo conviveu com o pluralismo religioso e intrarreligioso; todavia, para o catolicismo da América Latina do início do século XXI, esta convivência tornou-se incômoda. Teólogos e estudiosos do fenômeno religioso sublinham a encruzilhada do catolicismo diante da emergência de um campo religioso inédito pela pluralidade, ambiguidade e sincretismo (FRANÇA MIRANDA: 1996, p. 6-15). “O futuro da catolicidade será decidido nas próximas décadas”, afirma Dom Norberto Strotmann, baseado em um estudo estatístico sobre a Igreja Católica (STROTMANN: 2008, p. 13).

Para mostrar a emergência de um campo religioso inédito, basta assinalar os resultados que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) elabora a partir dos dados do Censo Demográfico do ano 2000: à pergunta *Que religião ou culto você professa?* recolheram 35.000 respostas diferentes que tiveram de ser ordenadas em 120 classificações (Cf. GUERREIRO: 2006, p. 20). Convém acrescentar outro dado: no Brasil cerca de 50% dos católicos aceitam a doutrina espírita (kardecismo) da reencarnação e somente 15% aceita as normas da ética sexual da Igreja (ANTONIAZZI: 1998, p. 14). O que ocorre no Brasil não ocorre em toda América Latina, porém o Brasil é um referencial inevitável para a diminuição da população católica e o crescimento exponencial do pentecostalismo. Os dados são tais, que superam toda projeção. Em 1940 os católicos alcançavam a cifra de 95,2%; no ano 2000, 73,57% e, de acordo com as cifras do DATA FOLHA, publicadas no jornal *Folha de São Paulo*, em 26 de abril de 2010, 61% da população se declara católica, 25% evangélica e 14% se situa em “outras religiões”. Dentro do campo evangélico (25%), 19% são pentecostais.

O Centro Gumilla, da Venezuela, tem razão ao propor uma reflexão resumida acerca das “novas identidades sócio-religiosas na América Latina” por tudo que implicaria para a missão da Companhia de Jesus: **serviço da fé e da Igreja**, as quais se encontram turbadas pela diminuição da população católica, pelo crescimento exponencial de movimentos cristãos não-católicos e pelo crescimento

da população que se considera não-afiliada a religião alguma. De maneira análoga, o **compromisso pela justiça** e pelo diálogo intercultural e interreligioso, componentes inerentes da missão dos jesuítas, terá que se situar em um cenário sócio-cultural tecido por novos **habitus** religiosos e políticos, resultado dos trânsitos religiosos, das conversões e da pluralização religiosa. Entende-se **habitus** aqui segundo o conceito de Pierre Bourdieu, como “sistema de disposições estáveis e duráveis que unificam as representações e os comportamentos” que constitui um *capital simbólico* a ser invertido na ação social, individual ou coletiva (Cf. MOTTE: 2001, p. 39). Tudo isso não pode deixar de causar impacto no espaço público e na construção da cidadania.

2. Uma mostra estatística para os distraídos

Dom Norberto Strotmann, bispo da Diocese de Chosica (Lima, Peru), adverte que depois da V Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, em Aparecida-SP (Brasil), “estamos a decidir a catolicidade do continente latino-americano das próximas décadas” (STROTMANN: 2008, p. 13). Dom Strotmann, sociólogo e teólogo, juntamente com o Dr. José Luis Pérez Guadalupe, apresentam a perspectiva de um valioso estudo do novo panorama religioso da América Latina partindo de indicadores básicos, do crescimento dos grupos não católicos e do incremento dos que não “creem em nada” para que a Igreja conte com uma ferramenta técnica para a tomada de decisões. Uma das conclusões do estudo quebra toda a ingenuidade diante do futuro da Igreja Católica Latino-Americana e Caribenha: **“Juntamente com a Europa, (a América Latina) é o continente com maiores perdas de fiéis e com a institucionalidade mais fraca em nível mundial”** (STROTMANN: 2008, p. 99). Em um estudo de 1994, Florencio Galindo detectara que a cada hora 400 católicos passavam a grupos evangélicos (GALINDO: 1994, p. 32). Pablo Richard, refletindo sobre a V Conferência de Aparecida, indica que a cifra aproximada de de 30 milhões católicos que abandonaram a Igreja em 10 anos pesou na consciência dos bispos de tal maneira, que uma minoria propôs uma grande missão continental para recuperar os que se distanciaram. A tendência majoritária optou pela tomada de consciência de que as causas não estavam fora da Igreja (proselitismo das sectas, relativismo, secularismo, hedonismo), mas sim dentro dela (RICHARD: 2008, p. 90). Assim ficou formulado no *Documento de Aparecida (DA)*.

Segundo nossa experiência pastoral, muitas vezes, a pessoa sincera que sai de nossa Igreja não o faz pelo que os grupos “não católicos” creem, mas fundamentalmente por causa de como eles vivem; não por razões doutrinárias, mas vivenciais; não por motivos estritamente dogmáticos, mas pastorais; não por problemas teológicos, mas metodológicos de nossa Igreja. Esperam encontrar respostas a suas inquietações. Procuram, não sem sérios perigos, responder a algumas aspirações que, quem sabe, não encontraram, como deveria ser, na Igreja (DA: nº 225)

Retornando à segunda afirmação de Strotmann, a respeito da fragilidade institucional “mais fraca em nível mundial”, nota-se que ela tem a ver basicamente com dois indicadores: o número de sacerdotes/religiosas por fiéis e o crescimento dos católicos em relação ao crescimento populacional. A América Latina tem 42,64% de católicos do mundo e conta somente com 16,3% do total de sacerdotes do mundo e 16,9% das religiosas. Um sacerdote para 7.068 fiéis! A América Latina, por outro lado, é o único continente onde a população católica cresce abaixo do crescimento populacional. Convém dizer que Dom Norberto Strotmann trabalha com os dados de 2004, publicados no *Annuarium Statisticum Ecclesiae* (ASE/04). Se em 1960 se estimava que a população não-católica na América Latina era de 10 milhões, em 2004 se poderia falar de 130 milhões. Uma leitura sociológica desses dados poderia perguntar à Igreja se ela crê que tem as condições de possibilidade de gerar processos que pelo menos lhe garantam a eventualidade de uma presença pública relevante e sustentável nos próximos 25 anos.

Para terminar de nos referirmos às cifras, convém determo-nos naquelas trazidas por Pérez Guadalupe utilizando as estimativas do Latinobarómetro, também de 2004. A população católica da América Latina era de 71%, a população evangélica 14% e a população sem fé 8%. Segundo o pesquisador, se a situação religiosa continuar a mesma, no ano 2035 deverá haver um empate técnico na porcentagem de católicos e evangélicos (41%) e o número dos que não terão fé deverá chegar a 16% (PÉREZ GUADALUPE: 2008, p. 163).

Estamos presenciando uma “revolução silenciosa” das novas identidades religiosas latino-americanas? Dominique Motte, sacerdote dominicano e sociólogo, conclui com essa pergunta uma pesquisa de campo sobre o impacto social das novas igrejas não-católicas no Peru entre os anos 1995 e 2000 (MOTTE: 2001, p. 189-220). Antessala de um novo cisma do Ocidente? Como sugere Pérez Guadalupe, teria sentido afirmar que os evangélicos latino-americanos do século XXI são os protestantes europeus do século XVI (PÉREZ GUADALUPE: 2008, p. 140). A efervescência religiosa da América, sobretudo a

expansão dos grupos evangélicos pentecostais, faz pensar que efetivamente está acontecendo uma revolução cultural — religiosa mais duradoura que qualquer revolução política (KLAIBER: 1991, p. 434).

3. Revisitando as cifras e as estatísticas

A análise precedente centrou seu estudo na população católica, na população evangélica e naqueles que dizem não ter fé; pero não levou em conta o nosso postulado de princípio que dizia — seguindo David Tracy — que toda tradição religiosa deve reconhecer sua própria pluralidade e ambiguidade. Falar de um catolicismo plural e inculturado é a melhor opção neste cenário de efervescência também de identidades católicas que se expressam em numerosos movimentos católicos de “reavivamento da fé”, alguns dos quais fortemente influenciados pelo movimento da renovação carismática católica.

Não é por acaso, só para dar-nos um exemplo, que o *Documento de Aparecida* menciona 27 vezes a palavra “movimentos” e que eles sejam considerados “um dom do Espírito Santo para a Igreja” (DA, n. 311). Sabemos também que esta consideração favorável aos movimentos religiosos católicos é uma herança do pontificado de João Paulo II e que em círculos eclesiais romanos, o surgimento deles foi considerado “um Novo Pentecostes”. Não podemos tampouco deixar de recordar que os movimentos católicos de renovação, como o movimento de renovação do laicado (a Juventude Operária Católica, a Ação Católica), e o movimento de renovação da vida religiosa, o movimento bíblico, o movimento litúrgico, o movimento catequético e o movimento ecumênico influenciaram na convocação do Concílio Vaticano II (FLORISTÁN: 1990, p. 36-37). Não podemos igualmente esquecer que muitos destes movimentos, sobretudo os pré-conciliares, tiveram que ganhar seu espaço dentro das estruturas eclesiais; e que também as comunidades eclesiais de base continuam a gerar suspeitas em alguns episcopados; e que, nestes dias, alguns novos movimentos de “reavivamento católico” de forte coloração neopentecostal levantam mais de uma suspeita sobre a legítima coerência das CEBs dentro da tradição eclesial católica.

A pluralidade e ambiguidade não é somente patrimônio da Igreja Católica. Os movimentos pentecostais evangélicos, majoritários em população se comparados às igrejas protestantes históricas, são movimentos plurais em sua teologia, liturgia e aspectos organizacionais. Ricardo Mariano escreve que,

verdadeiramente, há muitos pentecostalismo e que não se pode falar de uma Igreja representativa em seu conjunto (MARIANO: 2010). Jean Pierre Bastian analisa a mutação religiosa do protestantismo e intitula sua pesquisa com utilizando o *plural*: "Dos protestantismos históricos aos pentecostalismos latino-americanos" (BASTIAN: 2006).

Historiador protestante, Bastian sustenta que a sociologia da religião não pode deixar de considerar a transformação do cenário religioso latino-americano pelos movimientos de tipo pentecostal. De opinião parecida é Manfredo Araújo de Oliveira, teólogo e filósofo católico, referindo-se ao papel dos movimentos religiosos para entender a sociedade de hoje (OLIVEIRA: 2000, p. 221).

O protestantismo histórico da segunda metade do século XIX, vinculado estreitamente à cultura política do liberalismo radical latino-americano, abriu o espaço em que se inculcaram os valores contraculturais à sociedade tradicional católica, verdadeiras escolas de formação do indivíduo cidadão, liberal, democrata. Mas esse protestantismo histórico terminou por ser um fenômeno religioso anedótico a partir da década de 1950, sem representar nem mesmo 1% da população na América Latina. Foi substituído pelos pentecostalismos, presentes desde 1910 (Chile), os quais iniciaram sua expansão e difusão a partir das migrações da zona rural às cidades. Os pentecostalismos desenvolveram uma condição híbrida, uma justaposição de vários registros de crenças, entre elementos arcaicos (oralidade, emoção, crença cristã no Espírito Santo, glossolalia, curas, exorcismos) com a apropriação dos meios modernos de comunicação (televisão e rádio). O mais importante para Bastian, todavia, é o fato de que os pentecostalismos **se articularam à cultura popular** e que hoje se expressam "**como religiões populares latino-americanas**". Mais: as sociedades pentecostais não correspondem nem a uma reforma do catolicismo popular nem a uma renovação do protestantismo. "Trata-se mais de uma transformação da religião popular no sentido de um remendo e de uma aculturação dos protestantismos aos valores e às práticas da cultura católica popular" (BASTIAN: 2006, p. 45-47).

Para concluir a análise desta seção, devemos fazer algumas considerações sobre a população de 8% que se declara "sem religião" e que Pérez Guadalupe prevê que alcançará 16% em 2025. Trata-se realmente de gente "sem religião" ou propriamente de gente que resignifica seu sentido religioso em linguagens e expressões híbridas que somente podem encontrar um lugar estatístico no quesito "outros" ou "sem religião"? Os estudiosos inclinam-se pela segunda opção. Thomas Luckmann, em 1967, já havia escrito sobre a "religião invisível", uma religião que não necessita de manifestações externas como ritos ou pertenças comunitárias. No entanto, é precisamente a

esse tipo de população que se deverá prestar mais atenção, ela representa o **sujeito moderno**, agente de decisão e liberdade de escolha à margem de marcos institucionais, para peregrinar, em meio a ofertas religiosas, em busca de sentido.

Danièle Hervieu Lèger fala do **peregrino** qual figura emblemática de uma modernidade religiosa caracterizada pela mobilidade das crenças, a fluidez dos conteúdos da crença, a indeterminação diante das pertenças comunitárias, a prática voluntária, autônoma, individual e extraordinária (HERVIEU LÈGER: 1999, p. 94-119). O sujeito que transita da **"dúvida de fé" ao "direito da crença individual"** como analisa Carlos Rodríguez Brandão (1994: p. 25-41). O sujeito "que duvida da fé" recebe o sentido, a verdade legítima, através das entidades sociais ("sua" família, "sua cidade", "seu" país) e das instituições religiosas ("sua" Igreja); o sujeito com "direito à crença individual", escolhe sua pertença. O eixo da experiência religiosa descentrou-se da identidade religiosa herdada à identidade religiosa reconstruída desde a subjetividade.

Símbolo clássico desse tipo de pessoa é Riobaldo Tatarana, personagem do romance *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa. Afirma Riobaldo: *"Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue"* (GUIMARÃES ROSA: 2009, p. 12). Riobaldo, personagem de um romance de 1956, se mostra o arquétipo do sujeito religioso moderno que tende à individualização e à subjetivização da religião. Uma versão contemporânea de Riobaldo é descrita por Enzo Pace: *"posso sentir-me um fervoroso católico frequentando um grupo pentecostal marginal, no fundo da Igreja Católica oficial, aproximar-me da ioga e descobrir a mensagem do asceta Sai Baba, peregrinar até a Índia para aproximar-me dele e na volta fundar um círculo de seguidores do guru indiano para frequentá-lo nos domingos à tarde, depois de ter ido à missa pela manhã e de ter invocado os carismas do Espírito no sábado anterior pela tarde"* (PACE: 1997, p. 34).

Riobaldo Tatarana ou o católico pentecostal Sai Baba nos introduzem, pois, à quarta seção de este "resumo" sobre as novas identidades sócio-religiosas latino-americanas, desta vez procurando encontrar algumas razões da pluralidade e ambiguidade dos movimentos e das opções religiosas.

4. Modernidade e religião

Segundo Hervieu Lèger, os especialistas da religião que ao longo dos anos dedicaram seus estudos a escutar o fim de um mundo religioso herdado do passado agora voltam a perguntar-se o que é a religião e como está vinculada com a modernidade política. A questão decisiva é a pergunta sobre a inteligibilidade da fé religiosa como tal (HERVIEU LÈGER: 1999, p. 18). Diante desta questão decisiva posta pelos cientistas da religião, como não evocar o esforço teológico de Karl Rahner em seu *Curso Fundamental sobre a Fé* de refletir sobre a existência cristã e sobre a justificação intelectual da própria realização do cristianismo em circunstâncias em que o cristianismo não é uma magnitude óbvia. "Que é um cristão, e como se pode viver esta existência cristã hoje com honestidade intelectual?" (RAHNER: 1989, p. 12). Essa é a pergunta do nosso século XXI.

Retornando a Hervieu Lèger, como compreender esse movimento paradoxal da modernidade por aquilo que, de um lado, mina a credibilidade de todo sistema religioso e, por outro lado, faz surgir novas formas de crenças? A resposta é que a secularização não é sinônimo de aniquilamento da religião. A secularização provoca um reajuste das crenças, não necessariamente indiferença ou ateísmo; um reajuste que significa a emancipação **do controle das grandes igrejas e das grandes instituições religiosas** (HERVIEU LÈGER: 1999, p. 42). A modernidade permanece desconcertada diante do fato religioso, apesar de que Rorty prefira "mudar de conversa". A compreensão da modernidade passa pela compreensão dos movimentos religiosos. As metáforas que falam do "retorno do arcaico", da "vingança de Deus", da "revanche de Deus" em uma sociedade que quis mudar de conversa, não tem devido apoio na realidade. Deus, o Mistério, o Sagrado, na verdade, nunca desapareceram; o que desapareceu de *alguma maneira* ou se *descentrou* de sua situação social foram e são as **instituições hegemônicas** portadoras do sentido religioso ou do transcendente, entre as quais, obviamente, as todas as Igrejas, e a Católica em primeiro lugar.

O vínculo entre secularização e religião não quer dizer a dissolução da religião, mas o acerto de contas com o **controle** que as instituições portadoras de sentido exerceram sobre sociedades e indivíduos. Tais instituições perderam autoridade para regular seus sistemas de crenças. "A religião liberada do controle institucional — assinala Enzo Pace — e devolvida à gestão da livre iniciativa individual transforma-se em uma nova fonte de imaginação simbólica e ganha uma nova visibilidade, sem pudores e ocultações" (PACE: 1997, p. 34). Desta maneira, a modernidade mostrou sua fraqueza

para tornar invisíveis Deus, o Sagrado, no cenário da vida e da história; mas mostrou sua força para desconstruir e reconstruir as identidades religiosas, individuais e coletivas, banalizando os limites simbólicos dos sistemas de crenças e de pertenças. O sujeito crente moderno — aquele que tem capacidade de decisão — ou se abre a um mercado de bens simbólicos, resignificando uma identidade religiosa que não exclui a **hibridação** ou sincretismo; ou se resignifica voltando à unidade, à coerência do compacto, sem excluir a possibilidade do **fundamentalismo** mais radical como uma opção válida para sua vida.

A consequência lógica da banalização dos limites simbólicos dos sistemas de crenças e de pertenças — seguindo a terminologia de Pace — é, de um lado, a **desinstitucionalização** da Igreja Católica e das igrejas protestantes históricas; de outro, as “conversões” a formas de religiosidade para além das margens das grandes institucionalidades. São os “religiosos sem religião” (TEIXEIRA: 2005), a freguesia pós-moderna, a “religiosidade peregrina” estudada por Danièle Hervieu Lèger.

5. Notas teológicas

Em 1954, Karl Rahner falou de uma “Interpretação teológica do cristianismo no mundo moderno”, num congresso de escritores católicos sobre o tema. Naquela conferência deu o prognóstico da diminuição do número de membros da Igreja Católica e uma evolução na qual as Igrejas cristãs se mostrariam de fato como pequenas agrupações. Solicitou aos ouvintes coragem para se oporem à resignação; mas advertiu-os de que não tinha sentido nenhum centrar-se em dados estatísticos, como, por exemplo, “nós temos *ainda* 15 por cento” ou “já temos de novo 17 por cento”:

Onde está escrito que, realmente, *nós* deveríamos ter todos, ou seja, 100%? Só Deus tem de ter todos. Esperamos que ele mostre sua misericórdia a favor de todos e que, realmente, queira ter todos. Mas não podemos dizer que ele o faz (mostrar sua misericórdia) apenas quando nós, ou seja, a Igreja, temos todos. Por que não nos atrevemos a dizer com humildade e tranquilidade, variando um pouco uma frase de santo Agostinho: Muitos que Deus tem, a Igreja não os tem; e muitos que a Igreja tem, Deus não os tem? (Cf. VORGRIMLER: 2006, p. 115-116).

Com esta citação de Rahner torna-se evidente o respeito que a tradição católica deve mostrar pelo pluralismo religioso e pelas ambiguidades e possibilidades que tal pluralismo traz, pelo menos como dado da realidade; e como dado teológico, considerar que pode tratar-se de um destino histórico permitido por Deus, cujo significado

último nos escapa (GEFFRÉ: 2004, p. 136). Interessa, todavia, destacar propriamente o convite rahneriano **à coragem para opor-se à resignação**. Em concreto, não podemos resignar-nos à ambiguidade de expressões religiosas, tanto no âmbito católico — clerical ou não —, no âmbito do catolicismo popular ou não popular; como também no âmbito pentecostal evangélico povoado de pobres, aos quais a busca de Deus é instrumentalizada para a satisfação imediata das necessidades pessoais. Não podemos resignar-nos ao fato que a “teologia da prosperidade” — uma teologia que considera que a pobreza é consequência da falta de fé e a prosperidade sinal de bênção — não encontre resistências no espaço público e nos espaços eclesiais católicos. Não podemos resignar-nos ao fato de Deus deixar de ser Deus. David Tracy se pergunta se Deus não se terá convertido num prisioneiro conceptual “de um novo sistema intelectual totalizante, em que não cabe mais um momento de infinitude que permita a Deus ser realmente Deus” (TRACY: 1994, p. 68).

Em último termo e a modo de resumo final, os temas e perguntas centrais diante do pluralismo e da ambiguidade religiosa dos movimentos e novas identidades religiosas na América Latina podem percorrer o caminho traçado pela teologia de Tracy e Rahner:

- que a **identidade do catolicismo** dependa da seriedade com que os católicos **reconheçam** a pluralidade em suas próprias tradições, reconheçam também a importância das outras tradições religiosas para a própria autocompreensão do catolicismo e reconheçam ainda a própria ambiguidade cognitiva, moral e religiosa da tradição católica;
- seja **enfrentada** com radicalidade a pergunta *O que é um cristão, e Por que o cristão pode realizar-se hoje com honradez intelectual no espaço público moderno ou pós-moderno?*;
- que se deixe Deus ser Deus, dom, excesso, gratuidade pura, amor incondicional, conhecido e experimentado não na glória, mas na fraqueza e na dor de Jesus Cristo.

BIBLIOGRAFIA

ANTONIAZZI, Alberto. O Sagrado e as Religiões no limiar do Terceiro Milênio. In CALIMAN, Cleto (Org). *A Sedução do Sagrado. O fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BASTIAN, Jean Pierre. De los Protestantismos Históricos a los Pentecostalismos Latino- Americanos: Análisis de una mutación histórica. *Revista de Ciencias Sociales*, n. 16, 2006. Disponível em <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/708/70801603.pdf>. Acesso em 20/09/10.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: MOREIRA, Alberto; Zicmann, Renée (Org). *Misticismo e Novas Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.

Documento de Aparecida. Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 11 Ed. São Paulo: Paulus, 2009.

FLORISTÁN, Casiano. *Vaticano II*. Un Concilio Pastoral. Salamanca: Sígueme, 1990.

FRANÇA MIRANDA, Mário de. *Um Catolicismo Desafiado*. Igreja e pluralismo religioso no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1996.

GALINDO, Florencio. *El "Fenómeno de las Sectas" Fundamentalistas*. La conquista evangélica de América Latina. 2ª ed. Navarra: Verbo Divino, 1994.

GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar*. A virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

GUERREIRO, Silas. *Novos Movimentos Religiosos*. O quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.

GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: Veredas*. In: ID. *Ficção completa*. Vol. II. Org. por Eduardo F. Coutinho. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009.

HERVIEU-LÈGER, Danièle. *Le Pèlerin et le Converti*. La religion em mouvement. Paris: Flammarion, 1999.

KLAIBER, Jeffrey. Cambios Religiosos em América Latina y entre los Hispanos de los Estados Unidos. Lima, *Revista Teológica Limensis*, v. 25 n. 3 (1991).

MARIANO, Ricardo. O Pentecostalismo no Brasil, cem anos depois. Uma religião dos pobres. (entrevista). In: *IHU on-line* 329, ano X, 17.05. 2010.

MOTTE, Dominique. *¿Una revolución Silenciosa?* El impacto social de las Nuevas Iglesias no Católicas del Perú. Cusco: CBS, 2001.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. O desafio dos Novos Movimentos Religiosos às Igrejas Cristãs. *Perspectiva Teológica*, v. 32 n. 87, 2000, p. 221-239.

PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental sobre a Fé*: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989.

RICHARD, Pablo. Terminou a V Conferência em Aparecida. Será possível, agora, construir um novo modelo de Igreja? In: *V Conferência de Aparecida*. Renascer de uma esperança. São Paulo: Paulinas, 2008.

STROTMANN, Norberto; PÉREZ GUADALUPE, José Luis. *La Iglesia después de Aparecida*. Cifras y proyecciones. Chosica: Instituto de Teología Pastoral "Fray Martín" de la Diócesis de Chosica, 2008.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. Mudanças no campo religioso brasileiro. *IHU on Line*, 19 de dezembro de 2005.

TRACY, David. *Pluralidad y Ambigüedad*. Hermenéutica, Religión, Esperanza. Madrid: Trotta, 1997.

_____. El retorno de Dios en la teología contemporánea. *Concilium* 256, diciembre 1994.

VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner*: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento. São Paulo: Paulinas, 2006.

Traduzido do Espanhol por Antônio Maria Domingos Gomes.