

*El presente documento constituye el anexo del IX informe de Análisis de Coyuntura Latinoamericana que cubre el período octubre - diciembre 2010.*

## Nuevas identidades socio-religiosas en América Latina<sup>1</sup>

### 1. Ambigüedad y pluralidad

La religión es una realidad plural y ambigua. No hay tradición religiosa que no tenga que reconocer su propia pluralidad y ambigüedad. La respuesta sobre la *esencia del cristianismo* dependerá de la seriedad con la que los cristianos reconozcan la pluralidad en sus propias tradiciones, la importancia de las otras tradiciones religiosas para la propia autocomprensión del cristianismo y la ambigüedad cognitiva, moral y religiosa del propio cristianismo (TRACY: 1997, pp. 11-12). Sabemos que desde la era apostólica el cristianismo convivió con el pluralismo religioso e intra-religioso; sin embargo, para el catolicismo de América Latina de inicios del siglo XXI, esta convivencia se ha tornado incómoda. Teólogos y analistas del fenómeno religioso subrayan la encrucijada del catolicismo ante la emergencia de un campo religioso inédito por la pluralidad, la ambigüedad y el sincretismo (FRANÇA MIRANDA: 1996, pp. 6-15). "El futuro de la catolicidad se juega en los próximos decenios" dice Monseñor Norberto Strotmann con base en un estudio estadístico sobre la Iglesia católica (STROTMANN: 2008, p. 13).

Para mostrar la emergencia de un campo religioso inédito, basta señalar los resultados que el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) elabora a partir de los datos del Censo Demográfico del 2000: a la pregunta ¿qué religión o culto profesa? recogieron 35.000 respuestas diferentes que tuvieron que ser ordenadas en 120 clasificaciones (Cf. GUERREIRO: 2006, p. 20). Conviene añadir otro dato: en Brasil, cerca del 50% de los católicos aceptan la doctrina espírita (kardecismo) de la reencarnación y solamente 15% acepta las normas de la ética sexual de la Iglesia (ANTONIAZZI: 1998, p. 14). Lo que ocurre en Brasil no ocurre en toda América Latina, pero Brasil es un referente



Fotografía: Keith Moys

inevitable por el decrecimiento de la población católica y el crecimiento exponencial del pentecostalismo. Tanto es así, que supera toda proyección. En 1940 los católicos alcanzaban la cifra de 95,2%; en el 2000, 73,57% y de acuerdo a las cifras de Data Folha, publicadas en el periódico *Folha de São Paulo* del 26 de abril del 2010, 61% de la población se declara católica, 25 % evangélicos y 14% se ubica en "otras religiones". Dentro del campo evangélico, 19 % son pentecostales.

Tiene razón el Centro Gumilla de Venezuela de proponer una reflexión resumida sobre las nuevas identidades socio-religiosas en América Latina por la implicancia para la misión de la Compañía de Jesús *al servicio de una fe y una Iglesia* turbadas por el decrecimiento de la población católica, el crecimiento exponencial de movimientos cristianos no católicos y el crecimiento de la población que se considera no afiliada a ninguna religión. De manera análoga, el *compromiso por la justicia* y por el diálogo intercultural e interreligioso, componentes inherentes de la misión de los jesuitas, tendrá que posicionarse en un escenario socio-cultural tejido por nuevos *habitus* religiosos y políticos, producto de los tránsitos religiosos, de las conversiones y de la pluralización religiosa. *Habitus* es entendido aquí, de acuerdo al concepto de Pierre Bourdieu, como "sistema de disposiciones estables y durables que unifican las representaciones y los comportamientos" que constituye un *capital simbólico*

<sup>1</sup> Este anexo fue elaborado por: Luis Herrera Rodríguez, s.j. Doctorando en la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (FAJE) Belo Horizonte-Brasil.

a ser invertido en la acción social, individual o colectiva (Cf. MOTTE: 2001, p. 39). Todo esto no puede no impactar en el espacio público y en la construcción de ciudadanía.

## 2. Una muestra estadística para los distraídos

Norberto Strotmann, obispo de la Diócesis de Chosica (Lima-Perú), advierte que después de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida, "nos estamos jugando la catolicidad del continente latinoamericano de las próximas décadas" (STROTMANN: 2008, p. 13). Monseñor Strotmann, sociólogo y teólogo, junto con el Dr. José Luis Pérez Guadalupe, presentan en perspectiva un valioso estudio del nuevo panorama religioso de América Latina partiendo de indicadores básicos, del crecimiento de los grupos no católicos y del incremento de los que "no creen en nada" para que la Iglesia cuente con una herramienta técnica para la toma de decisiones. Una de las conclusiones del estudio quiebra toda ingenuidad frente al futuro de la Iglesia católica latinoamericana y caribeña: "Junto con Europa, (AL) es el continente con mayores pérdidas de feligreses y con la institucionalidad más débil a nivel mundial" (STROTMANN: 2008, p. 99). En un estudio de 1994, ya Florencio Galindo había detectado que cada hora cuatrocientos católicos pasaban a grupos evangélicos (GALINDO: 1994, p. 32). Pablo Richard, reflexionando sobre la V Conferencia de Aparecida, indica que la cifra aproximada de abandono de la Iglesia de 30 millones de católicos en diez años, pesó en la conciencia de los obispos de tal manera que una minoría propuso una gran misión continental para recuperar a los alejados. La tendencia mayoritaria optó por la toma de conciencia de que las causas no estaban fuera de la Iglesia (proselitismo de las sectas, relativismo, secularismo, hedonismo) sino dentro de ella (RICHARD: 2008, p.90). Así quedó formulado en el Documento de Aparecida (DA).

Según nuestra experiencia pastoral, muchas veces, la persona sincera que sale de nuestra Iglesia no lo hace por lo que los grupos "no católicos" creen, mas fundamentalmente por causa de cómo ellos viven; no por razones doctrinales, mas vivenciales; no por motivos estrictamente dogmáticos, sino pastorales; no por problemas teológicos, sino metodológicos de nuestra Iglesia. Esperan encontrar respuesta a sus inquietudes. Procuran, no sin serios peligros, responder a algunas aspiraciones que, quien sabe, no las encontraron, como debería ser, en la Iglesia (DA: n. 225).

Regresando a la segunda afirmación de Strotmann sobre la fragilidad institucional "más débil a nivel mundial", ésta tiene que ver básicamente con dos indicadores: el número de sacerdotes/religiosas por feligrés y el crecimiento de los católicos con relación al crecimiento poblacional. América Latina tiene 42,64% de los católicos del mundo y solamente cuenta con 16,3% de los sacerdotes del mundo y 16,9% de las religiosas. ¡Un sacerdote para 7.068 feligreses! América Latina, de otro lado, es el único continente donde la población católica crece por debajo del crecimiento poblacional. Conviene decir que monseñor Strotmann trabaja con los datos al 2004 del Annuarium Statisticum Eclesial (ASE/04). Si en 1960 se estimaba la población no católica en América Latina en 10 millones, en el 2004 se podría hablar de 130 millones. Una lectura sociológica de estos

---

**¿Antesala de un nuevo cisma de Occidente? Como sugiere Pérez Guadalupe, tendría sentido afirmar que los evangélicos latinoamericanos del siglo XXI son los protestantes europeos del siglo XVI**

---

datos podría preguntar a la Iglesia si ella cree que tiene las garantías de posibilidad de generar procesos que al menos le garanticen la eventualidad de una presencia pública relevante y sostenible en los próximos 25 años.

Para terminar con las cifras, conviene detenerse en las aportadas por Pérez Guadalupe utilizando los estimados del Latinobarómetro, siempre al 2004. La población católica de América Latina era 71%, la población evangélica 14% y la población sin fe 8%. De acuerdo al investigador, si la situación religiosa sigue igual, en el año 2035 habría un empate técnico en el porcentaje de católicos y de evangélicos (41%) y el número de los que no tendrían fe llegaría al 16% (PEREZ GUADALUPE: 2008, p. 163).

¿Estamos presenciando una *revolución silenciosa* de las nuevas identidades religiosas latinoamericanas? Dominique Motte, sacerdote dominico y sociólogo, concluye con esa pregunta una investigación de campo sobre el impacto social de las nuevas iglesias no católicas en Perú en el periodo 1995-2000 (MOTTE: 2001, pp. 189-220). ¿Antesala de un nuevo cisma de Occidente? Como sugiere Pérez Guadalupe, tendría sentido afirmar que los evangélicos latinoamericanos del siglo XXI son los protestantes europeos del siglo XVI (PEREZ GUADALUPE: 2008, p. 140). La efervescencia religiosa de América, sobre todo la expansión de grupos evangélicos pentecostales, hace pensar que efectivamente se está dando una revolución cultural-religiosa más duradera que cualquier revolución política (KLAIBER: 1991, p. 434).

## 3. Re-visitando las cifras y las estadísticas

El análisis precedente ha centrado su estudio en la población católica, en la evangélica y en los que dicen no tener fe; pero no

ha tomado en cuenta nuestro postulado de principio que decía –siguiendo a D. Tracy– que toda tradición religiosa debe reconocer su propia pluralidad y ambigüedad. Hablar de un catolicismo plural e inculturado es la mejor opción en este escenario de efervescencia también de identidades católicas que se expresan en numerosos movimientos católicos de *reavivamiento de la fe*, algunos de ellos fuertemente influenciados por el movimiento de renovación carismática católica.

No es casualidad que el Documento de Aparecida tenga, por ejemplo, 27 entradas en la palabra *movimientos* y que estos sean considerados “un don del Espíritu Santo para la Iglesia” (DA, n. 311). Sabemos también que esta consideración favorable a los movimientos religiosos católicos es una herencia del pontificado de Juan Pablo II y que en círculos eclesiales romanos, este surgimiento fue considerado un *Nuevo Pentecostés*. Tampoco podemos dejar de recordar que los movimientos católicos de renovación, como el del laicado (Juventud Obrera Católica, la Acción Católica), el de la vida religiosa, el bíblico, el litúrgico, el catequético y el ecuménico influyeron en la convocatoria del Concilio Vaticano II (FLORISTÁN: 1990, pp. 36-37). Tampoco podemos olvidar que muchos de estos movimientos, sobre todo los preconciarios, tuvieron que ganar su espacio dentro de las estructuras eclesiales, que las comunidades eclesiales de base continúan generando sospechas en algunos episcopados y que, en estos días, algunos nuevos movimientos de *reavivamiento católico* de fuerte tinte neopentecostal levantan más de una sospecha sobre su legítima coherencia dentro de la tradición eclesial católica.

La pluralidad y ambigüedad no es sólo patrimonio de la Iglesia católica. Los movimientos pentecostales evangélicos, mayoritarios frente a las disminuidas iglesias protestantes históricas, son movimientos plurales en su teología, liturgia y aspectos organizacionales. Ricardo Mariano escribe que, en verdad, hay muchos pentecostalismos y que no se puede hablar de una iglesia representativa en su conjunto (MARIANO: 2010). Jean Pierre Bastian analiza la mutación religiosa del protestantismo y titula su investigación con un nombre que lo dice casi todo en plural: *De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos* (BASTIAN: 2006).

Historiador protestante, Bastian sostiene que la sociología de la religión no puede dejar de tomar en cuenta la transformación del escenario religioso latinoamericano por los movimientos de tipo pentecostal. De opinión parecida es Manfredo Araújo de Oliveira, teólogo y filósofo católico, refiriéndose al papel de los



Fotografía: Enrico Gori

movimientos religiosos para entender a la sociedad de hoy (ARAÚJO de OLIVEIRA: 2000, p. 221).

El protestantismo histórico de la segunda mitad del siglo XIX, vinculado estrechamente a la cultura política del liberalismo radical latinoamericano, abrió el espacio donde se inculcaron los

valores contra-culturales a la sociedad tradicional católica, verdaderas escuelas de formación del individuo ciudadano, liberal, democrático. Pero este protestantismo histórico terminó siendo un fenómeno religioso anecdótico a partir de la década de 1950, sin representar ni 1% de la población en América Latina. Fue reemplazado por los pentecostalismos, ya presentes desde 1910 (Chile), que iniciaron su expansión y difusión a partir de las migraciones de las zonas rurales a las ciudades. Los pentecostalismos desarrollaron una hibridez, una yuxtaposición de varios registros de creencias, entre elementos arcaicos (oralidad, emoción, creencia cristiana en el Espíritu Santo, glosolalia, curaciones, exorcismos) con la apropiación de los medios modernos de comunicación (televisión y radio). Lo más importante para Bastian, sin embargo, es el hecho de que los pentecostalismos *se fueron articulando a la cultura popular* y que hoy se expresan “como religiones populares latinoamericanas”. Más aún, las sociedades pentecostales no corresponden ni a una reforma del catolicismo popular ni a una renovación del protestantismo. “Se trata más bien de una transformación de la religión popular en el sentido de un parche y de una aculturación de los protestantismos a los valores y a las prácticas de la cultura católica popular” (BASTIAN: 2006, pp. 45-47).

Para concluir el análisis de esta sección, debemos hacer unas consideraciones sobre una población del 8% que se declara “sin religión” y que Pérez Guadalupe la proyecta a 16% para el 2025.

¿Se trata realmente de gente sin religión o propiamente de gente que resignifica su sentido religioso en lenguajes y expresiones híbridas que solamente pueden encontrar un lugar estadístico en el rubro “otros” o “sin religión”? Los estudiosos se inclinan por la segunda opción. Thomas Luckmann en 1967 ya había escrito sobre la religión invisible, una que no necesita de manifestaciones externas como ritos o pertenencias comunitarias. Sin embargo, es precisamente a este tipo de población a la que habrá que prestar más atención, ella representa al sujeto moderno, agente de decisión y libertad de elección al margen de marcos institucionales para peregrinar en medio de ofertas religiosas en búsqueda de sentido.

Es el *peregrino* del que habla Danièle Hervieu Lèger, la figura emblemática de una modernidad religiosa caracterizada por la movilidad de las creencias, la fluidez de los contenidos de creencia, la indeterminación frente a las pertenencias comunitarias, la práctica voluntaria, autónoma, individual y extraordinaria (HERVIEU LÈGER: 1999, pp. 94-119). El sujeto que transita de la *deuda de fe* al derecho de la *creencia individual* como analiza Carlos Rodríguez Brandão (1994: pp. 25-41). El sujeto deudor de fe recibía el sentido, la verdad legítima, a través de las entidades societales (*su familia, su ciudad, su país*) y de las instituciones religiosas (*su iglesia*); el sujeto con *derecho a la creencia individual*, elige su pertenencia. El eje de la experiencia religiosa se ha descentrado de la identidad religiosa heredada a la identidad religiosa reconstruida desde la subjetividad.

El clásico de este tipo de persona es Riobaldo Tatarana, personaje de la novela *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa. Afirma Riobaldo: “Yo aquí no pierdo ocasión de religión. Aprovecho de todas. Bebo agua de todo río... Una sola religión para mí es poco”. Riobaldo, personaje de una novela de 1956, es el arquetipo del sujeto religioso moderno que tiende a la individualización y a la subjetivización de la religión. Una versión contemporánea de Riobaldo es la descrita por Enzo Pace:

...puedo sentirme un fervoroso católico y frecuentar un grupo pentecostal marginal, frecuentar yoga y descubrir el mensaje del asceta Sai Baba, peregrinar hasta la India para aproximarme a él y al regreso fundar un grupo de seguidores del gurú indio para frecuentarlo los domingos por la tarde, después de haber ido a la misa por la mañana y de haber invocado los carismas del Espíritu el sábado anterior (PACE: 1997, p. 34).

Riobaldo Tatarana o el católico pentecostal Sai Baba nos introducen, entonces, a la cuarta sección de este resumen sobre

las nuevas identidades socio-religiosas latinoamericanas, esta vez tratando de encontrar algunas razones de la pluralidad y ambigüedad de los movimientos y de las opciones religiosas.

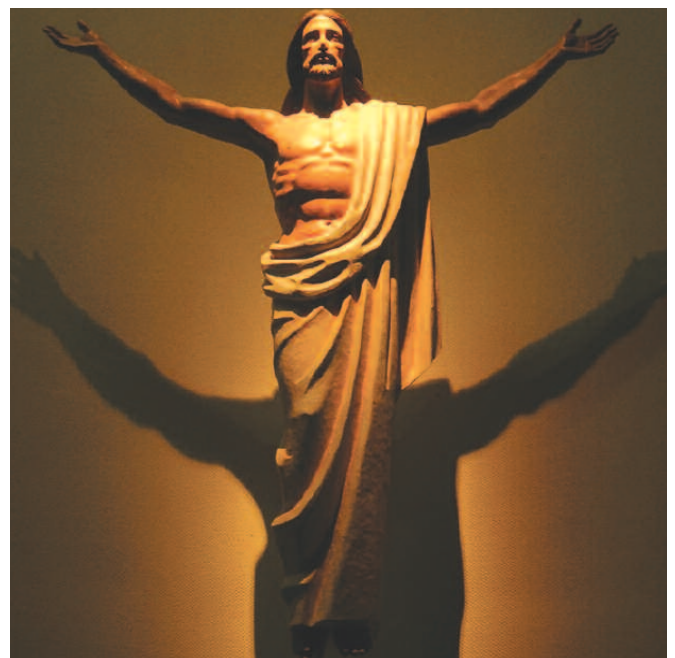
#### 4. Modernidad y religión

De acuerdo a Hervieu Lèger, los especialistas de la religión que a lo largo de años habían dedicado sus estudios a escrutar el fin de un mundo religioso heredado del pasado, ahora vuelven a preguntarse qué es la religión y cómo se vincula con la

modernidad política. La cuestión decisiva es la pregunta sobre la inteligibilidad de la fe religiosa como tal. (HERVIEU LÈGER: 1999, p. 18). Frente a esta cuestión decisiva planteada por los especialistas de la religión, cómo no evocar el empeño teológico de Rahner en su *Curso fundamental sobre la fe* de reflexionar sobre la existencia cristiana y sobre la justificación

intelectual de la propia realización del cristianismo en circunstancias en que el cristianismo no es una magnitud obvia. “¿Qué es un cristiano, y por qué este cristiano puede realizarse hoy con honradez intelectual?” (RAHNER: 1976, pp. 18-26). Esa es la pregunta de nuestro siglo XXI.

Regresando a Hervieu Lèger, ¿cómo comprender ese movimiento paradójico de la modernidad por el que, de un lado, mina la credibilidad de todo sistema religioso y, de otro lado, hace



Fotografía: Pedronchi

surgir nuevas formas de creencias? La respuesta es que la secularización no es sinónimo de aniquilamiento de la religión. La secularización provoca un reajuste de las creencias, no necesariamente indiferencia o ateísmo; un reajuste que significa la emancipación del control de las grandes iglesias y de las grandes instituciones religiosas (HERVIEU LÉGER: 1999, p. 42). La modernidad queda desconcertada frente al hecho religioso, a pesar de que Rorty prefiera *cambiar de conversación*. La comprensión de la modernidad pasa por la comprensión de los movimientos religiosos. Las metáforas que hablan del retorno de lo arcaico, la venganza de Dios, la revancha de Dios en una sociedad que quiso cambiar de conversación, no tienen debido asidero en la realidad. Dios, el misterio, lo sagrado, en verdad, nunca se fueron; las que se fueron de *alguna manera* o se *descen-traron* de su ubicación social fueron y son las instituciones hegemónicas portadoras del sentido religioso o de lo trascendental, entre ellas, obviamente, las iglesias y la católica en primer lugar.

El vínculo entre secularización y religión no es el de la disolución de la religión sino el de un ajuste de cuentas con el *control* que las instituciones portadoras de sentido ejercieron sobre sociedades e individuos. Estas instituciones han perdido autoridad para regular sus sistemas de creencias. La religión liberada del control institucional —señala Enzo Pace— es devuelta a la agencia de la libre iniciativa individual que la transforma en una nueva fuente de imaginación simbólica *sin pudores ni ocultamientos* (PACE: 1997, p. 34). De esta manera, la modernidad ha mostrado su debilidad para invisibilizar a Dios, lo sagrado, en el escenario de la vida y de la historia; pero ha mostrado su fortaleza para de-construir y re-construir las identidades religiosas, individuales y colectivas, banalizando los límites simbólicos de los sistemas de creencias y de pertenencias. El sujeto creyente moderno —aquel que tiene capacidad de decisión— o bien se abre a un mercado de bienes simbólicos resignificando una identidad religiosa que no excluye la *hibridación* o sincretismo o bien se resignifica volviendo a la unidad, a la coherencia de lo compacto, sin excluir la posibilidad del *fundamentalismo* más radical como una opción válida para su vida.

La consecuencia lógica de la banalización de los límites simbólicos de los sistemas de creencias y de pertenencias —siguiendo la terminología de Pace— es la *desinstitucionalización* de la Iglesia católica y de las iglesias protestantes históricas de un lado; del otro, las *conversiones* a formas de religiosidad fuera de los márgenes de las grandes institucionalidades, los *religiosos sin*

*religión* (TEIXEIRA: 2005), la feligresía posmoderna, la *religiosidad peregrina* estudiada por Danièle Hervieu Lèger.

## 5. Notas teológicas

En 1954 Rahner habló en una convención de escritores católicos sobre el tema “Interpretación teológica del cristianismo en el mundo moderno”. En la conferencia pronosticó el descenso de los miembros de la Iglesia católica y una evolución en la que las iglesias cristianas se mostrarían de hecho como pequeñas agrupaciones. Pidió a los oyentes valentía para oponerse a la resignación; pero les advirtió que no tenía sentido centrarse en las cifras, algo así como “nosotros tenemos *aún* 15 por ciento” o “tenemos ya de nuevo 17%”:

¿Dónde está escrito de verdad que *nosotros* deberíamos tener a todos, es decir, el cien por ciento? Sólo Dios tiene que tener a todos. Esperamos que él muestre su misericordia a favor de todos y que quiera de verdad tener a todos. Pero no podemos decir que él lo hace (que muestra su misericordia) sólo cuando nosotros, es decir, la Iglesia, tenemos a todos. ¿Por qué no nos atrevemos a decir con humildad y sosiego, variando un poco un dicho de Agustín: Muchos que Dios tiene no los tiene la Iglesia; y muchos que tiene la Iglesia no los tiene Dios? (Cf. VORGRIMLER: 2004, p. 100).

Con esta cita de Rahner queda evidente el respeto que la tradición católica debe mostrar por el pluralismo religioso y las ambigüedades y posibilidades que este pluralismo es portador, al menos como dato de realidad; y como dato teológico, considerar

---

**No podemos resignarnos a que la teología de la prosperidad, una teología que considera que la pobreza es consecuencia de la falta de fe y la prosperidad señal de bendición**

---

que puede tratarse de un destino histórico permitido por Dios cuyo significado último se nos escapa (GEFFRÉ: 2004, p. 136). Interesa, sin embargo, destacar propiamente la invitación rahneriana a la valentía para oponerse a la resignación.

En concreto, no podemos resignarnos a la ambigüedad de expresiones religiosas, tanto en el ámbito católico clerical o no, en el ámbito del catolicismo popular o no popular, como en el ámbito pentecostal evangélico poblado de pobres, a que la búsqueda de Dios sea instrumentalizada para la satisfacción inmediata de las necesidades personales. No podemos resignarnos a que *la teología de la prosperidad*, una teología que considera que la pobreza es consecuencia de la falta de fe y la prosperidad señal de bendición, no encuentre resistencias en el espacio público y en los espacios eclesiales católicos. No podemos resignarnos a que Dios deje de ser Dios. David Tracy se pregunta si Dios no se habrá convertido en un

prisionero conceptual “de un nuevo sistema intelectual totalizante en que no cabe ya un momento de infinitud que permita a Dios ser realmente Dios” (TRACY: 1994, p. 68).

En último término y a manera de resumen final, los temas y preguntas centrales delante del pluralismo y de la ambigüedad religiosa de los movimientos y nuevas identidades religiosas en América Latina pueden recorrer el camino trazado por la teología de Tracy y Rahner: que la *identidad del catolicismo* dependa de la seriedad con la que los católicos reconozcan la pluralidad en sus propias tradiciones, *reconozcan* la importancia de las otras tradiciones religiosas para la propia autocomprensión del catolicismo y reconozcan la propia ambigüedad cognitiva, moral y religiosa de la tradición católica; que se *enfrente* con radicalidad la pregunta ¿qué es un cristiano, y por qué este cristiano puede realizarse hoy con honradez intelectual en el espacio público moderno o posmoderno? Y que se deje a Dios ser Dios, don, exceso, gratuidad pura, amor incondicional, conocido y experimentado no en la gloria sino en la debilidad y en el dolor de Jesucristo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANTONIAZZI, Alberto (1998): “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.
- ARAÚJO DE OLIVEIRA, Manfredo (2000): “O desafio dos Novos Movimentos Religiosos às Igrejas Cristãs”. Belo Horizonte, *Perspectiva Teológica*, nro. 32.
- BASTIAN, Jean Pierre. “De los Protestantismos Históricos a los Pentecostalismos Latino- Americanos: Análisis de una mutación histórica”. En: Iquique: *Revista de Ciencias Sociales*, nro. 016, 2006. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/708/70801603.pdf>. Acceso el 20/09/10.
- DOCUMENTO DE APARECIDA. Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino- Americano e do Caribe. 11 Ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- FLORISTAN, Casiano (1990): *Vaticano II*. Um Concílio Pastoral. Salamanca: Sígueme.
- FRANÇA MIRANDA, Mario da (1996): *Um Catolicismo Desafiado*. Igreja e pluralismo religioso no Brasil. São Paulo: Paulinas.
- GALINDO, Florêncio (1994): *El “fenómeno de las sectas” fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina*. 2.Ed. Navarra: Verbo Divino.
- GEFFRÉ, Claude (2004): *Crer e Interpretar. A virada hermenéutica da teologia*. Petrópolis: Vozes.
- GUERREIRO, Silas (2006): *Novos Movimentos Religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas.
- HERVIEU-LÈGER, Daniele (1999): *Le Pèlerin et le Converti. La religion em mouvement*. Paris: Flammarion.
- IHU on- line 329, ano X, 17.05. 2010. *O Pentecostalismo no Brasil, cem anos depois. Uma religião dos pobres. Entrevista a Ricardo Mariano*.
- KLAIBER, Jeffrey (1991): “Cambios religiosos em América Latina y entre los hispanos de los Estados Unidos”. Lima, *Revista Teológica Limensis*, Vol. XXV, Nro. 3.
- MOTTE, Dominique (2001): *¿Una revolución silenciosa? El impacto social de las nuevas iglesias no católicas del Perú*. Cusco: CBS.
- PACE, Enzo (1997): “Religião e Globalização”. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes.
- RAHNER, Karl (2007): *Curso fundamental sobre la Fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Madrid: Herder.
- RICHARD, Pablo (2008): “Terminou a V Conferência em Aparecida. Será possível, agora, constuir um novo modelo de Igreja?” In: *V Conferência de Aparecida. Renascer de uma esperança*. São Paulo: Paulinas.
- RODRIGUES BRANDÃO, Carlos (1994): “A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido”. In: MOREIRA, Alberto; Zicmann, Renée (Org). *Misticismo e Novas Religiões*. Petrópolis: Vozes.
- STROTMANN, Norberto; PÉREZ GUADALUPE, José Luis (2008): *La Iglesia después de Aparecida. Cifras y proyecciones*. Chosica: Instituto de Teología Pastoral “Fray Martín” de la Diócesis de Chosica.
- TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata: *Mudanzas no campo religioso brasileiro*. IHU on Line, 19 de dezembro de 2005.
- TRACY, David (1997): *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (diciembre 1994): “El retorno de Dios en la teología contemporánea”. *Concilium* 256.
- VORGRIMLER, Herbert (2004): *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae.