

A Emergência dos Novos Movimentos Religiosos e suas Repercussões no Campo Religioso Brasileiro

*Elisa Rodrigues**

Resumo

Este artigo discute a emergência dos Novos Movimentos Religiosos desde a acepção do termo até as suas representações sociais, por meio de uma abordagem que visa a explicitá-los como grupos inscritos historicamente. Portanto, o texto propõe certa relação entre o surgimento desses grupos, especificamente, uma vertente neo-pentecostal, com a modernidade e os atributos de autonomia e liberdade que são promovidos pelo processo de modernização. Assim, pretende-se problematizar as oposições construídas entre religião e modernidade, não-moderno e moderno, espaço privado e espaço público.

Palavras-chave: *Novos Movimentos Religiosos; Modernidade; Trânsito religioso; Desregulação.*

Abstract

This article discusses the emergency of the New Religious Movements from the meaning of the term to their social representations, through an approach that tries to explicit them as groups historically constituted. Therefore, the text proposes a relationship between the emergence of those groups, specifically, a neopentecostal church, with the modernity and the autonomy and freedom attributes that are promoted by the modernization process. Thus, it intends to treat the oppositions between religion and modernity, no-modern and modern, private and public spheres.

Key-words: *New Religious Movements; Modernity; Religious transit; Deregulation.*

* Doutora em Ciências da Religião (UMESP) e doutoranda em Ciências Sociais (UNICAMP).

Introdução

Os *Novos Movimentos Religiosos* (NMRs) emergiram na história recente, final do século 20, a propósito do que se identifica como recomposição do espaço público. São comuns nas análises sociológicas desse tema interpretações que retomam Weber e o que teria sido a sua profecia falida sobre o avanço do processo de secularização e o declínio das religiões. Tais abordagens apontam o que seria o reverso, denominado “reencantamento do mundo”, ou, ainda, a “revanche de Deus”. Flávio Pierucci é categórico na defesa de Weber. Segundo ele, Weber tem sido mal compreendido e injustamente acusado de “datado”. Tanto a categoria secularização quanto desencantamento do mundo constituiriam instrumentos de análise úteis para a compreensão da racionalização da modernidade, da burocratização do Estado e da separação entre Estado e Igreja. Todos acontecimentos que possibilitaram uma adjetivação para as religiões, que de centrais e ordenadoras assumiram designações de agências, cuja finalidade deixou de ser impor regramento, mas propor *sentido*, isto é, representar pontos de vista na qualidade de voz social.

Por essa razão, nesse texto empregamos a noção de recomposição do espaço público, pois, nesse contexto, o uso do termo recomposição pressupõe a ideia de arranjo, de negociação. Assim, a concepção de espaço público aproxima-se da suposição habermasiana, segundo a qual trata-se de um espaço onde as controvérsias se visibilizam.¹ Espaço público seria a

¹ Habermas fala a respeito da saída da igreja do espaço público (e não da religião). Essa saída foi necessária porque ela requeria para si o monopólio interpretativo da vida das pessoas. Com o pacto entre Estado e sociedade, essa vaga foi preenchida pelo Estado de direito que concedeu, aos cidadãos, a liberdade geral de credo. Nessa ordem secular baseada na constituição liberal, intenta-se a integração, a complementaridade, a interculturalidade, o contato e a troca entre crentes e não-crentes. Resulta dessa concepção um espaço público onde “*Cidadãos secularizados, enquanto se apresentarem nos seus papéis de cidadãos, não devem negar, fundamentalmente, um potencial de verdade a visões de mundo religiosas nem colocar em questão o direito dos concidadãos crentes de contribuir, por meio de uma linguagem religiosa, para com discussões públicas. Uma cultura politicamente liberal pode esperar até mesmo dos seus cidadãos secularizados que tomem parte dos esforços em traduzir contribuições relevantes da linguagem religiosa para uma linguagem que seja publicamente acessível*”. Cf. *O cisma do século 21*. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2404200507.htm>. Acesso: 13 de abril de 2008.

esfera de negociação entre diferentes agências: religiões, grupos sociais, ideologias políticas, especialidades médicas e outras vozes sociais.² Sendo assim, as religiões não padecem do retraimento ao espaço privado, tornando-se objeto de escolha íntima e pessoal. O processo de reconfiguração do espaço público exige delas a sensibilidade para se atualizarem na direção das demandas históricas e sociais que se impõem.

Segundo esses termos, a discussão sobre NMRs requer entender a trajetória dos indivíduos nas religiões em busca da necessária reconfiguração que lhes garanta visibilidade no espaço público. Portanto, a emergência dos NMRs vincula-se a um processo de reconfiguração da própria ideia de religião nos termos em que as ciências sociais a concebem. Tendo em vista coletivos de religiosos (grupos que se autodenominam não-religiosos, mas apresentam características de religião) e grupos religiosos classificados como fundamentalistas, seria possível uma aproximação que evidenciasse a relação dessa emergência com o atributo moderno da democratização e da livre-escolha individual? É possível reformular os termos do debate a fim de identificar continuidades ao invés de rupturas?

Nesse texto trataremos especificamente dos movimentos religiosos vinculados ao cristianismo, portanto, grupos evangélicos, renovados e carismáticos. Sabemos que a designação NMRs destina-se também a “movimentos místicos”, “neo-esoterismos”, “new age”, entre outros. A discussão sobre classificação dos NMRs tem relação com certa dificuldade terminológica. Isto ocorre porque o enquadramento dessas expressões religiosas, muitas das quais recusam a classificação “religião” e preferem a designação “filosofias de vida”, remonta à distinção entre “seita” e “igreja” cunhada desde Weber e Troeltsch, cuja definição forjou-se a partir de pressupostos de uma maioria

² Antes de ser um lugar de representação social, espaço de reconhecimento público, a concepção de “esfera pública” vincula-se à emergência da sociedade burguesa. A despeito de ser palavra com sentido antagonista ao que é privado, obteve a aceção de reino da liberdade e da continuidade com os gregos, para quem “só à luz da esfera pública é que aquilo que é consegue aparecer, tudo se torna visível a todos”. Cf. J. HABERMAS. *Direito e democracia*, p.16.

cristã versus uma minoria “hetedoroxa”. Essa última caracterizada pela indiferença às hierarquias, normas, teologias e a aproximação de práticas místicas. A constante reformulação e re-significação dos elementos que constituem tais expressões ocasiona a rejeição da ética protestante/pentecostal e a assimilação de traços de modos religiosos distintos, como práticas xamânicas, espíritas e afro-brasileiras. Portanto, configura-se como um tipo de pentecostalismo que, nas palavras de Campos, perdeu “(...) sua vocação escatológica pré-milenista, pois, desperta em seus membros o sonho da construção de um Reino de Deus dentro das (...) fronteiras da sociedade de consumo”.³ A despeito da diversidade de grupos que a nomenclatura NMRs abriga, nesse texto o recorte corresponde aos agrupamentos de herança católica e protestante, em que procuramos destacar continuidades, rupturas e equivalências.

1.

Em primeiro lugar, o significado de emergência está relacionado ao despontar de alguma coisa. É como se algo que estava imerso fosse elevado. Portanto, não seria algo novo, mas algo que veio à tona e, nesses termos, eclodiu em razão de algum motivo. Então, é correto afirmar que os NMRs eclodiram em razão de um cenário histórico propício e que a caracterização “novo” não tem necessariamente a ver com “inédito”. A eclosão dos NMRs ocorreu entre os anos 1970 e 1980, o que conduziu pesquisadores a pronunciarem-se a respeito da necessidade de re-orientar e revisar o conceito de secularização, dentre eles Douglas e Tipton.⁴ A essa altura perguntava-se se tratava de perda ou da volta do religioso. Nas

³ Leonildo Silveira CAMPOS. Os Novos Movimentos Religiosos no Brasil analisados a partir da perspectiva da teologia de Paul Tillich. In: *Revista Eletrônica Correlatio 03* (2003.: Disponível em <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio03/os-novos-movimentos-religiosos-no-brasil-analisados-a-partir-da-perspectiva-da-teologia-de-paul-tillich/>>.

⁴ Mary DOUGLAS; S. M TIPTON. (Orgs.) *Religion in America. Spirituality in a Secular Age.*; P. E. HAMMOND (Org.) *The Sacred in a Secular Age. Toward Revision on the Scientific Study of Religion.*; Rodney STARK; William S. BRAINBRIDGE. *The Future of Religion. Secularisation, Revival and Cult Formation.*

palavras de Hervieu-Léger: “(...) uma ‘revisão’ (necessariamente entendida como um enriquecimento teórico) do conceito de secularização impõe-se como o caminho obrigatório para a construção de uma sociologia da modernidade religiosa. Para tal empreendimento, a análise dos traços específicos da “nova religiosidade” oferece uma introdução possível”.⁵

A acepção NMRs cunhada por Robins e Bromley surgiu em consequência da observação de grupos classificados como “seitas”, envolvidos em polêmicas e conflitos com a opinião pública, as instituições públicas e o Estado. Tais grupos respondem pelos nomes: Hare Krishna, Meninos de Deus, Igreja da Unificação do Reverendo Moon e Cientologia.⁶ A ideia é que a irrupção desses grupos evidencia a re colocação das religiões para além do espaço destinado a elas na modernidade. Entretanto, esse argumento pressupõe que modernidade e religiosidade são movimentos excludentes, sem considerar a característica inerente da modernidade que é a concessão das liberdades, condição de existência do indivíduo, o qual ciente dessa possibilidade pode até mesmo crer em algo. Por isso, consideramos mais frutífero perguntar como os NMRs dialogam com os elementos constitutivos da modernidade.

A polêmica, nesse sentido, parece se apresentar como solução provisória. Um duplo movimento de adaptação e rejeição à modernização que, no limite, somente ocorreu em função do processo de secularização. Este ponto retoma a ideia de que o protestantismo em si mesmo carrega o germe da secularização, visto que promoveu com o movimento da Reforma a eticização hermenêutica e a racionalização dos símbolos e sacramentos religiosos. Sendo assim, individualização do crer, humanização do divino, divinização do humano e desinstitucionalização da religião são temas recorrentes no tratamento da reconfiguração da religião em face da moder-

⁵ Danièle HERVIEU-LÉGER. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?, p. 32

⁶ Thomas ROBINS & David BROMLEY. New Religious Movements in the United States, p. 91.

nidade, mas que remontam à Reforma. Um meio de entender essa relação é perceber que, no mundo contemporâneo, a religião existe enquanto uma escolha e não como uma identidade assumida no berço ou transmitida num ambiente social.

(...) a literatura antropológica demonstrou exaustivamente como muitas pessoas compõem um repertório particular de crenças e práticas variadas, mas não se identificam com nenhuma religião específica. Não se trata (...) de um movimento em direção ao ateísmo, mas sim a composição de um repertório simbólico particular, afinal, a não-filiação não significa necessariamente ausência de religiosidade (...).⁷

Assim, elaborar um repertório simbólico particular é uma possibilidade dada na modernidade e, no limite, legado dos princípios *liberdade de consciência religiosa e sacerdócio universal de todos os crentes* que liberam cada indivíduo para fazer sua escolha. Algo que, guardadas as diferenças entre os períodos históricos, agradou a emergente burguesia do século 16 e que no século 20 tornou-se comum entre segmentos das classes médias, conforme informa Hervieu-Léger. Para ela, NMRs correspondem a um movimento impulsionado pelas ações políticas estudantis e pela contracultura que no âmbito das classes médias, mesmo a despeito do capital intelectual geralmente atribuído a esse grupo, encontrou terreno fértil para expansão. Esse quadro contribuiu para a renovação da relação entre religião e modernidade.⁸

Neste sentido, na modernidade a experiência do religioso chama a atenção porque aponta a capacidade individual que os sujeitos possuem para elaborar seu próprio universo de normas e de valores. Para usarmos uma categoria analítica de Hervieu-Léger, sua “linhagem de crença particular” constituída a partir de sua trajetória individual. Importante ressaltar que não se trata de entender trajetória no sentido

⁷ Ronaldo ALMEIDA; Paula MONTERO. Trânsito religioso no Brasil, p. 96.

⁸ Danièle HERVIEU-LÉGER. *op. cit.*, p.32.

de ciclo linear de vida, mas como narrativa que seleciona temporalmente acontecimentos, informações, experiências etc. Por essa razão, narrativa e trajetória são conceitos indissociáveis.⁹ Cabe ao analista estar atento às relações entre as dinâmicas internas do crer – que correspondem ao desenvolvimento da experiência individual –, ao papel das interferências externas e aos fatores ligados ao ambiente no qual o processo de adesão ou transmissão de uma identidade religiosa se dá. É no exame destas relações, tendo o indivíduo como ponto de partida e reconhecendo a dimensão de mobilidade da religiosidade contemporânea, que as análises sobre a presença da religião nas sociedades modernas fornecerão subsídios importantes para uma teoria social das múltiplas expressões religiosas e dos dispositivos que lançam para alcançar visibilidade.

Se Habermas está correto ao propor o espaço público como esfera de negociações entre as diversas vozes sociais, dentre as quais a religião, podemos afirmar que o conjunto de controvérsias que gerou a emergência dos NMRs é também constitutivo do processo de construção de novos agentes religiosos? Quais elementos e configurações específicas constituem as trajetórias dos personagens envolvidos nesse processo?

2.

Eu sempre fui uma pessoa que busquei a Deus. Eu já fui em tudo quanto é denominação, espiritismo, tudo, tudo buscando a Deus. Mas eu nunca encontrava, sempre encontrava um vazio. Não tinha resposta. Aí um dia conversando com uma amiga, ela falou, que é da igreja, ela falou por que você não dá uma oportunidade pra Jesus atuar na sua vida? Eu disse “é”! Já dei oportunidade para tanta coisa, né? Por que eu não posso dar pra Jesus? Aí eu fiquei. Eu fui pra lá, comecei assistir, comecei a ir e lá fiquei [referindo-se à igreja]. E eu não quero mais deixar os caminhos desse Jesus que eu conheci... Tá fazendo três anos... E aí eu fui estudando, tentando me aperfeiçoar, entendeu? E agora tô tentando tirar os dogmas (...) que nós trazemos dogmas,

⁹ Suely KOFES. *Uma trajetória, em narrativas*, p. 15, 123, 126.

né? Do catolicismo, por onde nós passamos. Então, eu não quero isso! Eu quero ficar na essência da Palavra de Deus. (...) ¹⁰

No capítulo V, *Sociologia da Religião (tipos de relações comunitárias religiosas)*, de *Economia e Sociedade*, Weber descreve tipos de comunidades religiosas, bem como de profissionais religiosos (o sacerdote, o profeta e o mago). Segundo ele, as comunidades religiosas constituem-se a partir da associação livre de leigos em torno de um profeta ou sacerdote que expresse *carisma* e que, fazendo uso de tal qualidade, zela por uma tradição obrigando-se e obrigando outros a assegurarem a continuidade da revelação e da graça. Na medida em que essa permanência é garantida, poder e autoridade dos profissionais religiosos são legitimados. Carisma por sua vez é a qualidade pessoal que lega ao profeta, ao mágico, ao curandeiro ou outro, qualidades e poderes sobrenaturais, da ordem extra-cotidiana, que o tornam líder a ponto de reunir sob o seu comando adeptos.

Nos NMRs, cujos grupos tendem ao emocionalismo comunitário. Tanto entre católicos quanto entre os de herança protestante e em outras confissões, a adesão pode ocorrer devido ao carisma do líder religioso. Portanto, as comunidades emocionais voluntárias formam-se a partir do compromisso pessoal de cada membro, cuja experiência individual evoca a fim de estabelecer laços com a comunidade. Tal laço de adesão se fortalece afetivamente, caso haja como elemento centralizador a figura de uma personalidade carismática.

No Brasil, o caso da Igreja Internacional da Graça (IG) é ilustrativo quanto à adesão pelo carisma. Essa igreja fundada nos anos 1970 por Romildo Soares, conhecido como “Missionário R. R. Soares”, ganhou expressão nacional por intermédio dos meios de comunicação, especialmente, televisivos. A figura carismática do pastor lembra a postura de um apresentador de TV, pois se comunica com os adeptos da igreja de modo simples e simpático, sem se valer de linguagem teológica rebuscada. Ao longo do culto, distribui momentos que envolvem

¹⁰ Celina, 48 anos, Internacional da Graça. Entrevista cedida em 5/10/2006.

expressão corporal, dramatizações, testemunhos, orações, leitura de cartas e diferentes dinâmicas.

Em comunidades emocionais desse tipo há demasiada ênfase no corpo manifesta por meio da prática de danças, de gestos, de cantos e outros ritos que conduzem os participantes à excitação coletiva. Esse tipo de expressão é chamado “religiosidade quente”, marcada pela fluidez e pela transitoriedade. Tais comunidades procuram por ambientes favoráveis para a realização dos cultos, lugares confortáveis que provoquem a sensação de bem-estar e conseqüentemente facilitem o retorno do indivíduo. Destacam o “engajamento do corpo na oração, a manifestação física da proximidade comunitária e da intensidade afetiva das relações entre os membros” (manifestações de carinho como beijos, abraços, toques etc) que constituem formas não-verbais de comunicação.

Outra marca dessas comunidades é a desconfiança em relação aos discursos teológicos, doutrinas e convicções partilhadas pelos grupos. Especialmente, em relação aos “especialistas”, responsáveis pela intelectualização das crenças e das experiências, as quais seriam inúteis. Há nessas comunidades, portanto, prevalência da experiência, o que explica a “porosidade de fronteiras das comunidades emocionais”, o que conduz à noção de trânsito religioso.¹¹ Fenômeno também caracterizado como circulação de pessoas entre diferentes modos religiosos que ocorre paralelamente à multiplicação de alternativas religiosas. Em outras palavras, é esse movimento de circulação que desencadeia o surgimento de diferentes tradições religiosas, as quais estão permanentemente se reinventando e obscurecendo a “nitidez de suas fronteiras”,¹² na medida em que os agentes promovem o intercâmbio e a circulação das próprias ideias religiosas.

Paradoxalmente, a porosidade característica dos agentes indiferentes ao dogma contribui para o enfraquecimento das próprias comunidades, de seus ideais e de seus líderes. Portanto, contribui para a formação de redes de religiosos mais amplas

¹¹ Danièle HERVIEU-LÉGER. *op. cit.*, p. 33.

¹² P. MONTERO. Magia, racionalidade e sujeitos políticos.

e frouxas que possibilitam o contato, sem que haja necessariamente laços permanentes formais. Destarte, nessas comunidades estão ausentes as ideias de obrigação e de permanência (tão caras ao protestantismo histórico). Isto porque a participação se funda no desejo dos interessados e na realização das experiências que procuram. O laço é fundado, pois, na experiência de cada membro que é critério para a permanência ou não do indivíduo dentro do grupo. Nisto se verifica a instabilidade própria desses grupos, pois a participação é baseada na afetividade que é uma qualidade de sentido transitória. Todavia, quão maior for o grau de afetividade da experiência espiritual do indivíduo, maior será a autenticidade conferida ao seu relato.

Dessa caracterização, destacam-se dois aspectos relacionados: (1) a liderança carismática reúne os adeptos e (2) não mais a filiação, isto é, a noção de compromisso com instituição ou doutrina. Ao invés da fidelidade à instituição, para uma dada “linhagem de crença”, o destaque recai sobre a experiência religiosa expressa em êxtases, transes, estados de excitação e glossolalia, p.ex. Essas seriam formas não-verbais de expressão religiosa caracterizadas pela predominância do corpo, dos sentidos e da rejeição aos discursos formais teológicos, bem como à “religião intelectual” promulgada pelos especialistas. Hervieu-Lèger classifica isso como o primado da experiência sobre normas, códigos e conjuntos doutrinários.¹³

3.

A partir do depoimento da evangélica filiada à IG, identificamos na narrativa de sua trajetória as noções de “trânsito religioso”, “escolha pessoal”, “repertório simbólico particular”, “adesão” e “circulação de idéias religiosas”. Em sua fala não está presente menção ao líder da igreja, mas é possível verificar que sua adesão ao grupo teve como motivação principal uma busca de sentido. Ela mencionou ter passado por algumas denominações, as quais não teriam lhe fornecido respostas satisfatórias. Contudo, essas passagens contribuíram para

¹³ Danièle HERVIEU-LÉGER. *op. cit.*, pp. 33-34.

a formação de certo repertório simbólico classificado como dogmático ao qual, por fim, ela manifestou repulsa. Isto ilustra o primado da experiência sobre o dogma.

Em Conferência realizada a propósito do centenário de William James no seminário teológico de Harvard, Geertz teceu considerações sobre a experiência religiosa na modernidade. Partindo da expressão “afetos do coração”, cunhada por W. James no seu estudo sobre a natureza humana, intitulado *The Varieties of Religious Experience*. Geertz sustentou que a religião pode ser individual, mas atua coletivamente. Dessa forma, na modernidade a expressão “afetos do coração” passou à moral pública; não só ideal, nem só atividade. Nesse sentido, a religião está presente em nova forma. Ela não se retraiu ao espaço privado, antes configura-se cada vez mais coletiva e pública. Nisto consiste o seu “beliscão” às sociedades contemporâneas, aos pesquisadores e aos próprios religiosos.¹⁴

A religião está para além de variável dependente da economia, da política, da ciência ou outro contexto; portanto, não é sintoma de outros âmbitos. A religião se define na relação com as outras vozes sociais que constituem o espaço público, se define ainda na relação com os repertórios elaborados por cada religioso em sua trajetória particular: define-se a partir de arranjos que envolvem os múltiplos elementos constitutivos da experiência de seus agentes. Um legado da secularização e da modernidade que constituem “caminhos” para a combinação das religiões e suas práticas. Isto é o que possibilita a idéia de crença sem tradição, de fé sem igreja.¹⁵

Esse processo denominado *desregulação do religioso* ou *desregulação institucional*, paralelamente, corresponde à construção de novas identidades religiosas baseadas nas trajetórias específicas dos indivíduos e suas experiências. A desregulação consiste no deslocamento da noção de “verdade autorizada” – que é uma revelação preservada pela instituição na figura de um pro-

¹⁴ Clifford GEERTZ. O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder, p.150.

¹⁵ Nathalie LUCA. De la régulation étatique du religieux, p. 31-37.

fissional –, para “verdades constituídas pela autenticidade dos sujeitos”. Tal deslocamento faculta a recomposição do campo religioso, agora, baseado numa lógica plural que garante alguma transmissão e continuidade de linhagem religiosa, todavia, submetida aos processos de construção e de reconstrução das subjetividades dos indivíduos e de laços fundados em afinidades. De acordo com Hervieu-Lèger,

(...) o desenvolvimento atual de uma religiosidade de tipo emocional bem poderia acompanhar o esvaziamento simbólico do universo moderno, e constituir, ao mesmo tempo, uma forma de adaptação dos grupos religiosos a este novo dado cultural. Nesta perspectiva, continua possível ler o transbordamento da expressão afetiva da experiência religiosa como a expressão de um protesto contra o enquadramento institucional empobrecedor da experiência tanto pessoal quanto coletiva, da fé.¹⁶

A emergência dos NMRs e seu efeito desregulador das religiões retomam o tema do potencial criativo e orgiástico da experiência religiosa que as instituições pretendem domesticar por intermédio de discursos racionais. Nesse sentido, esse movimento bem poderia ser compreendido como reação ao ímpeto racionalizante, desmitologizante e burocratizante das sociedades modernas ocidentais. Mas essa reação que se configura também como uma rejeição apresenta traços de adaptação, uma vez que inverte o discurso da modernidade em seu favor. Por conseguinte, a modernidade torna-se a condição principal de existência das novas alternativas religiosas, visto que é ela que provê as liberdades que garantem ao indivíduo possibilidade de livre arbítrio, de autonomia e de consciência religiosa. Inclusive, a modernidade provê condições para, contraditoriamente, o florescimento de modos religiosos fundamentalistas. Tais grupos também podem ser compreendidos na chave da rejeição aos pressupostos da modernidade.

Para finalizar, os NMRs expressam uma tentativa criativa de sobrevivência da religião na era secular. Menos como

¹⁶ Danièle HERVIEU-LÉGER. *op. cit.*, pp. 42-43.

um “protesto sócio-religioso” e mais como um “beliscão” que serve para a explicitação de que, entre público e privado, cada vez mais as fronteiras tornam-se imprecisas e isso garante à religião o entre-lugar, a possibilidade de não-ser moderna tampouco antimoderna.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. In *São Paulo em Perspectiva*, 15/3 (2001): p. 92-101.
- DOUGLAS, M; TIPTON, S. M. (Orgs.). *Religion in America. Spirituality in a Secular Age*. Boston: Beacon Press, 1982.
- GEERTZ, Clifford. O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. In GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2001.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HAMMOND, P. E. (Org.). *The Sacred in a Secular Age. Toward Revision on the Scientific Study of Religion*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? In *Religião e Sociedade* 18/1 (1997): p. 31-47.
- KOFES, Suely. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas: Mercado das Letras, 2001.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Os Novos Movimentos Religiosos no Brasil analisados a partir da perspectiva da teologia de Paul Tillich. In *Revista Eletrônica Correlatio* 03 (2003): Disponível em <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio03/os-novos-movimentos-religiosos-no-brasil-analisados-a-partir-da-perspectiva-da-teologia-de-paul-tillich/>>. Acesso em 11 mar 2010.

LUCA, Nathalie. De la régulation étatique du religieux. In *Archives De Sciences Sociales Des Religions* 122 (2003): p. 31-37.

MONTERO, P. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 9/2 (1994).

ROBINS, Thomas e BROMLEY, David. New Religious Movements in the United States. In: *Archives des Sciences Sociales des Religions* 83 (1993)

STARK, Rodney; BRAINBRIDGE, William S. *The Future of Religion. Secularisation, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press, 1985.