



**Nuovi
movimenti
religiosi**

Fenomeno globale Secolarizzazione risveglio religioso fondamentalismo

I nuovi movimenti religiosi – evangelicali, pentecostali e carismatici – sono diventati nella geografia del cristianesimo globale la seconda famiglia per numero dopo i cattolici, e sono ancora in gran crescita nelle regioni del Sud del mondo. Comprenderne la natura significa mettere in discussione sia la teoria tradizionale della secolarizzazione sia la categoria del fondamentalismo, poiché né l'una né l'altra sono in grado di spiegare queste moderne forme di religione; una corretta comprensione dei processi di deconfessionalizzazione, individualizzazione e crescita del pluralismo religioso consente invece una lettura del fenomeno contestualmente a quelli paralleli di globalizzazione e urbanizzazione. In una prospettiva sociologica, la risposta più valida che una Chiesa cattolica che si pensi «universale» può dare alla sfida di questa presenza sta nella promozione del ruolo femminile e del pluralismo al proprio interno.

Nella mia trattazione procederò in tre fasi. In primo luogo spiegherò perché né le premesse della teoria tradizionale della secolarizzazione né la categoria del fondamentalismo sono particolarmente utili per capire la natura dei nuovi movimenti religiosi – evangelicali, pentecostali e carismatici – come moderne forme di religione. In secondo luogo sosterrò che una corretta comprensione dei processi di deconfessionalizzazione, individuazione e pluralizzazione religiosa è maggiormente efficace per un’analisi adeguata di questi moderni fenomeni religiosi. Infine esporrò la mia proposta, secondo la quale da un punto di vista sociologico la risposta più valida della Chiesa cattolica a questa sfida che le viene dall’esterno deve essere la promozione dell’individualizzazione religiosa e del pluralismo religioso interno alla Chiesa.

SECOLARIZZAZIONE E FONDAMENTALISMO

La secolarizzazione è un fenomeno globale? Sì e no. Dipende da che cosa intendiamo col termine «secolarizzazione». Se intendiamo il processo storico dell’istituzionalizzazione delle moderne sfere secolari della scienza e della tecnologia, degli stati democratici fondati sui diritti dei cittadini e delle economie di mercato che funzionano in maniera autonoma da istituzioni e norme religiose, allora la secolarizzazione è certamente un processo globale e viviamo tutti in un’epoca secolarizzata globale. Questo processo lo chiamiamo «secolarizzazione I». Se invece con secolarizzazione intendiamo il declino delle fedi e delle pratiche religiose che nella maggior parte delle società europee ha accompagnato il processo storico della secolarizzazione, allora questo processo di declino religioso, che possiamo chiamare «secolarizzazione II», non è un fenomeno globale. Al contrario in molte parti del mondo la «secolarizzazione I» non è accompagnata da un declino religioso, ma piuttosto da una crescita della religiosità e da diversi tipi di risveglio o di trasformazioni religiose.

Un’identificazione tutta europea

Poco meno di dieci anni fa, nel libro *Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica*,¹ ho sostenuto che per parlare di «secolarizzazione» in maniera significativa era necessario distinguere tra differenti connotazioni di questo termine, che si sono andate intrecciando tra loro nei dibattiti svoltisi in Europa:

a) la secolarizzazione come *differenziazione delle sfere secolari* (stato, economia, scienza) dalla religione, e solitamente intesa come «emancipazione» delle istituzioni e norme di tipo secolare da quelle di tipo ecclesiastico e religioso, e come concomitante differenziazione e specializzazione della religione all’interno di una sfera religiosa emersa di recente. Da questo punto di vista tanto le strutture religiose quanto quelle secolari si sono costituite con un processo e un riferimento reciproco, emergendo insieme alla modernità. In altre parole la religione, come categoria generale astratta, anziché essere qualcosa di molto primitivo o tradizionale è qualcosa di costituito dalla modernità stessa.

b) La secolarizzazione come *declino delle fedi e delle pratiche religiose* nelle società moderne, spesso postulata come un processo di sviluppo umano universale. Questa è l’accezione più recente del termine e ormai la più diffusa nei dibattiti accademici contemporanei sulla secolarizzazione, anche se non è ancora stata registrata nei dizionari di gran parte delle lingue europee.

c) La secolarizzazione come *privatizzazione della religione*, spesso intesa sia come una generale tendenza storica moderna, sia come una condizione normativa – in realtà una preconditione – della moderna politica democratica liberale. Nel mio libro *Oltre la secolarizzazione* ho messo in questione la validità tanto empirica quanto normativa di quest’ultima tesi.

Tenere presente questa distinzione analitica dovrebbe consentire di esaminare e di verificare la validità di ciascuna delle tre tesi indipendentemente l’una dall’altra e quindi di ricentrare il dibattito spesso sterile sulla secolarizzazione su un’analisi storica comparativa che possa spiegare i diversi modelli di secolarizzazione, in tutti e tre i significati del termine, attraverso le società e le culture. Potremmo definire la differenziazione delle sfere secolari, il declino religioso e la privatizzazione della religione rispettivamente come «secolarizzazione I», «secolarizzazione II» e «secolarizzazione III». Ma questo rimanda già ai problemi delle nostre definizioni e categorie.

Dal momento che in Europa i tre processi della differenziazione secolare, del declino religioso e della privatizzazione della religione sono stati storicamente interconnessi, vi è stata la tendenza a considerare tutti e tre questi processi più come componenti intrinsecamente correlate di un processo teleologico generale di secolarizzazione e modernizzazione, che come distinti sviluppi contingenti. Negli Stati Uniti, per contro, troviamo un processo paradigmatico di differenziazione delle sfere secolari, che non è tuttavia associato né a un processo di declino religioso né alla relegazione della religione nell’ambito privato. Nella società americana i processi di modernizzazione e di democratizzazione sono stati spesso accompagnati da risvegli religiosi, e il muro di separazione tra Chiesa e stato, benché molto più rigido di quello eretto nella gran parte delle società europee, non comporta la drastica separazione tra religione e politica.

L’espansione coloniale

In un certo senso si potrebbe affermare che sia la secolarizzazione I, ossia la differenziazione istituzionale della sfera secolare e della sfera religiosa, sia la secolarizzazione II, ossia il declino delle credenze e delle pratiche religiose nel senso specifico dell’allontanamento delle popolazioni europee dalla Chiesa, sono sviluppi storici tipicamente europei, che non possono trovare nulla di analogo praticamente in alcun’altra parte del mondo, se non in società post-coloniali di origine europea come il Quebec, l’Uruguay o la Nuova Zelanda.

Il processo occidentale moderno della secolarizzazione I è una dinamica storica particolare che ha senso solo come risposta e reazione al particolare sistema cristiano latino medievale di classificazione della realtà tra reli-

gioso e secolare, e alle pretese ecclesiastiche di esclusiva mediazione sacramentale tra immanenza e trascendenza. Ma questa particolare dinamica cristiana occidentale di secolarizzazione, che ha il suo culmine nella nostra epoca secolarizzata, si è globalizzata attraverso processi di espansione coloniale occidentale che sono entrati, tuttavia, in tensione dinamica con i molti modi diversi in cui altre civiltà avevano segnato dei confini tra «sacro» e «profano», tra «trascendente» e «mondano», tra «religioso» e «secolare».

Per questa stessa ragione tuttavia al di fuori dell'Europa occidentale questo processo non viene sperimentato come un processo di differenziazione istituzionale interna delle sfere secolari dal controllo ecclesiastico, ma piuttosto come la sfida di un'espansione coloniale occidentale, che provoca come reazione varie forme di mobilitazione e di trasformazione di istituzioni e risorse tradizionali per farvi fronte. Al di fuori dell'Occidente, pertanto, piuttosto che considerare la secolarizzazione I come un processo di differenziazione secolare è più utile considerarla come un processo di espansione globale di quella che, seguendo Taylor, può essere definita come la moderna «struttura immanente» («*immanent frame*») secolare.

In un certo senso non solo le società cosiddette «secolari» dell'Occidente, ma l'intero globo sta diventando sempre più secolare e «disincantato», nel senso che l'ordine cosmico è sempre più definito dalla scienza e dalla tecnologia moderne, l'ordine sociale è sempre più definito dall'intreccio di stati «democratici» fondati sui diritti dei cittadini, economie di mercato e sfere pubbliche mediatiche, e l'ordine morale è sempre più definito dagli interessi di soggetti individuali detentori di diritti, che rivendicano dignità umana, libertà, eguaglianza e la ricerca della felicità. Tutti e tre questi ordini sono attualmente secolarizzati in quanto sono strutturati *etsi Deus non daretur*, cioè come se Dio non esistesse. Tuttavia i confronti che si possono operare tra l'Europa secolare e l'America religiosa o l'evidente esistenza di risvegli religiosi in varie parti del mondo rendono chiaro che all'interno del medesimo schema immanente secolare si possono incontrare delle dinamiche religiose molto diversificate. In altre parole la secolarizzazione I non è necessariamente accompagnata dalla secolarizzazione II, ossia dal drastico declino nelle credenze e nelle pratiche religiose caratteristico della maggior parte delle società dell'Europa occidentale, ma è spesso accompagnata da processi di crescita religiosa, come viene illustrato dall'espansione globale delle comunità evangelicali, pentecostali e carismatiche.

Un presupposto falso

Per questa stessa ragione la categoria del fondamentalismo religioso non è molto utile per una comprensione di queste dinamiche religiose moderne. In realtà le teorie del fondamentalismo religioso hanno senso solo in quanto controparti delle teorie tradizionali della secolarizzazione. Detto francamente, si tratta semplicemente di una maniera comoda e pratica di etichettare delle nuove dinamiche religiose che non seguono il modello prestabilito di declino religioso o di privatizzazione religiosa,

senza porre in questione la teoria della secolarizzazione. Se si guarda allo studio più completo esistente sul fondamentalismo religioso nel mondo, cioè l'opera in cinque volumi *Fundamentalism Project*,² appare evidente che da un punto di vista descrittivo e anche interpretativo essa include molti validi studi specifici. Ciò che è molto problematico è il tentativo di interpretare i più diversi movimenti e fenomeni religiosi all'interno di un unico contesto teorico analitico, come se fossero tutti indiscriminatamente casi di una reazione fondamentalista al processo storico mondiale di secolarizzazione, esemplificanti un conflitto ipoteticamente globale tra «religione» e «modernità laica».

Vengono collegati tra loro i fenomeni religiosi più diversi: la ricomparsa pubblica del fondamentalismo protestante negli Stati Uniti, la rivoluzione islamica in Iran e la proliferazione di tutti i tipi di movimenti islamici o «islamisti», la salita al potere del Bharatiya Janata Party (BJP) in India, i conflitti etnico-religiosi tra i sikh e gli induisti nel Punjab e tra i musulmani e gli induisti nel Kashmir, i conflitti tra gli induisti tamil separatisti e i buddhisti singalesi nello Sri Lanka, l'emergere di nuove forme di sionismo religioso ebraico e nuove forme di nazionalismo palestinese musulmano come Hamas. Tutti questi diversi fenomeni religiosi oggi vengono interpretati come le molteplici espressioni di un unico fenomeno planetario, la crescita globale del fondamentalismo religioso come reazione multiforme contro la modernità secolare. Nel loro libro *Religioni forti* Almond, Appleby e Sivan caratterizzano tutti questi movimenti come «antagonisti militanti e molto determinati della secolarizzazione (...), [che] mirano a porre fine al progressivo arretramento, protrattosi per secoli, delle istituzioni religiose di fronte all'avanzare del potere secolare».³ Ma un'interpretazione di questo genere, una simile prospettiva analitica, ha senso solo se prima si postula l'esistenza di un processo di secolarizzazione di portata storica globale. Togliete la premessa di un processo planetario di secolarizzazione e la categoria analitica del fondamentalismo religioso crollerà perché priva di senso.

Inoltre anche se si dovesse ammettere la validità della categoria del fondamentalismo per scopi normativi-valutativi, diventerebbe molto più difficile dal punto di vista analitico estendere tale categoria del fondamentalismo religioso all'espansione globale delle comunità religiose pentecostali, carismatiche ed evangelicali cristiane in America Latina, nell'Africa sub-sahariana e in vaste aree dell'Asia, dal momento che tali comunità in queste regioni non rappresentano alcuna difesa di un qualche tipo di istituzione religiosa tradizionale, ma sono al contrario il segno di sviluppi radicalmente nuovi di pluralizzazione religiosa che sfida lo *status quo* tradizionale.

DECONFESSIONALIZZAZIONE, INDIVIDUAZIONE E PLURALIZZAZIONE RELIGIOSA

Le teorie sociologiche dell'urbanizzazione basate su teorie della secolarizzazione e della modernizzazione europee occidentali hanno avuto la tendenza a prendere in considerazione solo il momento dell'emancipazione dalla tradizione religiosa e da vincoli religiosi che



Pentecostalismo in Africa: empowerment

Il pentecostalismo in Africa contava nel 2002, secondo il *New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*,¹ 126 milioni di fedeli per oltre 9.000 denominazioni diverse (con una proiezione però di 223 milioni al 2025 in base ai trend di crescita), ed è la seconda più grande denominazione cristiana dopo la Chiesa cattolica, che stando all'*Annuario statisticum Ecclesiae 2011* (dati 2010) dovrebbe avere circa 194 milioni di battezzati.

Si può classificare secondo 4 varianti principali.² Le confessioni indipendenti africane di tendenza pentecostale,³ la variante più antica del continente, ebbero i loro primi insediamenti

in Sudafrica all'inizio del Novecento per opera del missionario americano John G. Lake. I loro fondatori erano figure carismatiche, che hanno affermato di essere stati chiamati da Dio o dallo Spirito Santo per una missione ben precisa, soprattutto quella di guarire e di condurre una crociata contro la stregoneria e certe pratiche tradizionali. Molte di queste confessioni attribuiscono una funzione rivelatrice a sogni e visioni e nell'uso profetico del *trance* ricordano le espressioni rituali di certi culti locali.

Il *pentecostalismo classico* comprende tutte le denominazioni sorte in America del Nord all'inizio del Novecento, in seguito al rinnovamento pentecostale, e che si sono poi insediate negli

MOVIMENTI PENTECOSTALI IN AFRICA

| | Pentecostali classici | | Carismatici | | Neo-pentecostali | |
|----------------|-----------------------|-----|-------------|-----|------------------|-----|
| Angola | 414.526 | 20% | 783.776 | 38% | 846.648 | 41% |
| Congo | 78.344 | 0% | 2.780.182 | 16% | 14.891.474 | 80% |
| Costa d'Avorio | 216.484 | 18% | 191.221 | 16% | 807.294 | 66% |
| Egitto | 164.338 | 22% | 422.795 | 56% | 164.868 | 22% |
| Etiopia | 1.095.426 | 27% | 2.229.221 | 55% | 741.353 | 18% |
| Ghana | 858.349 | 19% | 889.035 | 20% | 2.732.617 | 61% |
| Kenya | 2.077.689 | 25% | 1.730.553 | 21% | 4.541.758 | 54% |
| Mozambico | 684.668 | 29% | 241.992 | 10% | 1.398.340 | 60% |
| Nigeria | 3.034.330 | 8% | 9.793.479 | 27% | 23.057.191 | 64% |
| Sudafrica | 1.772.371 | 8% | 2.331.365 | 11% | 17.096.264 | 81% |
| Uganda | 371.193 | 7% | 3.879.073 | 77% | 759.734 | 15% |
| Zimbabwe | 164.858 | 3% | 241.644 | 5% | 4.523.498 | 92% |

Fonte: S.M. Burgess, E.M. van der Maas, *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movement*, Zondervan, Grand Rapids 2002. I dati sono forse un po' sovrastimati, ma consentono comunque una lettura delle tendenze. Per «pentecostali classici» si intendono le Chiese risalenti ai primi decenni del XX secolo e impiantate da missionari provenienti dall'America del Nord; per «carismatici» i movimenti affini al pentecostalismo all'interno delle Chiese storiche, in particolare la Chiesa cattolica; per «neo pentecostali» la «terza ondata» del rinnovamento, rappresentata da Chiese indigene e indipendenti più recenti.

il trasferimento in grandi città può comportare, mentre hanno ignorato le opportunità di rinnovamento religioso, di trasformazioni religiose collettive e individuali e la formazione di nuove comunità che le metropoli globalizzate contemporanee possono offrire. Si trattava evidentemente di uno sguardo miope, concentrato su un'interpretazione ideologicamente laicista e semplicistica dei processi di urbanizzazione europea che hanno caratterizzato il XIX e il XX secolo, visione che ignorava la ben più ampia esperienza storica comparativa rimanendo ancorata a un ipotetico processo di portata storica globale di transizione dalla «tradizione» alla «modernità» e dalla «*Gemeinschaft*» alla «*Gesellschaft*», dalla «comunità» alla «società».⁴

È innegabile che molta parte dell'esperienza dell'urbanizzazione europea occidentale moderna è stata associata con la secolarizzazione radicale, espressa nel modo più sintetico dalla celebre frase del più insigne sociologo cattolico francese del dopoguerra, Gabriel Le Bras: nel momento in cui un contadino francese mette piede nella Gare de Montparnasse smette di andare in chiesa.⁵ Alla base di questa affermazione fu deter-

minante la constatazione del fatto che in Francia una volta che ci si era lasciati alle spalle la propria parrocchia territoriale rurale non solo si smetteva di essere dei cattolici praticanti, ma semplicemente si diventava irreligiosi. Non vi era praticamente alcuna alternativa di essere religiosi in qualsiasi altro modo. Nonostante l'esistenza di piccole minoranze religiose protestanti ed ebraiche, le alternative di base dovevano essere o quella del cattolicesimo – se si optava per la religione – oppure quella del laicismo.

Indubbiamente il processo della secolarizzazione che ha interessato tutta l'Europa continentale è associato con la liberazione dai vincoli confessionali della parrocchia urbana o rurale territoriale, e a questo riguardo il processo della secolarizzazione in Europa assume principalmente la forma della «de-confessionalizzazione».⁶ Nel contesto europeo «secolarizzazione» ha il significato soprattutto di liberazione da appartenenze e da identità confessionali, quelle che tempo addietro erano state definite dal precedente processo di territorializzazione religiosa e confessionale che aveva interessato tutta l'Europa, e che erano state una

altri continenti, come per esempio le Assemblee di Dio. Vi sono poi le *confessioni neo-pentecostali*, frutto della seconda ondata del 1970-80, che sono in grande ascesa e rispetto al pentecostalismo classico enfatizzano alcuni elementi quali la teologia della prosperità materiale, l'investimento nei media come strumento di evangelizzazione, l'enorme diffusione mediatica dei rituali di guarigione, l'uso delle tecniche finanziarie, commerciali e manageriali più moderne per la gestione economica. Infine ci sono i *movimenti carismatici*, cattolici o protestanti, che si possono far derivare dall'influenza del risveglio pentecostale sulle confessioni storiche.

Legato strettamente – dal punto di vista sociologico – alla globalizzazione e all'urbanizzazione, in Africa il pentecostalismo oggi ha assunto quasi come struttura teologica il Vangelo della prosperità,⁴ che stabilisce un rapporto diretto di causa-effetto tra la rinascita spirituale e la ricchezza materiale, con un'ermeneutica biblica che rovescia l'opzione preferenziale dei poveri e spiritualizza la ricchezza. Questa, insieme alla salute e al prestigio, è presentata come un segno di benedizione divina, mentre la povertà è percepita e combattuta come conseguenza di una maledizione o dell'azione di spiriti cattivi. È evidente un'inversione del paradigma teologico condiviso dalle Chiese storiche, secondo cui invece la povertà è un peccato strutturale che va combattuto con l'azione a favore della giustizia e non con la ricerca del successo personale. Per gli abitanti di un continente oppresso dalla povertà, dall'insicurezza e dalla malattia, è un messaggio di grande consolazione.

Il neo-pentecostalismo ha dimostrato negli ultimi dieci anni un elevato potere di mobilitazione sia nella sfera sociale, dove la dottrina del *self-help* e del *personal empowerment* hanno dato vita a reti sociali che facilitano la sopravvivenza negli *slum* delle grandi città, sia nella sfera politica, dove stanno crescendo i casi di trasposizione dei concetti e del linguaggio teologico pentecostale nella pratica di governo. È successo in Nigeria, dove il presidente Obasanjo, pentecostale, ha rivestito il suo secondo mandato presidenziale di un'aura mistica di investitura divina per «conquistare la Nigeria a Dio». In Ghana un processo simile è stato attuato dal

presidente Atta Mills, pentecostale, eletto nel 2008, che ha dichiarato di voler trasformare il paese in un «campo di preghiera», mentre Laurent Gbagbo nella Costa d'Avorio – attualmente sotto processo presso la Corte penale internazionale per crimini contro l'umanità – ha dovuto gran parte del suo successo alla narrativa pentecostale grazie alla quale si è presentato come «prescelto» per condurre il paese in una nuova era. La pentecostalizzazione della politica suscita conflitti con l'islam, che è portatore di una teologia politica per molti aspetti simile, ma per altro verso non è esente dagli influssi di questo nuovo stile religioso, come del resto anche la Chiesa cattolica.

Quest'ultima sta superando il trauma dell'emorragia di fedeli verso le comunità pentecostali ed è più consapevole del messaggio positivo che i nuovi movimenti religiosi trasmettono alle popolazioni africane, infondendo fiducia e autostima nelle persone e rispondendo alle loro aspirazioni di miglioramento, e avverte l'esigenza di un dialogo anche a partire dalle esigenze delle molte famiglie miste che si sono formate. Tuttavia gli ostacoli sono molti, sia a causa della polverizzazione delle denominazioni pentecostali, sia a causa della scarsa elaborazione teologica che le caratterizza.

D. S.

¹ S.M. BURGESS, E.M. VAN DER MAAS, *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movement*, Zondervan, Grand Rapids 2002 (2010 versione digitale).

² Cf. L. LADO, «Pentecostalismo in Africa», in *La Civiltà cattolica* 159(2008) III/3798, 502-511.

³ Si collocano in questa categoria anche confessioni ben note come il kibanguismo del Congo, l'Aladura Church della Nigeria, la Lumpa Church dello Zambia ecc.

⁴ Cf. A. HEUSER, «Welches Konfliktpotential steckt im Phänomen der Neuen Religiösen Bewegungen in Afrika?», relazione presentata alla Conferenza internazionale su «Evangelicali, pentecostali, carismatici: nuovi movimenti religiosi come sfida per la Chiesa cattolica», Roma, 9-11.4.2013.

conseguenza delle guerre civili religiose successive alla Riforma e dell'imposizione del principio, confermato dalla pace di Vestfalia, del *cuius regio eius religio*. Questo principio, inoltre, era già stato formalizzato con l'espulsione degli ebrei e dei musulmani dalla Spagna da parte dei re cattolici al fine di costituire uno stato territoriale nazionale omogeneo dal punto di vista religioso. Le ripetute «pulizie» etnico-religiose e l'istituzione di confini religiosi confessionali territorializzati sono state due conseguenze strutturali interconnesse delle dinamiche della formazione degli stati nazionali nell'Europa della prima età moderna.

Dal confessionalismo al denominazionalismo

L'Europa risolve il problema della diversificazione religiosa per mezzo dell'emigrazione, espellendo o lasciando fuggire le minoranze religiose dai loro paesi d'origine per cercare rifugio prima nella Confederazione polacco-lituana e poi nei paesi d'oltremare. L'Europa settentrionale divenne uniformemente protestante. L'Europa meridionale divenne uniformemente catto-

lica. Tra queste due aree si creò una zona-tampone bi-confessionale formata da Olanda, Germania e Svizzera, dove apparve del tutto evidente che era impossibile o troppo costoso sbarazzarsi della larga minoranza cattolica o protestante. Si sviluppò una qualche forma di *modus vivendi*, normalmente basato sui principi similari di confessionalizzazione territoriale, cantonalizzazione o sistema dei «pilastri» (*pillarization*).

In Europa il principio della libertà di religione venne formalizzato solo molto più tardi, a partire dal XIX secolo, e in molti casi solo dopo la Seconda guerra mondiale, con l'inserimento del principio specifico della libertà religiosa nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* delle Nazioni Unite. Si potrebbe sostenere che implicito nella libertà, o meglio nella costrizione, delle minoranze religiose a emigrare, era l'emergere della concezione moderna della religione come qualcosa che non può essere imposto o obbligato e che i singoli individui portano con sé, nella loro propria coscienza. È questo principio settario e secolare moderno quello che dovette ottenere la piena istituzionalizzazione in un primo tempo nelle colonie americane, dove al-



In America Latina: nuova forma della fede

Come mostrano efficacemente i dati statistici e come già da tempo hanno osservato gli studi sociologici,¹ il pentecostalismo in America Latina ha posto fine alla posizione dominante della Chiesa cattolica nel subcontinente, modificando anche la conformazione profonda («Grundgestalt») e lo stile religioso del cattolicesimo latinoamericano. «La nuova società emergente in America Latina ha a che fare con il movimento, e gli evangelicali costituiscono un movimento. Il cristianesimo evangelicale è una drammatica migrazione dello spirito che corrisponde e accompagna una drammatica migrazione dei corpi».²

Esperienze religiose, un forte riferimento alle emozioni, una vicinanza stretta con la psicoterapia e i processi di guarigione, conversioni pubbliche con un influsso diretto dei comportamenti e delle scelte religiose sulla vita personale, familiare, professionale e sociale; e insieme una nuova rappresentazione di

questo stile sui media, in trasmissioni televisive e *talk-show* dalla folta *audience*, ma anche nella politica e soprattutto nelle campagne elettorali di alcuni partiti politici, sono le caratteristiche salienti di questa «pentecostalizzazione» della società latinoamericana.³ Lo spazio inquieto delle *mega-city* ha portato a una pluralizzazione della religiosità, con l'emergere di nuove forme ibride e sincretistiche, nelle quali una fede «evangelicale» si mescola a elementi tradizionali della cultura indigena o delle tradizioni afro-brasiliane.

La Chiesa cattolica, che per lungo tempo ha avuto nei confronti di queste trasformazioni un atteggiamento difensivo, qualificando i movimenti pentecostali come «sette», è oggi consapevole di dover prendere sul serio le domande che le vengono poste dalla loro rapida diffusione. Sia gli studi di sociologia della religione sia quelli di teologia portati avanti negli ultimi decenni

CRESCITA DELLA CHIESA E DELLE SUE STRUTTURE IN AMERICA LATINA

| | Argentina | | | Brasile | | | Cile | | |
|--------------------------------|------------|------------|--------|------------|-------------|--------|-----------|------------|--------|
| | 1970 | 2009 | Var. % | 1970 | 2009 | Var. % | 1970 | 2009 | Var. % |
| Popolazione (WCD) | 23.961.810 | 40.738.000 | 70 | 96.020.772 | 198.982.000 | 107 | 9.496.003 | 17.134.000 | 80 |
| Cattolici | 22.431.530 | 36.311.000 | 62 | 81.815.000 | 163.900.000 | 100 | 8.835.000 | 12.532.000 | 42 |
| Non cattolici (WCD) | 1.104.906 | 6.066.300 | 449 | 12.734.867 | 55.460.000 | 335 | 1.677.933 | 5.603.000 | 234 |
| Doppia affiliazione (WCD) | 1.006.436 | 1.654.786 | 63 | 6.347.000 | 29.145.067 | 359 | 1.126.891 | 3.245.201 | 188 |
| Territori ecclesiastici | 55 | 73 | 33 | 199 | 273 | 37 | 24 | 27 | 13 |
| Centri pastorali | 3.812 | 9.598 | 152 | 8.396 | 47.805 | 469 | 1.690 | 4.115 | 143 |
| Parrocchie | 1.830 | 2.729 | 49 | 5.408 | 10.210 | 89 | 824 | 947 | 15 |
| Preti | 5.439 | 5.871 | 8 | 12.472 | 19.999 | 60 | 2.309 | 2.327 | 1 |
| Preti diocesani | 2.630 | 3.956 | 50 | 5.021 | 12.385 | 147 | 981 | 1.197 | 22 |
| Ordinazioni di preti diocesani | 26 | 95 | 265 | 55 | 551 | 902 | 11 | 22 | 100 |
| Religiose | 12.823 | 8.206 | -36 | 36.786 | 31.594 | -14 | 5.838 | 4.529 | -22 |
| Cattolici per centro pastorale | 5.559 | 3.876 | -30 | 9.745 | 3.429 | -65 | 9.746 | 3.045 | -69 |
| Cattolici per parrocchia | 11.580 | 13.632 | 18 | 15.129 | 16.053 | 6 | 4.752 | 13.233 | 178 |
| Cattolici per prete | 3.896 | 6.337 | 63 | 6.560 | 8.195 | 25 | 3.478 | 5.385 | 55 |
| Cattolici per prete diocesano | 8.057 | 9.404 | 17 | 16.295 | 13.234 | -19 | 8.187 | 10.470 | 28 |

Fonte: *Annuario Statisticum Ecclesiae* per gli anni indicati, tranne dove la fonte indicata è WCD, il World Christian Database.

cune delle sette protestanti radicali, come i quaccheri e i battisti, divennero minoranze influenti, e infine, dopo l'indipendenza, in tutti gli Stati Uniti con l'estensione della doppia clausola del Primo emendamento, che garantiva la «non istituzionalizzazione» della religione a livello statale e tutelava il libero esercizio della religione nella società civile.

A differenza delle città europee, le cittadine coloniali americane del XVIII secolo, già prima dell'indipendenza, furono caratterizzate da una vivace iper-diversificazione religiosa. Questa era la realtà di New York e di Filadelfia, come pure di Providence (Rhode Island) e di Charleston (Carolina del Sud). Inoltre, anche nelle colonie che avevano istituito delle Chiese come la Chiesa congregazionale del Massachusetts o la Chiesa

anglicana della Virginia, appartenevano alle Chiese ufficiali solamente le *élite* e quindi la maggioranza della popolazione non ebbe mai appartenenze confessionali né fu territorializzata all'interno del sistema delle parrocchie.

La diffusione delle Chiese tra la popolazione americana si ebbe dopo l'indipendenza attraverso continue immigrazioni e attraverso le conversioni «revivaliste» e le campagne evangelicali associate al secondo grande risveglio.⁷ Si stima che prima dell'indipendenza meno del 20% della popolazione americana appartenesse a Chiese o a sette, ossia avesse una qualche affiliazione religiosa. Dagli anni Trenta del XIX secolo, invece, la percentuale della popolazione americana che apparteneva a una qualche confessione religiosa era già più che

hanno contribuito a uno sguardo meno ideologico e più attento alla qualità dell'esperienza credente nelle piccole comunità pentecostali. La V Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano ad Aparecida⁴ è apparsa consapevole della necessità di una conversione pastorale e di un rinnovamento missionario delle comunità cattoliche.

Vi sono alcune linee di rinnovamento che sembrano particolarmente significative per una conversione pastorale ed ecclesiale sintonica con la società globalizzata e postmoderna dell'America Latina, che trova nei movimenti pentecostali risposte a domande profonde di senso e socialità:⁵ rendere possibile alle persone un contatto vitale con la Chiesa attraverso nuove forme di appartenenza alla Chiesa locale, una maggiore cooperazione tra preti e laici e un superamento della distinzione tra gerarchia e comunità di base; prendere sul serio la questione femminile, combattendo il *machismo* ancora diffuso e promuovendo nuovi ministeri femminili nelle parrocchie; favorire una spiritualità più «incarnata» tra corpo e anima; rinnovare l'opzione preferenziale

per i poveri; intraprendere la conversione pastorale ed ecclesiale confidando nell'azione divina liberatrice dello Spirito Santo.

D. S.

¹ Cf. M. HUH, «Religiose Landkarte aufgemischt. Pfingstkirchen beenden die katolische Dominanz - zum Beispiel Brasilien», in *Lateinamerika. Kirche, Glaube, Gesellschaft. Jahrbuch Mission 2010*, Hamburg 2010, 145-150.

² D. MARTIN, *Tongues of fire. The explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell, Oxford 1990, 284.

³ Cf. M. ECKHOLT, «Wie nehmen die Akteure innerhalb der katholischen Kirche das Phänomen der Neuen Religiösen Bewegungen wahr?», relazione presentata alla Conferenza internazionale su «Evangelicali, pentecostali, carismatici: nuovi movimenti religiosi come sfida per la Chiesa cattolica», Roma, 9-11.4.2013.

⁴ Cf. il *Documento conclusivo* in *Regno-doc.* 15,2007,505ss; 17,2007,540ss e 19,2007,623.

⁵ Cf. ECKHOLT, «Wie nehmen die Akteure innerhalb der katholischen Kirche das Phänomen der Neuen Religiösen Bewegungen wahr?», 9-12.

| Guatemala | | | Messico | | | Perù | | |
|-----------|------------|--------|------------|-------------|--------|------------|------------|--------|
| 1970 | 2009 | Var. % | 1970 | 2009 | Var. % | 1970 | 2009 | Var. % |
| 5.243.415 | 14.377.000 | 174 | 50.596.201 | 110.293.000 | 118 | 13.192.672 | 28.894.000 | 119 |
| 4.109.000 | 11.376.000 | 177 | 46.007.000 | 98.831.000 | 115 | 12.839.000 | 25.635.000 | 100 |
| 381.645 | 4.532.400 | 1.088 | 2.146.101 | 10.977.000 | 411 | 380.913 | 4.308.500 | 1.031 |
| 94.870 | 2.877.781 | 2.933 | 1.424.321 | 3.351.526 | 135 | 136.215 | 2.586.764 | 1.799 |
| 13 | 15 | 15 | 64 | 93 | 45 | 41 | 45 | 10 |
| 354 | 804 | 127 | 3.455 | 12.703 | 268 | 1.481 | 6.006 | 306 |
| 302 | 471 | 56 | 2.888 | 6.572 | 128 | 866 | 1.533 | 77 |
| 608 | 1.058 | 74 | 8.707 | 15.985 | 84 | 2.264 | 3.111 | 37 |
| 185 | 600 | 224 | 6.282 | 12.105 | 93 | 859 | 1.827 | 113 |
| 3 | 21 | 600 | 170 | 370 | 118 | 13 | 88 | 577 |
| 792 | 2.730 | 245 | 22.859 | 27.913 | 22 | 4.429 | 5.884 | 33 |
| 11.607 | 14.149 | 22 | 13.316 | 7.780 | -42 | 8.669 | 4.268 | -51 |
| 13.606 | 24.153 | 78 | 15.930 | 15.038 | -6 | 14.826 | 16.722 | 13 |
| 6.758 | 10.752 | 59 | 5.284 | 6.183 | 17 | 5.671 | 8.240 | 45 |
| 22.211 | 18.960 | -15 | 7.324 | 8.164 | 11 | 14.946 | 14.031 | -6 |

triplicata, ed era oltre il 60%. I battisti, i metodisti e i cattolici al tempo dell'indipendenza erano stati solo esigue minoranze e costituivano ciascuna solamente all'incirca l'1% della popolazione. Negli anni Quaranta del XIX secolo, però, queste tre confessioni erano diventate di gran lunga le più grandi confessioni religiose americane, assolutamente più numerose delle vecchie Chiese coloniali ufficiali (la Chiesa congregazionale, quella anglicana e quella presbiteriana), costituendo ormai più del 50% della popolazione. Ma accanto a queste Chiese c'erano già decine, se non centinaia, di vecchie sette europee e di nuove denominazioni americane.⁸

Lo stesso termine *denomination*, così come il sistema del «denominazionalismo» religioso, è un'invenzione americana che non ha equivalenti in alcuna lingua

europea. Viene solitamente tradotto o con «confessione», o con «setta», ma in realtà ha una connotazione radicalmente nuova che non viene colta dai vecchi termini europei. «Denominazione» è semplicemente il nome che io assumo come membro di un'associazione religiosa spontanea e quello con il quale vengo riconosciuto da altri. Dal punto di vista istituzionale è fondamentale il fatto che è un sistema di reciproco riconoscimento di gruppi all'interno della società senza un riconoscimento o una normativa da parte dello stato.

L'affiliazione religiosa legata all'urbanizzazione

Determinante è il fatto che mentre in Europa i processi di modernizzazione e di urbanizzazione sono



stati storicamente associati all'abbandono della Chiesa, alla de-confessionalizzazione e alla drastica secolarizzazione della popolazione, negli Stati Uniti i processi di urbanizzazione e di modernizzazione si sono costantemente associati a dei processi di affiliazione religiosa, adesione a una confessione e a risvegli religiosi. Attraverso l'immigrazione ininterrotta il sistema di pluralismo confessionale, che in un primo tempo fu un modello interno al protestantesimo, si è ampliato a incorporare prima tutte le religioni europee e oggi tutte le religioni del mondo.

Inoltre gli studiosi del fenomeno dell'immigrazione hanno più volte osservato che in America gli immigrati oggi, ugualmente a quanto avveniva nel XIX secolo, tendono a diventare più religiosi dopo l'immigrazione di quanto lo fossero nei loro paesi d'origine. Questo significa che la religione in America non è un residuo tradizionale destinato a scomparire con il progredire della modernizzazione, ma è una risposta moderna alle sfide che si trovano ad affrontare i gruppi di immigrati che devono trovare uno spazio in una società caratterizzata da una grande differenziazione religiosa. Le religioni degli immigrati non sono semplicemente residuati etnici tradizionali, ma sono trasformazioni realmente creative di patrimoni religiosi trasposti in contesti nuovi.

Le indagini condotte sulla religione in America rivelano due caratteristiche persistenti del sistema religioso americano. La prima è l'elevato livello di fede religiosa (oltre il 90% della popolazione dichiara di credere in Dio), di affiliazione religiosa (circa l'80% della popolazione americana dichiara di aderire a una qualche confessione religiosa) e di pratica religiosa individuale e comunitaria (oltre il 70% prega regolarmente e oltre il 50% partecipa almeno una volta al mese a funzioni religiose comunitarie).

La seconda caratteristica degna di nota è la fluidità dinamica e altamente competitiva del pluralismo religioso americano. Secondo l'indagine del 2008 del Pew Forum on religion & public life, più di un quarto degli adulti americani (28%) ha cambiato l'affiliazione religiosa rispetto alla sua infanzia. Se si includono i cambiamenti all'interno del protestantesimo, il numero degli adulti che hanno cambiato la loro affiliazione religiosa sale al 44%.⁹ Si tratta di un fenomeno del tutto incomprensibile nel contesto confessionale europeo, in cui l'unico mutamento rilevante è l'allontanamento dalla religione e la laicizzazione, non il cambiamento di affiliazione religiosa.

Vi sono due principi centrali nel denominazionalismo religioso americano: a) il principio dell'associazione spontanea di individui laici che formano una comunità religiosa, di modo che anche le religioni che non hanno una tale tradizione associativa nelle loro comunità, come il cattolicesimo, l'induismo o il buddhismo, tendono ad adottare questa forma negli Stati Uniti; e b) il principio dell'eguaglianza formale di tutte le denominazioni, il che tende a minare la tradizionale distinzione europea tra Chiesa e setta, così come quella tra ortodossia ed eterodossia, cioè tra vera e falsa religione.¹⁰

Mi sono dilungato su questo confronto tra i processi europei e quelli americani non allo scopo di mettere in contrasto un modello idealizzato di pluralismo religioso urbano con il modello europeo di secolarizzazione urbana, ma al fine di mettere in evidenza due elementi fondamentali. Il primo è che le teorie sociali della modernizzazione erano accecate dall'esperienza europea al punto da ignorare completamente il significato e l'importanza dei gruppi, movimenti e dinamiche religiosi nei processi moderni di urbanizzazione al di fuori dell'Europa. Questo punto cieco è evidente nel fatto che persino la Scuola di studi urbani di Chicago, malgrado la sua focalizzazione etnografica sulle dinamiche dei gruppi etnico-razziali e di immigrati, non è riuscita minimamente a cogliere la dimensione religiosa di questi processi urbani a Chicago o in qualunque altra parte dell'America. E il secondo elemento che va evidenziato è che se si trovano queste fondamentali differenze da una sponda all'altra dell'Atlantico, tra Europa e Stati Uniti, in processi di modernizzazione, urbanizzazione e secolarizzazione in seno all'Occidente cristiano che da altri punti di vista sono simili e paragonabili, tanto più ci si dovrebbero aspettare delle dinamiche differenziate, che tenderanno a non seguire né un modello europeo né un modello americano, nelle altre parti del mondo.

La rivoluzione tranquilla

Un confronto tra il Québec e il Brasile, due società post-confessionali e post-cattoliche, illustra lo stesso modello duale e divergente. Fino agli anni Sessanta il Québec è stato una società cattolica omogenea e confessionale, presumibilmente la regione con i più alti livelli di fede e di pratica religiosa non solo in Canada ma in tutto il Nord America. Nel corso di una sola generazione, come conseguenza della «rivoluzione tranquilla», il Québec ha attraversato un drastico processo di secolarizzazione. Lo stato, la nazione e la popolazione del Québec si sono deconfessionalizzate. Il nuovo stato secolarizzato non solo è subentrato alla Chiesa nell'educazione, nell'assistenza sanitaria e nella gran parte dei servizi sociali, ma l'ha anche soppiantata come «incarnazione della nazione francese in Canada».¹¹ La pratica e l'affiliazione religiosa sono crollati e oggi il Québec è probabilmente la regione più secolarizzata dell'America settentrionale. Una popolazione che in precedenza era stata stabilmente e uniformemente cattolica è diventata in breve tempo uniformemente secolarizzata e post-cattolica. Come in Europa occidentale, l'unica dinamica di pluralismo religioso è stata introdotta dai nuovi immigrati.

A partire dagli anni Sessanta anche il Brasile ha fatto esperienza della sua rivoluzione tranquilla. Pure il Brasile ha smesso di essere una società confessionale cattolica. Tuttavia la deconfessionalizzazione dello stato, della nazione e della popolazione non ha portato a una drastica e uniforme secolarizzazione, ma piuttosto a un'esplosione di pluralismo religioso di tutti i tipi. Il Brasile rimane la più grande società cattolica e un centro dinamico del cattolicesimo mondiale. Ma

nello stesso tempo è diventato un centro dinamico del movimento pentecostale mondiale e un centro dinamico mondiale per la trasformazione delle religioni afro-americane.

São Paulo e Rio de Janeiro, le due «città globali» del Brasile, mostrano delle dinamiche religiose sempre più pluraliste. Si trovano fianco a fianco tendenze cattoliche divergenti, dalla teologia della liberazione alle fiorenti comunità carismatiche; tendenze protestanti divergenti, dalle confessioni storiche ai mormoni, ai testimoni di Geova, alle Chiese pentecostali e alle mega-Chiese neo-pentecostali; movimenti afro-brasiliani come l'*umbanda* e il *candomblé*; nuovi movimenti religiosi amerindi; comunità di immigrati delle diaspore di ogni tipo, ebrei, musulmani e bahá'í, cristiani medio-orientali, ortodossi e greco-cattolici, buddhisti giapponesi e taoisti cinesi, così come culti sincretistici brasiliani come la Comunidade espírita o Vale do Amanhecer vicino a Brasilia, oppure O templo ecuménico espírita de la Legion de la boa vontade en Brasilia.¹² Vi si trova inoltre l'ubiquitario, sincretico e proteiforme spiritismo che permea tutti i fenomeni religiosi in Brasile.

Anche se il Brasile può essere in effetti un caso estremo, si possono osservare processi simili di pluralismo religioso in tutta l'America Latina.¹³ Inoltre uno sguardo comparativo sulle città post-coloniali globali da un capo all'altro dell'Asia, dell'Africa e dell'America Latina sembrerebbe indicare che il nuovo paradigma americano dell'innovazione e della pluralizzazione religiosa appare più adeguato e fecondo del vecchio paradigma europeo della secolarizzazione e del declino religioso.¹⁴ In realtà, i paesi BRIC (Brasile, Russia, India e Cina) e altre potenze socio-economiche emergenti come il Sudafrica sono tutti caratterizzati da una varietà di modelli di pluralismo religioso.¹⁵

Le teorie genealogiche e teleologiche europee sulla secolarizzazione si basavano sulla premessa fondamentale che la «religione» fosse un fenomeno umano universale «primitivo», «antico» o «tradizionale» che era destinato a indebolirsi, se non addirittura a scomparire, e a essere soppiantato dalla secolarizzazione. Più moderna diventava una società, meno religiosa e più secolare sarebbe anche diventata. Questa teoria non era in grado di spiegare la possibilità che le società stessero diventando in modo crescente sia più religiose sia più secolari, che la modernizzazione globale in realtà fosse accompagnata dovunque da una diversificata istituzionalizzazione di domini religiosi e secolari e che da questo punto di vista la religione, piuttosto che essere un fenomeno «tradizionale» condiviso da tutte le società pre-moderne, fosse una costruzione molto moderna che accompagna dovunque la globalizzazione della distinzione cristiana occidentale tra religioso e secolare.

Oggi sta diventando sempre più evidente che il disincanto del mondo che accompagna la globalizzazione della struttura immanente secolare non comporta necessariamente il disincanto della coscienza, il declino della religione o la fine del magico. Al contrario esso è compatibile con tutte le forme di ri-incanto e di risveglio religioso.

THE APOSTOLIC CHURCH
POWERLINE DISTRICT,
Ikotun Area, LAWNA Territory, Nigeria
 233/235 Ikotun Idimu Road, Council B/Stop, Idimu, Lagos.

Presents

**A 2-WEEK
 POWER PACKED
 MOBILE CRUSADE**

Featuring:

- Salvation
- Healing
- Deliverance
- Testimonies
- Songs Ministration
- Film Show

**Theme:
 LOOSE HIM
 AND LET HIM GO**
John 11:44

5 Venues: 3 Days at Each Venue...

Venue 1: FROM 15TH-17TH OCT. 2012
 Government Primary School, Oja B/Stop, Liasu Rd, Egbe.

Venue 2: FROM 18TH-20TH OCT. 2012
 Alake St, Welder B/Stop, Off Liasu Rd.

Venue 3: FROM 21ST-23RD OCT. 2012
 Busy Body Car Wash, Governor Rd, College B/Stop.

Venue 4: FROM 24TH-26TH OCT. 2012
 200, Egbeda Isheri Road, Abule Odu Bus Stop,
 Opposite Bakare Petrol Station.

Venue 5: FROM 27TH-28TH OCT. 2012
 233/235 Ikotun Idimu Road, Council B/Stop, Idimu.

**Ministering:
 PASTOR S.O. ILESANMI**
 (Dist. Past/Ikotun Area Prophet/Evangelist)
and other anointed men of God.

Pastor E. S. Udoh
 Ikotun Area Supt.

Pastor G.O. Olutola
 LAWNA Territorial Chairman
 / President T.A.C. Nig

5.00pm daily

LA RISPOSTA DELLA CHIESA CATTOLICA IN AMERICA LATINA

Anche le società latinoamericane a partire dagli anni Sessanta attraversano un marcato processo di deconfessionalizzazione. Tuttavia la deconfessionalizzazione dalle identità confessionali cattoliche loro attribuite non sta portando principalmente, come in Europa, a un abbandono della Chiesa («*unchurching*» o «*Entkirlichung*»), a una «religione invisibile» (T. Luckmann) individualizzata o a un laicismo senza religione, ma piuttosto all'espansione del pluralismo religioso, che moltiplica le religioni anziché le opzioni di tipo laico. Mentre in Europa i processi di modernizzazione, urbanizzazione e democratizzazione sono stati storicamente associati con l'allontanamento dalle Chiese, la deconfessionalizzazione e una drastica secolarizzazione, in America Latina attualmente, come in precedenza negli Stati Uniti, i pro-



In Asia: la Chiesa si fa interrogare

In Asia il pentecostalismo si è radicato tra le minoranze etniche e nelle classi sociali con minor rilevanza politica e ideologica. I cinque paesi che hanno manifestato la crescita più rapida del pentecostalismo come movimento di base – e dove c'è anche un numero molto alto di cattolici carismatici – sono Cina, Corea del Sud, Filippine, India e Indonesia.

Il termine «pentecostalismo» non deve nascondere però il fatto di avere a che fare in realtà con molti distinti «pentecostalmi» dalle differenze sociologiche e teologiche anche rilevanti. Se in Cina si diffonde principalmente nelle classi dal basso peso economico, in India e in Indonesia esso è massicciamente presente nella classe media e imprenditoriale, e nelle Filippine in modo trasversa-

MOVIMENTI PENTECOSTALI IN ASIA

| | Pentecostali classici | | Carismatici | | Neo-pentecostali | |
|---------------|-----------------------|-----|-------------|-----|------------------|-----|
| Cina | 47.686 | 0% | 629.491 | 1% | 53.597.823 | 99% |
| Corea del Sud | 2.393.749 | 32% | 2.020.598 | 27% | 3.165.652 | 42% |
| Filippine | 765.813 | 4% | 11.659.457 | 58% | 7.624.730 | 38% |
| Giappone | 55.740 | 3% | 152.234 | 9% | 1.552.026 | 88% |
| India | 1.263.041 | 4% | 5.032.741 | 15% | 27.234.219 | 81% |
| Indonesia | 1.395.797 | 15% | 971.415 | 10% | 7.082.789 | 75% |
| Vietnam | 52.101 | 75 | 157.802 | 20% | 588.097 | 74% |

Fonte: S.M. BURGESS, E.M. VAN DER MAAS, *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movement*, Zondervan, Grand Rapids 2002. Per «pentecostali classici» si intendono le Chiese risalenti ai primi decenni del XX secolo e impiantate da missionari provenienti dall'America del Nord; per «carismatici» i movimenti affini al pentecostalismo all'interno delle Chiese storiche, in particolare la Chiesa cattolica; per «neo pentecostali» la «terza ondata» del rinnovamento, rappresentata da Chiese indigene e indipendenti più recenti.

cessi di democratizzazione, urbanizzazione e modernizzazione si sono associati a cambiamenti fluidi di affiliazione confessionale e con risvegli e rinascite religiose.

La prova del declino dell'affiliazione cattolica e la crescita degli *evangélicos*, in special modo delle Chiese e congregazioni pentecostali e neo-pentecostali, sono uniformemente evidenti, omogenee e persistenti in tutta la regione, anche se il picco massimo di crescita del protestantesimo potrebbe già essere stato raggiunto in Cile e in Guatemala. I dati tratti dalle tabelle sulla crescita delle Chiese e sulle loro strutture in Argentina, Brasile, Cile, Guatemala, Messico e Perù indicano che la percentuale di cristiani non cattolici nel 2009 oscillava tra un minimo del 10% della popolazione in Messico e un massimo del 32% in Cile e Guatemala.¹⁶ Il resto dei paesi dell'America Latina si colloca variamente tra questi due estremi.

I dati del censimento brasiliano (IBGE) indicano che la percentuale della popolazione che si dichiara cattolica è scesa progressivamente dal 95,2% del 1940 al 68,5% del 2009, mentre la percentuale degli *evangélicos* è aumentata dal 2,5% del 1940 a poco più del 20% nel 2009. Ma quando si fa un confronto con le tendenze degli ultimi due decenni del XX secolo, nel primo decennio di questo secolo si può notare una lieve decelerazione sia nella calante tendenza cattolica sia nella crescente tendenza protestante. A questo proposito si può forse parlare con cautela di una relativa stabilizzazione nelle dinamiche dei due principali gruppi religiosi che competono tra loro in Brasile. Questa relativa stabilizzazione è accompagnata da un lieve aumento della percentuale di coloro che affermano di «non avere alcuna religione», dal 5 al 7% della popolazione brasiliana, come pure da una lieve ma persistente crescita della percentuale di co-

loro che seguono «altre religioni», dall'1% del 1991 a quasi il 5% del 2009. Tra i proseliti di queste religioni alternative ci sarebbero gli *espíritas*, seguaci di religioni afro-brasiliane, e i seguaci di altre religioni del mondo e di nuovi movimenti religiosi.¹⁷

Altri dati tratti dalle tabelle (cf. *qui* alle pp. 322-323) autorizzano anche una lettura cautamente ottimistica della capacità della Chiesa cattolica di rispondere con successo alla sfida del pluralismo religioso in America Latina. In tutti e sei i paesi, la percentuale dei cattolici continua chiaramente a calare a paragone dei rapidi tassi di crescita dei cristiani non cattolici. Tuttavia anche i tassi di crescita dei cattolici continuano a essere significativi in termini assoluti, riuscendo a resistere relativamente bene e mantenendosi solo leggermente più bassi del rapido aumento della popolazione. Il fatto più rilevante, comunque, è la costante crescita che si registra praticamente in tutti i settori delle strutture istituzionali in tutti e sei i paesi, in particolar modo nella forte espansione dei centri pastorali e delle ordinazioni di preti diocesani. Per la prima volta nella sua storia, l'America Latina è effettivamente in grado di produrre un clero endogeno senza dover contare su missionari e sacerdoti stranieri. L'unica eccezione significativa e un po' allarmante riguarda i dati relativi alle religiose (suore) nello stesso periodo, dal 1970 al 2009, da cui in proporzione emergono un declino pronunciato in Argentina, Cile e Brasile e un tasso di crescita molto inferiore in Guatemala, Messico e Perù.¹⁸ Ritornero su questo punto nella parte finale di questo saggio.

Il successo più notevole è costituito dalla crescita molto intensa dei cattolici carismatici e neo-pentecostali, uno sviluppo che inizialmente è stato guardato con un certo sospetto dalla maggior parte della gerarchia ecclesiastica, mentre ora è stato ufficialmente accolto dalla Chiesa

le in tutti gli ambienti.¹ Come nel resto del Sud del mondo, anche in Asia un fattore determinante per la crescita del movimento è stato la globalizzazione associata all'urbanizzazione, con un recupero di elementi religiosi tradizionali come lo sciamanesimo.

Le ricerche commissionate dagli episcopati locali negli ultimi vent'anni mettono in evidenza, quali fattori determinanti per l'adesione ai nuovi movimenti religiosi, la dignità e l'identità conferita alle minoranze etniche, e la sicurezza, il senso di comunità e la rete d'aiuto offerti agli immigrati urbanizzati. Senza una particolare enfasi sul Vangelo della prosperità, l'impatto è tuttavia simile, favorendo negli aderenti una certa mobilità sociale.

Forse l'Asia è il continente dove gli episcopati hanno espresso l'atteggiamento più positivo, ispirato all'«ecumenismo recettivo» dello scambio dei doni. Sulla base dei risultati dell'indagine i vescovi indiani nel 1997 hanno invitato le parrocchie a rinnovarsi attraverso le piccole comunità cristiane e il rinnovamento carismatico cattolico. Così anche i vescovi indonesiani, che nel 1997 hanno formulato delle linee guida sul rinnovamento carismatico cattolico e nel 2000 hanno posto le comunità ecclesiali di base al centro del loro progetto pastorale.

L'episcopato delle Filippine si era già attrezzato sin dal 1983 con delle linee guida rivolte all'integrazione dei gruppi carismatici che nascevano autonomamente fuori dalle parrocchie, incorag-

giando le stesse a superare la preoccupazione per la propria auto-conservazione, per rivolgersi con creatività a promuovere i valori umani e trascendentali nella società globalizzata e consumista in cui sono poste. Anche a livello complessivo la Federazione delle conferenze episcopali d'Asia (FABC) – a partire dalla sua V Assemblea generale a Bandung nel 1990 – ha invitato le Chiese a una strategia pastorale basata sulle comunità ecclesiali di base come «nuovo modo di essere Chiesa».

La sfida che si presenta oggi alle Chiese asiatiche cattoliche è quella di conciliare due ecclesiologie piuttosto diverse, quella appunto delle comunità ecclesiali di base ispirata al concilio Vaticano II e alla *Gaudium et spes*, e quella dei gruppi del rinnovamento carismatico, in un'accoglienza reciproca che favorisca una tensione creativa piuttosto che delle «convergenze parallele».

D. S.

¹ Cf. J.M. PRIOR, «How does the Catholic Church deal with the new religious movements in a constructive way? Focus on Asia», relazione presentata alla Conferenza internazionale su «Evangelicali, pentecostali, carismatici: nuovi movimenti religiosi come sfida per la Chiesa cattolica», Roma, 9-11.4.2013.

cattolica in tutta l'America Latina.¹⁹ Questa crescita comunque ha contribuito a un maggiore pluralismo interno nell'ambito del cattolicesimo latinoamericano, di modo che gli analisti distinguono frequentemente fra tre tendenze principali: le «comunità cristiane di base» con origini nella teologia della liberazione, i «*católicos renovados*» e i «neo-pentecostali».²⁰ A questi gruppi principali si dovrebbe aggiungere il crescente numero di singoli cattolici che in varie indagini affermano di essere «*católico a mi manera*» («cattolico a modo mio», cf. Parker) o «*cuenta propista*» («per conto proprio», cf. Mallimaci).²¹ Catalina Romero parla anche dello «sviluppo dello spazio pubblico e della società civile *all'interno della Chiesa*», presentandolo come un'altra espressione del pluralismo interno.²² Vale la pena di mettere in evidenza che tutte queste analisi provengono da sociologi cattolici impegnati, che osservano e analizzano da diversi decenni le tendenze del mondo cattolico nei loro rispettivi paesi.

Convergenza di molteplici pluralismi

Daniel Levine, uno degli analisti più percettivi che hanno studiato le trasformazioni religiose e politiche latinoamericane degli ultimi decenni, offre una buona sintesi delle conseguenze del processo di deconfessionalizzazione cattolica e di ciò che egli chiama «la convergenza di molteplici pluralismi».

«Il decadimento del monopolio cattolico – scrive Levine – e il crescente pluralismo nell'ambito dell'espressione e dell'organizzazione religiosa sono accompagnati da processi che hanno tolto gruppi, temi e leader religiosi dalla luce dei riflettori del dibattito pubblico, della contestazione, della formazione di coalizioni e della discussione politica. Si tratta di un'inevitabile conseguenza di importanti correnti di pluralismo che hanno accom-

pagnato la democratizzazione della società civile e della politica durante gli ultimi due decenni. Ci sono molte più opzioni e molti più veicoli di espressione ora che in passato; i leader religiosi della Chiesa non possono più monopolizzare l'espressione pubblica del dibattito religioso, né possono contare sulla propria determinante influenza politica o su cruciali diritti di veto. I loro sforzi sono destinati a scontrarsi con molteplici figure che coprono ruoli di rilievo nel territorio. Oggi c'è dovunque molta competizione».²³

Di fronte a questo pluralismo religioso interno ed esterno quasi stordente, una delle tentazioni della gerarchia cattolica è tentare di riaffermare ancora una volta per lo meno il controllo e l'egemonia istituzionali sui fedeli cattolici. La Romero mette in rilievo che in Perù «durante l'ultimo decennio questo spazio pubblico ha ricominciato a chiudersi a causa dell'intervento di vari vescovi che stanno cercando di riprendere il controllo dello spazio pubblico nella Chiesa stessa e nel modo in cui la Chiesa si esprime e viene rappresentata nella società civile, nella vita politica e nello stato».²⁴ Altri analisti hanno mostrato che in tutta l'area ci sono vescovi che, temendo le divisioni e la perdita di controllo, stanno tagliando i fondi ai gruppi dissidenti e stanno lottando per ottenere un maggiore controllo sulle scuole, sulle università e sulle pubblicazioni.²⁵

Vorrei concludere affrontando quello che, da sociologo e da laico cattolico impegnato, considero il tema e la sfida più nodali che stanno di fronte alla Chiesa cattolica oggi non solo nelle società liberali e democratiche del Nord sviluppato, ma anche in tutta l'America Latina. Tutti i dati sociologici disponibili tendono a indicare che le donne sono particolarmente attratte dalle nuove comunità evangelicali, pentecostali e carismatiche. Vi



sono molte ragioni di questa attrazione, ma una di esse è sicuramente la risposta finora inadeguata della Chiesa cattolica alla «questione di genere».

Dal punto di vista sociologico, in reazione alla difesa ufficiale di una posizione «tradizionalista» sulle questioni di genere e a un'attenzione singolarmente ossessiva sulla morale sessuale da parte della Chiesa cattolica, si può osservare in tutto il mondo cattolico un duplice processo di secolarizzazione femminile e di erosione dell'autorità della Chiesa sulla morale sessuale. Forse per la prima volta nelle ondate di moderna secolarizzazione che sono andate accumulandosi, le donne hanno lasciato la Chiesa in gran numero, con particolare drammaticità nell'intera Europa, ma in modo crescente anche in tutto il Nord America, e molto recentemente in America Latina in una maniera che dovrebbe far suonare dei campanelli d'allarme.

La secolarizzazione femminile è probabilmente il fattore più significativo nella drastica secolarizzazione avvenuta nelle società europee occidentali a partire dagli anni Sessanta e nella radicale rottura della «religione come catena della memoria» cristiana europea. In poche parole, l'intelligenza maschile ha abbandonato la Chiesa nel XVIII secolo, la borghesia maschile agli inizi del XIX secolo e il proletariato maschile verso la fine del XIX e nel corso del XX secolo. Ma fino a che le donne sono rimaste nella Chiesa i bambini sono stati battezzati e hanno ricevuto un'educazione cristiana, e per la Chiesa c'era un futuro e c'erano la possibilità di un risveglio religioso e di un'inversione del processo di secolarizzazione. Una volta che le donne cominciano ad abbandonare in massa la Chiesa, com'è accaduto e come continua ad accadere a partire dagli anni Sessanta, il futuro della Chiesa inizia ad apparire, dal punto di vista sociologico, molto più cupo.

La questione femminile

Dal punto di vista sociologico sarebbe un grosso errore pensare che questo sia un problema delle società del Nord del mondo sviluppate che non tocca in maniera così diretta le società del Sud del mondo in via di sviluppo o, almeno, non ancora. Tuttavia la centralità che le questioni di genere hanno nel *Documento di Aparecida*, approvato nel maggio 2007 dalla V Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano, sembrerebbe smentire questa nozione. La questione è se la risposta della Chiesa cattolica sia stata fino a ora la risposta appropriata. Il dato della crescente secolarizzazione femminile in America Latina è solo incipiente, ma a mio parere è un segnale grave. Ogni sociologo della religione sa che le donne tendono a essere più religiose degli uomini praticamente in tutte le società e in tutte le tradizioni religiose.

In Brasile la percentuale degli uomini che non hanno alcuna religione, l'8,52%, è significativamente maggiore, quasi doppia rispetto alla percentuale delle donne senza alcuna religione, che è circa del 5%. Tuttavia uno degli aspetti che più colpisce tra i dati che emergono dall'ultimo censimento brasiliano è il fatto che le donne stanno abbandonando la Chiesa cattolica più rapidamente degli uomini. In effetti l'adesione o affiliazione femminile è co-

stantemente maggiore di quella maschile in ogni denominazione religiosa in Brasile, cristiana e non cristiana, evangelicale e pentecostale, afro-brasiliana e di qualsiasi altro genere non cristiano, con la sola eccezione della Chiesa cattolica. La percentuale dei cattolici maschi, il 68,92% della popolazione maschile brasiliana, è maggiore della percentuale delle donne cattoliche, che raggiunge il 67,96% della popolazione femminile brasiliana. La differenza può non sembrare grande, leggermente sopra l'1% nell'ambito della popolazione brasiliana, il che si traduce approssimativamente in 2 milioni di uomini in più rispetto alle donne nella Chiesa. Ma si tratta di un'indicazione eloquente dell'esodo femminile dalla Chiesa rispetto ad alcuni decenni fa, quando all'interno della Chiesa c'erano ancora più donne che uomini.

Gli uomini che abbandonano la Chiesa tendono con maggiore frequenza a diventare a-religiosi, mentre le donne che lasciano la Chiesa tendono con maggiore frequenza ad aderire ad altre religioni, cristiane e non cristiane. Effettivamente se si contano solo i brasiliani che hanno una qualche affiliazione religiosa e si esclude quel 6,72% della popolazione brasiliana privo di una religione, il divario di genere diventa più pronunciato: 71,6% di donne che sono cattoliche rispetto al 75,4% degli uomini.

Se si aggiungono gli altri dati, ugualmente rivelatori, derivanti dall'ancora più drammatico divario di genere che riguarda le vocazioni, si dovrebbero avvertire dei campanelli d'allarme. Mentre il numero dei sacerdoti brasiliani in Brasile è salito da 2.630 a 3.956 tra il 1970 e il 1979, con un aumento del 50%, il numero delle donne consacrate è calato in modo egualmente intenso da 12.823 a 8.206, con un declino del 36%. Questa tendenza può forse essere di buon auspicio per la riaffermazione a breve termine del controllo clericale sui fedeli e del controllo episcopale sulle consacrate, ma non credo che, parlando dal punto di vista sociologico, si tratti di una tendenza di buon auspicio per il futuro a lungo termine della Chiesa cattolica.

Una tendenza problematica all'interno della Chiesa oggi è la crescente clericalizzazione dei sacerdoti diocesani, che stanno diventando sempre più distaccati dai laici e dal mondo, mentre gli ordini religiosi maschili e femminili stanno diventando più che mai incarnati nel mondo. Questo comporta un'inversione paradossale. Il clero diocesano secolare sta diventando più che mai «religioso» e distaccato dal mondo, mentre gli ordini religiosi – sia maschili che femminili – stanno diventando più impegnati nel mondo secolare. Tali ordini rimangono oggi uno dei rari ambiti all'interno della Chiesa nei quali vi è una relativa autonomia dalla supervisione e dal controllo dell'episcopato.

In ultima analisi ciò che è in gioco è il modello di Chiesa che si sta promuovendo. Da sociologo che osserva le più recenti tendenze ecclesiali non posso fare a meno di pensare che il modello tende a essere sempre più quello di una Chiesa clericale purificata in un mondo secolare impuro, una drammatica inversione in un momento in cui siamo prossimi a celebrare il 50° anniversario della *Gaudium et spes*, la costituzione pastorale del concilio Vaticano II sulla Chiesa nel mondo contem-

poraneo. Forse eccessivamente influenzata da una letteratura sociologica che ha spiegato in maniera convincente perché le Chiese conservatrici protestanti stanno crescendo mentre quelle *liberal* stanno perdendo terreno nei confronti della secolarizzazione, anche la Chiesa cattolica a volte appare ritirarsi verso il suo nucleo conservatore. È vero che questa può essere una strategia adatta e vincente per delle sette protestanti all'interno di un mercato religioso pluralista e competitivo, ma si

tratta di una strategia problematica per una Chiesa cattolica «universale». Da una prospettiva sociologica, si potrebbe sostenere che solo una Chiesa che abbracci e favorisca il suo ricco pluralismo interno può avere una *chance* di offrire alle molte sfide plurali che emergono da un mondo sempre più pluralista una risposta efficace e rimanere «cattolica» e «universale».

José Casanova*

* Docente presso il Berkley Center for religion, peace and world affairs, Georgetown University, Washington DC. Il saggio, qui proposto in una nostra traduzione dall'inglese, è stato presentato alla Conferenza internazionale promossa dalla Conferenza episcopale tedesca su «Evangelicali, pentecostali, carismatici: nuovi movimenti religiosi come sfida per la Chiesa cattolica», Roma, 9-11.4.2013.

¹ J. CASANOVA, *Public religion in the modern world*, University of Chicago Press, Chicago 1994; trad. it. *Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000.

² M. MARTY, S. APPLEBY, *Fundamentalism Project*, 5 voll., University of Chicago Press, Chicago 1991-1995.

³ G.A. ALMOND, R.S. APPLEBY, E. SIVAN, *Strong religion: the rise of fundamentalism around the world*, The University of Chicago Press, Chicago 2003, 1-2; trad. it. *Religioni forti: l'avanzata dei fondamentalismi sulla scena mondiale*, Il Mulino, Bologna 2006.

⁴ J. CASANOVA, «Religions, secularizations, modernizations», in *Archives européennes de sociologie/European journal of sociology* 52(2011) 3, 488-508.

⁵ «Et enfin, je dirai en troisième lieu que l'attraction des villes a une influence ruineuse sur la religion des rureaux (...). Je suis pour ma part convaincu que, sur cent rureaux qui s'établissent à Paris, il y en a à peu près quatre-vingt-dix qui, au sortir de la gare de Montparnasse cessent d'être des pratiquants», in G. LE BRAS, *Etudes de sociologie religieuse*, II, PUF, Paris 1956, 480.

⁶ La situazione religiosa e secolare in Europa è effettivamente piuttosto complessa e variegata, e nessuna teoria semplice e lineare che colleghi i livelli di secolarizzazione con i livelli di modernizzazione o di urbanizzazione può rendere giustizia a questa complessa molteplicità. J. CASANOVA, «The religious situation in Europe», in H. JOAS, K. WIEGANDT (a cura di), *Secularization and the world religions*, Liverpool University Press, Liverpool 2009, 206-228.

⁷ Cf. R. FINKE, R. STARK, *The churching of America, 1776-1990. Winners and losers in our religious economy*, Rutgers University Press, New Brunswick 1992.

⁸ Cf. R. WUTHNOW, *The restructuring of American religion*, Princeton University Press, Princeton 1988.

⁹ Cf. J. CASANOVA, «The religious situation in the United States 175 years after Tocqueville», in M. VÄTTER (a cura di), *Crediting God: the fate of religion and politics in the age of global capitalism*, Fordham University Press, New York 2011, 253-272.

¹⁰ Cf. R. STEPHEN WARNER, *A Church of our own: disestablishment and diversity in American religion*, Rutgers University Press, New Brunswick 2005.

¹¹ D. SELJAK, «Why the Quiet Revolution was "quiet": The Catholic Church's reaction to the secularization of nationalism in Québec after 1960», in *CCHA Historical Studies* 62(1996), 109-124.

¹² La letteratura è immensa. Cf. G.P.F. DE GAMARGO, *Católicos, protestantes, espíritas*, Vozes, Petrópolis 1973; J. BURDICK, *Legacies of liberation: the Progressive Catholic Church in Brazil*, Ashgate, Hampshire 2004; B. CARRANZA, *Catolicismo midiático*, Ideias & Letras, Aparecida 2011; C. LORETO MARIZ, «Católicos de libertação, católicos renovados e neopentecostais», in *Cadernos CERIS* (2001) 2, 11-47; C.L. MARIZ, M. DAS D.C. MACHADO, «Mudanças recentes no campo religioso brasileiro», in *Antropolítica* (1998) 5, 21-43; C.L. MARIZ, R.B.C. CAMPOS, «Pentecostalism and "national culture". A dialogue between Brazilian social sciences and the anthropology of Christianity», in *Religion and society. Advances in research* 2(2011), 106-121; A. ANTONIAZZI, *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?*, Paulus, São Paulo 2004; A.F. PIERUCCI, «"Bye bye, Brasil": O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000», in *Revista estudos avançados de Universidade de São Paulo* 18(2004) 52, 17-28; Id., «Ciências sociais e religião. A religião como ruptura», in F. TEXEIRA, R. MENEZES (a cura di), *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*, Vozes, Petrópolis 2006; R. MARIANO, *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, Loyola, São Paulo 2000; A.P. ÔRO, A. CORTEN, J.-P. DOZON (a cura di), *Igreja*

universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé, Paulinas, São Paulo 2003; R. ALMEIDA, *A Igreja universal e seus demônios*, Terceiro Nome, São Paulo 2009; R. PRANDI, *Os candombles de São Paulo*, Hucitec, São Paulo 1991; R. MOTTA, «Ethnicité, nationalité et syncrétisme dans les religions populaires brésiliennes», in *Social compass* 41(1994) 1, 67-78; Id., «L'expansion et la reinvention des religions afro-brésiliennes: réenchâtement et décomposition», in *Archives des sciences sociales des religions* 117(2002), 113-125; E. GOMES MARQUES, *Os poderes do estado no Vale do Amanhecer: percursos religiosos, práticas espirituais e cura*, dissertazione del Master in antropologia, Universidade de Brasília 2009.

¹³ Cf. D.H. LEVINE, *Politics, religion & society in Latin America*, Lynne Rienner, Boulder - London 2012; D. LEHMANN, *Struggle for the Spirit: religious transformations and popular culture in Brazil and Latin America*, Polity, Cambridge 1996; F. HAGOPIAN (a cura di), *Religious pluralism, democracy and the Catholic Church in Latin America*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2009; P. FRESTON (a cura di), *Evangelical christianity and democracy in Latin America*, Oxford University Press, New York 2008.

¹⁴ Cf. O.G. VELHO, «Missionization in the postcolonial world: a view from Brazil and elsewhere», in T.J. CSORDAS (a cura di), *Transnational transcendence: essays on religion and globalization*, University of California Press, Berkeley 2009, 31-54; P. FRESTON, *Evangelical and politics in Africa, Asia, and Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; S. COLEMAN, *The globalization of charismatic Christianity: spreading the gospel of prosperity*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; J. ROBBINS, «The globalization of pentecostal and charismatic Christianity», in *Annual review of anthropology* 33(2004), 117-143; F. Cannell, ed., *The Anthropology of Christianity* (Durham, NC: Duke University Press, 2006); David Martin, «Pentecostalism: Transnational Voluntarism in the Global Religious Economy», in *The Future of Christianity* (Surrey, UK: Ashgate, 2011) pp. 63-83.

¹⁵ Sulla Cina continentale, sulle città globali cinesi e sulle varie comunità cinesi della diaspora cf. V. GOSSAERT, D.A. PALMER, *The religious question in modern China*, The University of Chicago Press, Chicago 2001. Sulle dinamiche molto diversificate del pluralismo religioso e sui rapporti tra maggioranze e minoranze in India, si veda L. GAYER, C. JAFFRELOT (a cura di), *Muslims in Indian cities. Trajectories of marginalization*, C. Hurst & Co, London 2012.

¹⁶ Cf. le tabelle alle pp. 322-323.

¹⁷ Cf. M. CÔRTEZ NERI (a cura di), *Novo mapa das religiões*, FGV/CPS, Rio de Janeiro 2011.

¹⁸ Cf. le tabelle.

¹⁹ Lo studio più completo sul Brasile è quello di CARRANZA, *Catolicismo midiático*. Si veda anche E.L. CLEARY, *The rise of charismatic Catholicism in Latin America*, University Press of Florida, Gainesville 2011.

²⁰ MARIZ, «Católicos de libertação, católicos renovados e neopentecostais», 11-47.

²¹ C. PARKER, «Education and increasing religious pluralism in Latin America: the case of Chile», in HAGOPIAN (a cura di), *Religious pluralism*, 131-181; Id., «América Latina. ¿Ya no es Católica? Cambios culturales, transformación del campo religioso y debilitamiento de la Iglesia», in *América Latina hoy* 41(2003), 35-56; F. MALLIMACI, M. VILLA, *Las comunidades eclesiales de base y el mundo de los pobres en la Argentina: conflicto y tensiones por el control del poder en el catolicismo* CIEL/PIETTE/CONICET, Buenos Aires 2007.

²² Cf. C. ROMERO, «Religion and public spaces: catholicism and civil society in Peru», in HAGOPIAN (a cura di), *Religious pluralism*, 365-401.

²³ D.H. LEVINE, «The future as seen from Aparecida», in R. PELTON (a cura di), *Aparecida quo vadis?*, University of Scranton Press, Scranton 2008, 178.

²⁴ ROMERO, «Religion and public spaces», 386.

²⁵ Cf. C.A. DROGUS, H. STEWART-GAMBINO, *Activist faith: popular women activists and their movements in democratic Brazil and Chile*, Pennsylvania State University Press, University Park 2005.