

Verónica Giménez Béliveau*

SOCIABILIDADES, LIDERAZGOS E IDENTIDAD EN LOS GRUPOS CATÓLICOS ARGENTINOS

UN ACERCAMIENTO AL FENÓMENO DE LOS COMUNITARISMOS A TRAVÉS DEL CASO DE LOS SEMINARIOS DE FORMACIÓN TEOLÓGICA

EN ARGENTINA (como también en otros contextos latinoamericanos y europeos), el catolicismo constituye un lugar social en el que se elaboran representaciones que operan sobre la sociedad en general, con mayor o menor intensidad según el período histórico. La Iglesia Católica y sus integrantes han jugado roles de importancia en la escena pública del país, y distintos espacios del catolicismo han sido frecuentemente instrumentalizados por actores políticos en busca de legitimidad. La cultura política argentina ha sido modelada, entre otros actores importantes, por la Iglesia, que ha ocupado un lugar central, tanto por la intervención directa de sus jerarquías como por la acción individual de los miembros de la institución. El abordaje aquí elegido para intentar comprender el catolicismo es el de considerarlo como un hecho social complejo y de múltiples facetas, sin restringirlo necesariamente a la esfera de lo religioso, espacio dentro del cual la Iglesia Católica no ha aceptado, históricamente, circunscribirse. Consecuentemente, el lazo social al interior del catolicismo se constituye siguiendo la doble diná-

* Doctora en Sociología, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, y Universidad de Buenos Aires. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, Programa de Investigaciones Económicas sobre Tecnología, Trabajo y Empleo (Ceil-Piette), Buenos Aires, Argentina.

mica de su pertenencia a la Iglesia Católica y a la sociedad en la cual se desarrolla.

A partir de los años setenta y ochenta, el país asiste a un proceso social, económico y político que implica el desmantelamiento del Estado nacional, a través de la implementación de políticas económicas y sociales neoliberales y de procesos de privatización. El Estado pierde progresivamente su capacidad de imponer regulaciones sobre la sociedad, y la Iglesia, que se había constituido en paralelo con el Estado, se ve también sometida a este movimiento de pérdida de influencia que afecta a las grandes instituciones dadoras de sentido. Y paralela y concomitantemente, el campo religioso se ve sometido a un proceso de pluralización: la caída de la dictadura (1976-1983) y la consolidación de la forma de gobierno democrática muestran un paisaje religioso transformado, en el que la Iglesia no es ya la organizadora monopólica de las creencias. La liberalización de la vigilancia militar sobre la sociedad activa la mayor visibilidad de grupos religiosos no católicos: evangélicos pentecostales, grupos afrobrasileños y comunidades *new age* caracterizan ya definitivamente un espacio de creencias pluralizado.

Esta pluralización se vuelve evidente, también, al interior de la Iglesia, que ve multiplicarse las comunidades que, reivindicándose católicas, reclaman espacios de autonomía al interior de la institución. Se tejen así, al interior del catolicismo, formas innovadoras de gestión del lazo social. La emergencia del fenómeno comunitario crea espacios cargados de sentido, donde el lazo social se *recalienta*: los fieles construyen una identidad católica en la que las pertenencias comunitarias priman sobre los lazos con la institución. Estos movimientos¹, aun mostrando una gran diversidad de objetivos y carismas, comparten algunos ejes de acción: no han sido fundados directamente por las jerarquías eclesásticas (por obispos), sino por religiosos, laicos o sacerdotes, en tanto que iniciativa personal; en general surgen para hacer frente a las necesidades de los laicos; acentúan la importancia de la experiencia individual de la relación con lo divino; y reclaman, más o menos explícitamente, grados de autonomía en relación con la institución. Las prácticas de estos movimientos se organizan frecuentemente alrededor de momentos de fuerte intensidad emocional, que los miembros de los grupos identifican como rupturas en sus relatos biográficos.

¹ Me refiero a los movimientos eclesiales como el Opus Dei, la Legión de María, Comunión y Liberación, los Focolares, la Renovación Carismática Católica, el Movimiento Apostólico de Schoenstatt, los Seminarios de Formación Teológica, el Movimiento Puente, los Encuentros Matrimoniales, la Comunidad de Convivencias, la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino, los Legionarios de Cristo, entre otros.

Este artículo presenta un análisis de una comunidad católica, los Seminarios de Formación Teológica. A través del estudio de las formas de sociabilidad que el grupo establece, de la construcción de los liderazgos y las fuentes de la autoridad, de los valores que la comunidad transmite, intentaremos comprender una de las maneras en que los católicos del siglo XXI se agrupan en comunidades. Los Seminarios de Formación Teológica (SFT) nacieron en 1986, cuando un grupo de militantes e intelectuales cristianos se organizan para recibir al teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, uno de los máximos representantes de la Teología de la Liberación. El éxito de la propuesta es grande, y en los años sucesivos se repite la experiencia convocando a un invitado distinto cada vez. Los SFT se consolidan así como grupo a partir de una reunión anual de una semana de duración, encuadrándose en la línea que reivindica la *Opción por los Pobres* como centro del compromiso cristiano. La inserción en los sectores populares y las comunidades de base crece con el desarrollo del grupo, y con el tiempo se desarrolla una original modalidad de trabajo que propone la producción de teología colectiva, basada en el intercambio de las experiencias de compromiso de cada uno. El trabajo de los participantes se desarrolla a partir de una consigna sugerida por los coordinadores (en su enorme mayoría laicos), que es discutida en grupos desde una temática específica (los *ámbitos*, por ejemplo, Mujer, Organizaciones Populares, Jóvenes, Ecología, Política, Sexualidad, Educación, etc.), donde los fieles se integran siguiendo sus intereses personales o comunitarios. El resultado de las discusiones es plasmado en una síntesis que se presenta en las asambleas plenarias. Los SFT han crecido a lo largo de los años y llegan a congregarse alrededor de dos mil personas en cada reunión, que se realiza en diócesis distintas cada año.

SOCIABILIDADES: EL ENCUENTRO CON EL OTRO

Los Seminarios de Formación Teológica se presentan como un espacio de participación, de discusión y sociabilización que sale de lo cotidiano. Organizados en una única reunión anual, los SFT representan, para los participantes, una suerte de momento extraordinario, que encarna a la vez una discontinuidad en relación con sus compromisos cotidianos y una prolongación, una profundización de estos compromisos. En efecto, los Seminarios de Formación Teológica se pensaron siempre como una organización social de segundo grado, es decir, como una organización que reúne a miembros de otras estructuras de base. La preocupación por organizar a los sectores populares ha sido una inquietud permanente de los dirigentes de los Seminarios: los participantes son llamados a sumarse a los grupos de base de sus barrios y regiones de origen, y, con ese fin, los SFT proponen un momento de intercambio y discusión por diócesis y por región, al principio y al final de la reunión anual. En este

sentido, también, durante el Seminario de 1999 (en General Roca, Río Negro), los dirigentes de los Seminarios y la ONG Nueva Tierra –uno de los puntos de articulación del amplio espacio del *catolicismo de la diversidad* (Mallimaci, 1995)– ponen en marcha un proyecto de reunión de información sobre las actividades de los grupos organizados: un gran mapa de Argentina es colocado en uno de los salones, y se pide a los participantes que consignen el nombre de su grupo de pertenencia, la provincia en la que se desarrollan sus actividades y el número de miembros de la organización. Los SFT se proponen, así, abrir pasajes entre el catolicismo y otras experiencias sociales, tanto religiosas (el desafío ha sido recogido, por ahora, por las iglesias reformadas y ciertos grupos judíos, cuyos líderes asisten a los SFT) como no religiosas (sociales y políticas). La Opción por los Pobres, el eje que agrupa las pertenencias a los SFT, sirve de marco a la organización de un modelo de socialización que se quiere abierto, y que propone explícitamente el camino de *salida* hacia una sociedad en busca de testimonios *auténticos* de la *verdadera* vivencia evangélica. El *ida y vuelta* entre *el mundo* y el espacio de la comunidad es entonces constitutivo de las actividades de esta última: los SFT no proponen una separación con *el mundo*, sino un compromiso con la sociedad, aportando la palabra de Dios tal como los SFT la entienden.

Los intercambios de experiencias de los participantes están en el centro de las sociabilidades de los Seminarios. El hecho de compartir la propia realidad con el otro, considerado como el pilar de la producción colectiva de teología y por eso mismo en el centro de las preocupaciones de los SFT, organiza los espacios comunitarios. La comunidad se esfuerza por desarrollar los intercambios en varios planos, escenificando así los valores ligados a la diversidad y la aceptación del otro. En el trabajo de los grupos, fundamento de las actividades de los SFT, no hay división formal del trabajo según jerarquías eclesiales. Sacerdotes y religiosas son considerados por los dirigentes de la comunidad como iguales a los otros participantes. Y aunque la autoridad que emana de la investidura institucional funciona de hecho en los grupos como un ordenador de posiciones no explicitado, los especialistas religiosos se esfuerzan por subrayar esta horizontalidad: durante el Seminario de Jujuy (1997) participé de uno de los grupos del ámbito Mujer, y, aunque un integrante del grupo era sacerdote, no lo reveló hasta el cuarto día de trabajo. Durante el Seminario de General Roca (1999), en el grupo de Jóvenes del que formé parte, había un joven sacerdote y una religiosa, vestidos de civil, que no aceptaron, por su parte, ejercer el rol de coordinador. Religiosos y religiosas (aproximadamente el 10% de los participantes del SFT de 1998, y el 8% del de 1999) asumen discursivamente las representacio-

nes igualitarias de la comunidad, aunque las relaciones entre laicos y religiosos no sigan siempre este movimiento de democratización. En el trabajo de los grupos, especialmente en el de aquellos que no son dirigidos por los laicos más formados, con experiencia en el funcionamiento de la comunidad, los especialistas religiosos siguen teniendo la prioridad en la toma de la palabra, con la anuencia del resto de los miembros del grupo.

La pluralidad de los orígenes geográficos de los participantes (provenientes de la casi totalidad de las provincias argentinas, y de los países limítrofes de Uruguay, Paraguay, Perú y Brasil²) y la variedad de los lugares de realización de los SFT (una docena de diócesis diferentes desde su creación) contribuyen a recrear las representaciones de la diversidad geográfica y cultural de los intercambios sociales en el seno de los Seminarios. La comunidad refuerza este imaginario a través de la organización de los grupos, mezclando las regiones de origen de los participantes. El intercambio de las experiencias de trabajo y de organización comunitaria de los miembros crea, a la vez, una sensación de anclaje local y de apertura hacia el mundo.

La rotación geográfica de los SFT acentúa también la percepción de enriquecimiento personal y comunitario. Al mismo tiempo que la participación en los Seminarios es, para muchos, un momento de vacaciones, y a menudo la única posibilidad de conocer distintos lugares turísticos, permite que se refuerce su experiencia de apertura hacia el país y hacia el mundo. Los organizadores de los Seminarios lo saben, y dejan momentos libres para paseos y reuniones informales. La idea de pertenencia a una comunidad ampliada, de alcance nacional y latinoamericano, se consolida, y la experiencia de la militancia local de los miembros de los SFT se agrega a la dimensión nacional y continental.

La idea de enriquecimiento surgida del conocimiento del otro se desarrolla tanto en el plano geográfico como en el social. La comunidad valora el intercambio de experiencias de personas de origen social diferente. Según Marcela, “aquí vienen personas muy humildes, lo que tiene su riqueza, y se puede también hablar con gentes más cultivadas, y esto sirve, el compartir vivencias distintas, conocimientos distintos. No se aprende sólo en los libros, también en la vida, todo esto sirve para madurar” (Entrevista con Marcela, XVI SFT, General Roca, 2 de febrero de 1999).

Aparece aquí una vez más el sentimiento de reconocerse iguales en la diversidad, que funda el sentimiento de comunidad, de pertenencia a un grupo sólido. El reconocimiento del estatuto de igualdad del

² *Memoria del XIII SFT*, Seminario realizado en Santiago del Estero del 8 al 14 de febrero de 1998.

otro funciona como un espejo que permite también revalorizar la propia experiencia. El otro soy yo. Y el producto del trabajo de los grupos refleja esta identificación: el ámbito Migraciones distribuyó, durante el XVI SFT, un panfleto que interpela al lector preguntándole: “¿No tenés nada que ver con las migraciones? Tus padres y abuelos, ¿dónde nacieron? ¿Dónde vivieron? ¿Tenés un hijo, un hermano, un conocido que vive en otra Patria? ¿Cómo quisieras que se lo tratara?”. Acercando la vida de los unos y de los otros, la comunidad sostiene los valores de la comprensión, el respeto, la compasión, la coincidencia con el prójimo. El encuentro es productivo, enriquecedor, y da fuerzas para enfrentar las luchas cotidianas: “El Seminario es un espacio donde uno viene a actualizarse, donde se confrontan ideas con personas de otras provincias, de otros medios, y eso enriquece” (Entrevista con Román, XVI SFT, General Roca, 5 de febrero de 1999).

La intensidad de los intercambios, y el hecho de vivir una semana que sale de lo cotidiano, refuerza aún más los lazos horizontales que se tejen entre los miembros: los participantes de los SFT comparten no solamente momentos de discusión en los grupos, sino también el tiempo libre, los paseos, los fogones, los lugares de alojamiento y las comidas en grandes salones que hacen las veces de comedor.

Las temáticas ligadas a la vida cotidiana, tanto las que surgen de compartir momentos extraordinarios de los Seminarios o de la militancia ordinaria en las organizaciones de base, ocupan cada vez más espacios en las discusiones de los grupos. En efecto, en los SFT se ha verificado, en los últimos diez años, una revalorización de los temas cotidianos (el miedo, la construcción de la familia, los problemas de conciencia, la esperanza, la fe). Esta revalorización está probablemente ligada al número creciente de comunidades de los sectores populares que asisten a los Seminarios. Los intereses de los participantes evolucionaron hacia una atención creciente enfocada en su propia interioridad, base de la puesta en relación de la situación personal y comunitaria con la situación social general. Las manifestaciones festivas que celebran el encuentro ocupan espacios cada vez más amplios. Los momentos dedicados al canto en las celebraciones se acrecentaron: el equipo de liturgia se consolidó y trabaja durante el año en la preparación de las canciones que son distribuidas durante el Seminario; un pastor metodista especialista en canto coral anima la mayoría de las celebraciones colectivas. La creación de la *Feria*, un espacio de puesta en común del trabajo de los participantes, tiene el color de las demostraciones de resistencia a un orden percibido como injusto, aunque reina sobre todo la celebración festiva de la fe y de la reunión de la comunidad. Así, en el relato de numerosos participantes, los Seminarios aparecen como un momento de “desintoxicación”

que sirve para “recargar las baterías” (Entrevista con Marcela, 2 de febrero de 1999). Se revaloriza la felicidad de la persona, destacándose la extrema contemporaneidad de las creencias de los participantes en los SFT. La construcción de la comunidad está sometida a una “reorientación de conjunto de las apuestas de la creencia hacia objetivos accesibles aquí y ahora” (Hervieu-Léger, 2001: 81), otorgando a la realización personal un lugar privilegiado, menos presente en los primeros seminarios de la década de los ochenta.

Las sociabilidades de los SFT se construyen, entonces, a partir de la integración entre lo que la comunidad propone y los aportes de los participantes. La apertura hacia otras realidades, nacidas del intercambio de experiencias diversas, es fuertemente incentivada:

El trabajo del grupo, o más exactamente la vida del grupo, se desarrolla entonces alrededor del compartir actividades y experiencias [...] La riqueza de este medio es descubrir, conocer, volvernos conscientes del enorme volumen de compromisos humanos que las organizaciones populares representan en todo el país (*Circular de los Seminarios de Formación Teológica*, 1998a: 4).

Y, en efecto, la difusión de la experiencia de los SFT depende no sólo de su presencia en los periódicos y los medios de información nacionales, relativamente reciente, sino sobre todo de la inserción comunitaria de los participantes. Los miembros de los SFT están, en su mayoría, encuadrados en organizaciones eclesiales o de barrio; propagan por lo tanto el contenido, las metodologías y el estilo del cristianismo de los Seminarios en sus comunidades. El tipo de lazo social producido en los SFT se desarrolla a partir de la representación de la diversidad y se difunde en el barrio de origen de sus miembros. Las pertenencias de los participantes de los SFT designan, en suma, un espacio amplio, que no está claramente delimitado. Los SFT son sin duda el eje organizador de un tipo de catolicismo, el *catolicismo de la diversidad* (Mallimaci, 1995), pero no son el único espacio de militancia posible, según los parámetros de la comunidad. Y es precisamente en el cruzamiento de estas experiencias comunitarias y plurales donde nace la producción teológica, uno de los ejes centrales del grupo. El trabajo de creación de teología, concebida como producción colectiva de pensamiento, irradia la vida de los individuos, que se sienten mejor formados, más maduros: “Yo no tengo hoy el mismo grado de madurez que cuando empecé, estoy más segura ahora, cuando participo, cuando hablo con la gente. El hecho de conocer te da [...] más seguridad, más conocimientos” (Entrevista con Marcela, 2 de febrero de 1999).

Los SFT aparecen como un lugar de adquisición de capital social, cultural y religioso, no sólo por el funcionamiento de espacios

de formación formalmente organizados (conferencias dictadas por economistas, sociólogos y teólogos), sino también por la percepción de que el intercambio informal de las experiencias genera enriquecimiento. El espacio de formación de los sujetos de los Seminarios abre, en efecto, la posibilidad a los participantes de adquirir capital cultural, que les permite luego salir de situaciones de exclusión social. Las relaciones igualitarias con profesionales de lo social y con especialistas religiosos, la apertura de espacios de escucha y de respeto del otro, contribuyen al sentimiento de revalorización de sí mismo. La insistencia de los SFT en la centralidad de los pobres en la producción de teología ha generado entre los participantes más asiduos un movimiento de confianza en su propia palabra y en la posibilidad de expresar sus propios pensamientos: “Mi palabra vale”, afirma Carlos, un miembro del grupo de la zona sur de la periferia de Buenos Aires, en una entrevista realizada el 20 de enero de 1999. Como fuera constatado por Levine (1996: 43), en referencia a las comunidades eclesiales de base en Venezuela y Colombia:

La participación como igual en la comunidad y en la vida religiosa (por ejemplo, en un estudio compartido de la Biblia) inspira confianza en la propia capacidad de juicio y de razonamiento. La confianza en la intercesión de la elite y la creencia en manipulaciones mágicas ceden el lugar al refuerzo de la responsabilidad personal y de la solidaridad comunitaria.

NUEVOS LIDERAZGOS, NUEVOS CONFLICTOS, NUEVAS MANERAS DE DEFINIR LAS IDENTIDADES

La permanencia en el tiempo de los Seminarios de Formación Teológica ha contribuido a la formación de una figura que aparece como el producto y el sostén de este espacio: el *laico formado*. Los *laicos formados* son cristianos de las comunidades sociales o eclesiales de los barrios pobres que emprendieron una formación no formal, apoyándose en las estructuras de formación de los Seminarios y en la red que estas abren. Esta formación en temas eclesiales y sociales los ubica en un espacio de poder nuevo. Ni especialistas religiosos institucionalmente consagrados ni sociólogos, los laicos formados extraen enseñanzas de su propia experiencia de pobreza y de militancia en las organizaciones de base para convertirse en especialistas de un nuevo tipo. Una dirigente de la Red de Mujeres de La Matanza participó, como representante de las ONG argentinas, en el Foro Mundial de la Mujer en Beijing, en 1995. Un dirigente comunitario cristiano de la Matanza, que empezó trabajando en proyectos de cooperativas de vivienda, se presentó a las elecciones provinciales y fue electo diputado. Una dirigente de las Comunidades Eclesiales de

Base de Quilmes, en conflicto con el sacerdote de su parroquia, recurrió al obispo, quien terminó dándole la razón. Una vez más percibimos las características de la comunidad: los laicos formados por los Seminarios de Formación Teológica siguen actuando en el marco delimitado por la comunidad, pero no se limitan al trabajo en los Seminarios. Hacen valer sus capacidades, adquiridas en el espacio de la Opción por los Pobres, y se abren hacia otras realidades de militancia que no están necesariamente contenidas en los límites del campo religioso y católico.

Los sujetos provenientes de diferentes recorridos interactúan en el espacio de los SFT y el intercambio de experiencias es sin duda enriquecedor. Sin embargo, las diferentes trayectorias creyentes constituyen a su vez referencias identitarias susceptibles de crear conflictos: los polos típicos *pobres/profesionales/sacerdotes* y *religiosas* articulan espacios que se disputan la detentación del saber legítimo y la legitimación de la autoridad. Marta, una de las dirigentes de La Matanza, que forma parte también de la coordinación de los SFT, me cuenta una discusión con el sacerdote de su parroquia:

El padre Carlos nos dice siempre que nosotros, los laicos más formados, tomamos distancias de la gente más humilde, pero bueno, para mí, si yo estoy con los chicos, si yo estoy con las madres, creo que no tomo mis distancias, al contrario, creo que me sumerjo en los problemas de la gente [...] Los curas tratan de acompañar tanto como pueden, pero los laicos, por el hecho que vamos al Seminario, y que hacemos muchas cosas, y porque militamos desde hace quince años, es difícil para ellos dirigirnos, decirnos lo que tenemos que hacer (Entrevista con Marta, 5 de enero de 1999).

Marcela, situándose en el polo de los *pobres*, siente también esta distancia, y afirma que las personas preparadas “se alejan un poco, porque intelectualizan mucho, y les cuesta volver a la realidad [...] Hay una especie de brecha, creo que está bien que estudien, que se preparen, pero pasa que cuando llegan a un cierto nivel de conocimientos, les cuesta comprender a los que no han tenido esa capacidad” (Entrevista con Marcela, 2 de febrero de 1999).

La dinámica propuesta por los Seminarios ha creado espacios de ejercicio del poder que son más tarde cuestionados por los mismos participantes, dibujando una tensión entre los objetivos de los Seminarios (formar laicos, democratizar la producción de pensamiento, abrir intercambios horizontales entre laicos y sacerdotes) y el resultado de estas prácticas (la aparición de conflictos entre las diferentes instancias de ejercicio del poder).

Respetando la multiplicidad de los compromisos, las pertenencias a los Seminarios se definen en términos de identidades superpuestas más que de relaciones exclusivas. No se es *de los Seminarios de Formación Teológica*, se es *cristiano de base*, *militantes cristianos populares*, *pobres*. Los giros que los adherentes usan para hablar de su experiencia en el seno de los Seminarios ayudan a comprender las características de un arraigo identitario que se quiere plural y que se alinea con el valor de la diversidad. En efecto, la inexistencia de una palabra para marcar la pertenencia que es, sin embargo, sentida y explicitada nos habla de un espacio que tiende a funcionar como un catalizador de otras identidades primarias, más que a profundizar una identidad propia, claramente definida. Este borramiento del centro, que encuentra un paralelismo en el plano organizacional, sostiene la configuración de identidades plurales y fragmentadas que marcan los recorridos de sociabilidad de los participantes dentro del Seminario: ellos eligen ámbitos temáticos para trabajar durante la semana de los SFT en función de los ejes identitarios que los definen –Mujer, Jóvenes, Desocupados, etc. Las identidades y las pertenencias se construyen alrededor del eje articulador de la Opción por los Pobres y, en este sentido, configuran una comunidad que acepta la movilidad y los deslizamientos en el arraigo de los fieles. Los participantes de los Seminarios se siguen reivindicando como miembros del grupo, aunque no asistan a la reunión anual durante algunos años; la comunidad, por su parte, no lleva un registro de los adherentes y no controla las entradas y las salidas: todo el mundo puede reinscribirse a un Seminario, aun luego de años de no haber participado. Los registros de los organizadores se limitan a inscribir a los participantes en el Seminario del año en curso. Los controles se vuelven más significativos en las comunidades territoriales y eclesiales de base, donde los miembros se conocen e interaccionan cotidianamente. Aquí se multiplican las tentativas de reclutamiento y de fidelización de los militantes, pero aun estas comunidades aceptan los pasajes hacia otros grupos: militantes de comunidades eclesiales de La Matanza dejan de asistir a las reuniones para asumir cargos en una cooperativa, fieles de los grupos parroquiales los dejan para trabajar en las organizaciones sociales del barrio. Se constituyen así determinados espacios en los que la circulación de los militantes se vuelve intensa, y su tránsito entre organizaciones diferentes pero conectadas entre sí es reversible y responde a una combinación entre preferencias personales y capacidad de atracción de activistas y de visibilidad pública de los grupos.

Los Seminarios de Formación Teológica se sostienen en el trabajo de una treintena de personas, que se reúnen periódicamente durante el año para organizar el próximo encuentro. Los SFT no tienen estatutos de funcionamiento, y la estructura organizacional se construye

siguiendo la medida de las necesidades del grupo. Luego, una suerte de tradición hace la norma, y la comunidad sigue organizándose *como funcionó siempre*, introduciendo, si fuera necesario, transformaciones parciales consensuadas. El equipo de coordinación nació al mismo tiempo que la idea de los Seminarios: en 1986, un grupo de intelectuales católicos reunidos en el Servicio de Intelectuales Cristianos (SEDIC) propuso a los obispos de Quilmes, Viedma y Neuquén la formación de un grupo de sincronización de las diócesis con el fin de organizar un seminario con el teólogo Gustavo Gutiérrez (Entrevista con Paco, uno de los participantes del grupo fundador de los SFT, 15 de enero de 2001). El equipo integraba a miembros de las tres diócesis y a intelectuales del SEDIC. Cuando los Seminarios comenzaron a realizarse en otras diócesis diferentes de las tres originarias, el primer equipo coordinador se amplió y de ahí en más la diócesis que organiza el encuentro presenta dos representantes para que formen parte del equipo nacional. De esta manera, el perfil de los miembros de este equipo se fue modificando paulatinamente: si en sus orígenes los Seminarios eran dirigidos por militantes surgidos de los *movimientos especializados* de la Acción Católica (JUC, JEC, etc.), los nuevos dirigentes nacionales provienen de organizaciones de base. Los esfuerzos de los miembros de la coordinación en pos de integrar cristianos de comunidades barriales son explícitos: Marta, de una comunidad de base de La Matanza (oeste del Gran Buenos Aires), cuenta que “durante ese tiempo, llegaron cartas a la coordinación que decían que veían siempre a las mismas personas, que querían ver gente de base, yo creo que todo esto influyó para que me invitaran a participar” (Entrevista con Marta, 5 de enero de 1999). Así, el equipo de los Seminarios se vuelve cada vez más independiente del grupo fundador de los SFT. Actualmente, la coordinación de los Seminarios sigue aplicando el principio de integrar miembros de las nuevas diócesis y mantener representantes de cada una de las diócesis en las que se realizó el Seminario, pero ninguno de los participantes del grupo original sigue en funciones.

Dentro de la coordinación nacional, un equipo de animadores, formado por laicos, sacerdotes y teólogos, se consolidó e incorporó personas que no formaban parte del equipo nacional. Este núcleo se ocupa de la elaboración y la adaptación de técnicas de participación y dinámicas de grupo, y trabaja en las posibilidades de mejoramiento de las técnicas de producción colectiva de pensamiento. Este grupo mantiene estrechas relaciones con una ONG, Nueva Tierra, que se consagra a la “promoción humana y pastoral”³. Nueva Tierra ha desarrollado fuertes lazos con los Seminarios: durante los primeros tiempos de los SFT, los dirigentes de

3 Nueva Tierra, <www.nuevatierra.org.ar> acceso 14 de enero de 2006.

Nueva Tierra y de los Seminarios coincidían; actualmente, las reuniones de la coordinación nacional realizadas en Buenos Aires se hacen en los locales de la ONG y la secretaría ejecutiva de los SFT tiene sus oficinas en los mismos locales; las circulares de los SFT son publicadas por Nueva Tierra, y las revistas y boletines de la organización anuncian la realización del próximo Seminario y hacen circular los formularios de inscripción. El equipo de coordinación de los SFT trabaja sin embargo de manera independiente y actualmente se divide en grupos por actividad: metodología, liturgia, contenidos, animación.

La organización de los Seminarios constituye una tarea pesada, que no es siempre fácil: alrededor de 2 mil personas siguieron, en promedio, los SFT entre 1996 y 2001, durante toda una semana, y más del doble asistió a las celebraciones masivas. Durante la reunión anual de los Seminarios, la delegación local organiza un equipo que se ocupa de las cuestiones prácticas del encuentro. El grupo local se forma sin la intervención directa de la coordinación nacional, que respeta las elecciones de los líderes de la comunidad local. Más tarde, representantes de este equipo local (en general uno o dos) se integran definitivamente a la coordinación nacional. El equipo local distribuye las tareas por comisiones (tecnología, cocina, salud, movilidad, limpieza, alojamiento).

Los coordinadores de los SFT se esfuerzan por crear equipos diocesanos que se ocupan de organizar el trabajo de reflexión anterior y posterior a cada una de las reuniones anuales, y que tienen que funcionar como lazos entre las comunidades cristianas locales y la coordinación regional de los SFT. Durante el Seminario de 1996, con el objetivo de “reforzar las delegaciones locales y la aparición de referentes” (*Memoria del XI SFT*, 1996: 14), se organizaron reuniones de secretarios y coordinadores de grupos. El Seminario de 1999 profundizó aún más esta iniciativa, y se creó un área de sensibilización diocesana con el objetivo de “preparar y de incentivar la participación de las personas” (*Memoria del XIV SFT*, 1999: 206). Estos intentos se transforman a veces en el inicio de nuevos grupos diocesanos, pero en general se montan sobre diferentes experiencias de organizaciones sociales y eclesiales de base preexistentes. Es el caso de las Comunidades Eclesiales de Base de Quilmes (sur del Gran Buenos Aires), que siguen funcionando como comunidades de base, aún incorporando en sus prácticas la pedagogía de los SFT, y es también el caso de los grupos de La Matanza. Estos grupos se organizaron progresivamente con el fin de preparar los Seminarios y discutir las temáticas a trabajar, y conformaron un equipo de coordinación de la región, constituido por representantes de cada una de las comunidades de base y de las organizaciones sociales que participan en los SFT. La heterogeneidad de estas organizaciones cuestiona la construcción de la identidad de los miembros de los SFT: las organi-

zaciones de La Matanza, surgidas del terreno cristiano, presentan hoy una gran diversidad, y muchas de ellas coinciden en los SFT sin necesariamente reivindicar su pertenencia a la diócesis de la zona. Durante mi trabajo de campo asistí a una reunión preparatoria (en enero de 1999), en el curso de la cual la problemática se planteó de un modo muy explícito: el grupo tenía que hacer un cartel para llevar al Seminario de General Roca y los participantes no lograban ponerse de acuerdo en el contenido del texto del mismo. Todos aceptaban escribir Seminarios de Formación Teológica, y todos admitían la referencia territorial, La Matanza. Pero las organizaciones sociales no eclesiales querían figurar en el texto, mientras que los miembros de las comunidades eclesiales de base proponían el texto despojado “Diócesis de San Justo”. La cuestión de la definición identitaria estaba en juego: todos reivindicaban la pertenencia al mismo espacio, pero unos lo percibían en principio en términos de espacio social, y los otros lo veían sobre todo como un lugar de construcción eclesial ligado a la territorialización diocesana. Finalmente, el texto del cartel reflejó la fragmentación de las definiciones identitarias: “Seminarios de Formación Teológica, Comunidades Eclesiales de Base/Organizaciones Sociales y Sindicales/La Matanza”. Esta fragmentación se produce en varios niveles de los SFT y atraviesa la comunidad, provocando tensiones.

El funcionamiento de la estructura organizacional de los Seminarios de Formación Teológica revela una preocupación por la horizontalidad en la gestión de la autoridad. La comunidad piensa las actividades de la coordinación nacional de los SFT en términos de organización práctica más que de mandato, y los miembros del grupo dirigente intentan minimizar la existencia de ese *centro* de ejercicio del poder en la comunidad. Es que uno de los ejes principales de las actividades del grupo, la producción colectiva de teología, supone el funcionamiento democrático de los espacios de sociabilidad. Los Seminarios, así como la teología que se produce, son una empresa que se construye entre todos y todas. Y el rol de los dirigentes es más el de incitar a la reflexión, incentivar la toma de la palabra, que el de disponer y regular autoritariamente el trabajo del grupo. Durante el XIV Seminario (General Roca, 1999), una publicación especialmente dirigida a los coordinadores de los grupos fue distribuida, presentando la figura ideal del coordinador: “Cada coordinador/coordinadora es un facilitador, anima el diálogo para que cada uno de los que forman el grupo tenga la palabra” (SFT, 1999: 1).

Esta publicación propone, además de algunas ideas de juegos para presentar a los miembros de los grupos y para consolidar las pertenencias, principios básicos de dinámica de grupos: qué es un grupo, los momentos de evolución, modelos positivos y negativos del animador. A través de este

medio, la comunidad *hace* norma: explicita sus maneras de concebir la autoridad y el modelo de dirigente ideal. La norma no es impuesta a través de un reglamento de comportamiento, es sugerida por la presentación de ejemplos y contraejemplos. Es que la comunidad de los Seminarios considera que la autoridad no se impone, sino que nace del consenso. La coordinación de los SFT no dice entonces qué es necesario decir, invita al trabajo, propone caminos, alienta actividades. No interpreta los textos bíblicos, invita a especialistas a presentar su propio punto de vista.

Los SFT construyen entonces su identidad siguiendo una concepción horizontal de las relaciones dentro de la comunidad: el *centro*, el grupo dirigente, tiende a borrarse en provecho de la expresión de la voz de todos. Los líderes son designados como *miembros de la coordinación*, o como *representantes de la diócesis o de las comunidades*, y no están investidos de poder de regulación a título individual, sino como representantes de un colectivo. La regulación del grupo se expresa de manera difusa en los textos de formación. Los miembros del equipo nacional de coordinación son elegidos por los grupos de la diócesis ligados al Seminario, y los otros miembros de la coordinación sólo se permiten de manera muy excepcional oponerse a la elección de las comunidades. Para aquellos que ocuparán el rol de coordinadores, los SFT hacen un llamado a la participación, y los que quieren asumir el cargo se presentan por sí mismos. En general son aceptados, dado que los dirigentes del grupo no asumen la función de regular los compromisos, al menos en ese nivel.

Las modalidades de elección y designación de los cuadros medios de los SFT están estrechamente ligadas a la concepción de la autoridad: para los miembros de los SFT, las fuentes de la autoridad se sitúan más en la autenticidad del testimonio como atestación de la fe, que en el origen institucional, y aun comunitario, de las normas. La afirmación de la identidad de los fieles se apoya sobre lo que cada uno considera como *verdadero*, cuestionando así los fundamentos institucionales de la autoridad y abriendo una brecha en relación con la autoridad de la comunidad como centro generador de normas legítimas de comportamiento.

Las fuentes de legitimación de las prácticas se deslizan desde la Iglesia-institución hacia los creyentes: la validación institucional, representada por la mediación de la figura del sacerdote a través de la confesión, deja paso a formas mutas de validación, es decir, la reunión de los creyentes es lo que *hace* verdad. Las fuentes de la *verdad* no están ya –o no están ya solamente– centradas en la palabra de la institución, sino en la autenticidad de la profesión de fe personal, que no necesita ser validada por la Iglesia para ser *verdadera*. Hervieu-Léger (2001: 124) sostiene:

Aquello que es válido en la búsqueda [del individuo], no sólo para sí mismo, sino también para aquellos con los cuales se relaciona, ante quienes testimonia o de quienes solicita el testimonio, es la sinceridad de su compromiso personal. La búsqueda de conformidad con verdades formateadas por autoridades religiosas pasa, por lo menos, a un segundo plano.

Es la coherencia entre las verdades de la fe y de la vida de los creyentes lo que funda el estatuto de verdad de los principios cristianos. Uno de los participantes, seminarista en la congregación de los verbitas, afirma:

No comparto la hipocresía de la Iglesia, yo vivo en una realidad, y no me puedo tapan los ojos y la boca, y decir que no veo nada, que no escucho nada. Creo que eso va en la conciencia de cada uno, ¿no es cierto? Tengo amigos que tienen SIDA, y lo que la Iglesia diga me importa poco. Bueno, algunas veces, cuando hay algo que no es coherente entre la fe y la vida, cuando no tiene coherencia, no lo cumplo, y eso no me impide dormir (Entrevista con Roberto, General Roca, 2 de noviembre de 1999).

La autoridad no emana, como vimos, de la Iglesia en tanto que institución de orígenes supuestamente divinos, sino de la comunidad de los creyentes, que viven con coherencia el testimonio de la fe en sus propias vidas. La figura del *testigo auténtico* funciona como una atestación de la *verdad* de la creencia y también como un signo de cumplimiento de la promesa.

Pero la exposición de los testigos auténticos no es solamente una de las herramientas de consolidación de la fe, es también uno de los caminos por los cuales la comunidad regula e impone una norma. La Opción por los Pobres debe ser, en efecto, vivida en toda la vida. Y la comunidad se sirve de los relatos de las vidas ejemplares como herramientas para moldear a los sujetos y construir la comunidad de los creyentes. A través del énfasis en las vidas ejemplares, la comunidad afirma los valores del compromiso hacia el otro, la participación de todos y todas, el respeto, que se convierten también en una pauta, por cierto no explicitada, pero que funciona como elemento regulador. El hecho de comprometerse con el otro, con el que sufre, se vuelve una norma de conducta que los participantes interiorizan, y que se impone en sus tareas cotidianas.

La comunidad de los SFT se pretende constitutivamente abierta hacia la sociedad y sostiene un compromiso auténtico de los creyentes recurriendo a la participación colectiva, pero necesita, de todas maneras, regular su parroquia. “Creo que el Seminario nos permite reflexionar so-

bre nuestra vida, y sobre la orientación que tenemos que seguir, y cuáles objetivos tenemos que cumplir. De un cierto modo, en los grupos hay una línea de lo que tenemos que hacer, se marcan las cosas que se pueden hacer a largo plazo” (Entrevista con Román, 5 de febrero de 1999).

Y esta regulación, ejercida durante la semana de la reunión anual de los Seminarios, se vuelve cada vez más fuerte a medida que se escala en las jerarquías de la comunidad. Una anécdota me fue contada por uno de mis informantes. Uno de los miembros de la coordinación nacional se divorció de su mujer y se enamoró de otra militante de los Seminarios. Los miembros de la coordinación no quisieron que esta persona continuara formando parte del grupo coordinador de los SFT, y finalmente partió. La comunidad se reserva así el poder de regulación de la moral de vida de sus líderes. Entre el deseo de apertura y la preocupación por la continuidad del grupo, los SFT despliegan intentos de regulación. Estas tentativas, flexibles para los participantes y más exigentes para los líderes, colisionan contra el discurso de tolerancia de los SFT y crean tensiones que atraviesan la comunidad.

DE LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO CREYENTE A LA CONSOLIDACIÓN DEL GRUPO: LA ELABORACIÓN DE UNA MEMORIA COMUNITARIA COMO EJE DE LAS DEFINICIONES IDENTITARIAS

El crecimiento de los SFT se inserta en el fenómeno más amplio de la afirmación de las comunidades en el interior de las grandes tradiciones religiosas. Desarrollaremos aquí algunas consideraciones sobre las características de las comunidades en el campo católico. La construcción comunitaria se estructura sobre tres ejes, la construcción del sujeto creyente, la consolidación de las estructuras del grupo y la movilización de los relatos de memoria y de utopía.

El primero de los ejes se centra en la construcción del *sujeto creyente*. El trabajo con las trayectorias de los fieles antes, pero sobre todo luego, de su contacto con la comunidad permite una primera caracterización del fenómeno del crecimiento comunitario: no se trata de una expansión fuera de los límites del catolicismo, sino más bien de una reinversión identitaria dentro del catolicismo mismo. Las comunidades no reclutan sus fieles fuera de las fronteras de la Iglesia, y casi ni siquiera entre los católicos *nominales* o *periféricos*, sino en ese nudo neurálgico de los católicos que, por su historia de compromisos anteriores con la institución y por los medios en los que se desarrolla su sociabilidad, están dispuestos a comprometerse activamente en un movimiento comunitario. Se trata de una recarga de determinadas características y principios que se desarrollan en el interior del catolicismo, y que ocupan cada vez más espacio dentro de las estructuras eclesiales.

El segundo eje de análisis es la construcción de la comunidad misma. La comunidad aparece como el espacio de articulación de las prácticas individuales de los creyentes con la dinámica centralizadora de la institución. La comunidad se ubica, en efecto, en el centro de las actividades de los fieles: estos se reúnen para leer la Biblia, formarse, preparar publicaciones, organizar celebraciones. La comunidad se convierte así en el espacio regulador fundamental: es en el ámbito comunitario donde se moldean las experiencias individuales, y donde se crea y se recrea la pertenencia al catolicismo a través de las relaciones que los miembros de los grupos establecen entre sí. La comunidad organiza espacios de sociabilidad que fundan el lazo social que el grupo sostiene y promueve: la forma de concebir el catolicismo impregna los intercambios de los individuos entre sí, las estructuras de gobierno comunitarias y el ejercicio de la autoridad. Una de las características relevantes de las comunidades es su afirmación en tanto que espacios de compromiso extraordinario que se oponen a la sociedad moderna y más o menos explícitamente a las prácticas ordinarias de la Iglesia. Esta oposición se articula alrededor de polos variados. Las comunidades construyen así una relación con la temporalidad que insiste en los elementos extraordinarios y extracotidianos, que utiliza para profundizar los sentimientos de pertenencia al grupo. El tiempo de la comunidad, separado del tiempo *del mundo*, se consolida como uno de los ejes de construcción de la utopía comunitaria.

En cuanto a la estructuración de la distribución del poder al interior del grupo, las comunidades proponen estructuras de funcionamiento compuestas por *lugares sociales*: espacios destinados a los líderes, espacios reservados a los “virtuosos”, la “congregación ejemplar” weberiana (Weber, 1983: 365), y lugares más abiertos, menos regulados, para los adherentes. Estos espacios dentro de la comunidad están marcados por sociabilidades diferentes y por ritmos desiguales de circulación de la información, pero se articulan entre ellos, especialmente durante los momentos fuertes de las celebraciones masivas.

El tercero de los ejes del análisis se centra en la movilización de la memoria y la construcción de un relato utópico. La elaboración de un relato de memoria funda la doble dinámica de construcción de la identidad comunitaria y de reinserción institucional. Contar los orígenes del grupo, inscribiéndolo en un linaje de creencias que lo asocie a los orígenes del cristianismo, reafirma los rasgos específicos que la comunidad desea subrayar, al mismo tiempo que intenta consolidar la pertenencia del grupo a la Iglesia.

La construcción de un relato que legitime las prácticas de la comunidad al interior de la tradición cristiana se apoya especialmente en el trabajo simbólico alrededor de dos momentos clave: el tiempo mítico

del hecho fundador del cristianismo y el momento igualmente mitificado de los orígenes de los grupos durante los años setenta en Argentina. Por otro lado, la elaboración de un discurso comunitario sobre el Concilio Vaticano II, hecho clave de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XX, permite a las comunidades expresar su adhesión institucional y abrir vías de legitimación en relación con las jerarquías de la Iglesia. El dispositivo de memoria se completa con la elaboración de una genealogía imaginaria que garantiza continuidad con el pasado y que proyecta la comunidad hacia el futuro. Los testigos de sentido, elegidos por los grupos de la reserva de símbolos de la tradición cristiana, o de la historia y los mitos de América Latina, son figuras a la vez cercanas a los fieles e insertas en una genealogía de memoria, confirmando así los lazos entre el presente del grupo y las fuentes de las creencias. Las modalidades de construcción del relato de memoria responden a los rasgos específicos que la comunidad quiere destacar a partir de lo que a ella le importa para el presente del grupo.

La construcción del relato del nacimiento de la comunidad y de los años setenta, en tiempos considerados turbulentos, sigue la afirmación de los rasgos identitarios de las comunidades. A través de la caracterización de su contexto de aparición, las comunidades construyen la representación de la necesidad escatológica de su existencia como un producto de la voluntad de la divinidad de responder a las demandas de los hombres en una realidad específica. Así, los Seminarios de Formación Teológica se consideran la encarnación de los principios del Concilio Vaticano II y de las asambleas episcopales de Medellín y Puebla en cuanto a la asunción eclesial de la Opción por los Pobres, luego del período de la dictadura argentina (1976- 1983), durante la cual las jerarquías de la Iglesia tomaron masivamente partido por la violencia estatal. A partir de la caracterización de su contexto de origen, las comunidades afirman sus compromisos respecto de la realidad de la Iglesia, ubicándose en posiciones claramente definidas en el catolicismo argentino.

La cuestión de la autoridad está en el centro de la elaboración de los relatos de sentido. La base del trabajo de anamnesis, y de la proyección de este pasado en una construcción utópica, es la estructura de autoridad de la comunidad. En efecto, no hay elaboración de memoria que no se sostenga en el ejercicio de la autoridad religiosa (Halbwachs, 1972; 1994). La creación de una tradición que funde autoridad justifica, por este acto mismo, la existencia del grupo y la distribución del poder en su seno. El ejercicio del poder al interior de la comunidad reposa sobre la capacidad de sus dirigentes para elaborar una tradición que se postule como auténtica (Hervieu-Léger, 1993). Y aunque la gestión del poder dentro de los grupos sea más o menos centralizada y concentra-

da, son las jerarquías del grupo quienes *dicen* la memoria autorizada o, en todo caso, quienes detentan en última instancia el poder regulador de la memoria. El trabajo de anamnesis es controlado por los cuadros superiores del grupo, que se legitiman con la designación de la *tradición verdadera*, es decir, por el establecimiento de los límites de lo que es posible creer en la comunidad en un momento determinado. La construcción de un relato de memoria que legitime la existencia del grupo en el catolicismo y la elaboración de un relato utópico que le permita pensar su extensión en el tiempo están en el centro de las producciones simbólicas de la comunidad. La elaboración de estos grandes relatos ofrece el marco necesario para recargar de un sentido trascendente las sociabilidades organizadas por el grupo y para inscribirlas en una temporalidad religiosa. Las formas de sociabilidad de la comunidad toman de este relato mítico las fuentes de su legitimidad y la base del consenso que suscitan.

Este arco tendido entre la memoria y la utopía permite también ofrecer a los sujetos católicos en busca de compromisos más profundos un marco organizado y cargado de significaciones, que canaliza la consolidación de las pertenencias. El núcleo comunitario se presenta como un espacio de *recalentamiento* del lazo social, y como un lugar en el cual los individuos encuentran las claves de interpretación del mundo y la existencia, al mismo tiempo que ofrece estructuras de participación y compromiso. Los grupos católicos construyen así el dispositivo de organización comunitario a través de la inserción de los individuos en busca de compromisos en una comunidad que propone estructuras de sociabilidad propias, y que legitima estas estructuras a través de la elaboración de un relato de sentido. Este dispositivo comunitario, que se construye al interior de la institución católica, negocia con la Iglesia sus grados de autonomía e inserción institucional. Los grupos negocian la tensión entre la conservación de los principios fundadores de la comunidad y el imperativo de afirmar la pertenencia a la Iglesia, centro de su construcción en tanto que comunidad. Entre los riesgos de las derivas heterodoxas, de salida de la institucionalidad, y la proposición de sociabilidades católicas específicas con gran potencial expansivo, las comunidades católicas argentinas construyen un espacio social diferenciado, que ofrece a ciertos individuos una vía para reconstruir el lazo social en términos de catolicidad.

Ahora bien, la recarga identitaria que las comunidades operan en sus militantes refuerza los valores sostenidos por los grupos y profundiza las pertenencias al catolicismo. Los militantes de los grupos son portadores de principios claros y definidos, y están dispuestos a exponerlos en la escena pública. La defensa de estos ejes por los militantes transforma a estos grupos en movimientos que se proyectan hacia la sociedad y multiplican

sus tentativas de influenciarla. Al igual que la construcción de una estructura comunitaria de rasgos identitarios definidos, la elaboración explícita de una memoria es también la base de un reposicionamiento en el espacio público. Y la consolidación comunitaria se apoya en el relato mnemónico para abrir pasajes entre la esfera estrictamente religiosa y otras esferas de actividad, promoviendo movimientos de expansión del discurso de los grupos hacia otros espacios sociales. Las “pequeñas memorias comunitarias” (Hervieu-Léger, 1993: 254) se quieren autónomas de las jerarquías institucionales y reclaman su lugar bajo el sol en los medios masivos de comunicación, en el trazado urbano, en el diálogo con los poderes políticos.

BIBLIOGRAFÍA

- Forni, Floreal 1993 “Nuevos movimientos religiosos en Argentina” en Frigerio, Alejandro (comp.) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales* (Buenos Aires: CEAL).
- Halbwachs, Maurice 1972 (1941) *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective* (París: PUF).
- Halbwachs, Maurice 1994 (1925) *Les Cadres sociaux de la mémoire. Postface de Gérard Namer* (París: Albin Michel).
- Hervieu-Léger, Danièle 1993 *La religion pour mémoire* (París: Cerf).
- Hervieu-Léger, Danièle 1999 *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement* (París: Flammarion).
- Hervieu-Léger, Danièle 2001 *La religion en miettes ou la question des sectes* (París: Calman-Lévy).
- Levine, Daniel 1996 *Voces populares en el catolicismo latinoamericano* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones-CEP).
- Mallimaci, Fortunato 1995 “Les courants au sein du Catholicisme argentin: continuités et ruptures” en *Archives des Sciences Sociales des Religions* (París) N° 91.
- Weber, Max 1983 (1922) *Economía y sociedad* (México DF: Fondo de Cultura Económica).

OTRAS FUENTES

- Circular de los SFT-Seminarios de Formación Teológica* 1998a (Buenos Aires: Nueva Tierra) octubre. En <www.nuevatierra.org.ar> acceso 14 de enero de 2006.

- Circular de los SFT-Seminarios de Formación Teológica* 1998b (Buenos Aires: Nueva Tierra) noviembre. En <www.nuevatierra.org.ar> acceso 14 de enero de 2006.
- Memoria del V SFT-Seminario de Formación Teológica. Biblia y Opción por los Pobres* 1990 (Buenos Aires: Nueva Tierra).
En <www.nuevatierra.org.ar> acceso 14 de enero de 2006.
- Memoria del VII SFT-Seminario de Formación Teológica. 500 años y Opción por los Pobres* 1992 (Buenos Aires: Nueva Tierra).
En <www.nuevatierra.org.ar> acceso 14 de enero de 2006.
- Memoria del VIII SFT-Seminario de Formación Teológica. Nuevos tiempos, evangelización y Opción por los Pobres* 1993 (Buenos Aires: Nueva Tierra). En <www.nuevatierra.org.ar> acceso 14 de enero de 2006.
- Memoria del IX SFT-Seminario de Formación Teológica. Espiritualidad y vida en la Opción por los Pobres* 1994 (Buenos Aires: Nueva Tierra).
En <www.nuevatierra.org.ar> acceso 14 de enero de 2006.
- Memoria del X SFT-Seminario de Formación Teológica. Opción por los Pobres, opción por la vida* 1995 (Buenos Aires: Nueva Tierra).
En <www.nuevatierra.org.ar> acceso 14 de enero de 2006.
- Memoria del XI SFT-Seminario de Formación Teológica. Dar la vida en la Opción por los Pobres* 1996 (Buenos Aires: Nueva Tierra).
En <www.nuevatierra.org.ar> acceso 14 de enero de 2006.
- Memoria del XII SFT-Seminario de Formación Teológica. Jesús vivo en la Opción por los Pobres* 1997 (Buenos Aires: Nueva Tierra).
En <www.nuevatierra.org.ar> acceso 14 de enero de 2006.
- Memoria del XIII SFT-Seminario de Formación Teológica. Espíritu, reino y Opción por los Pobres* 1998 (Buenos Aires: Nueva Tierra).
En <www.nuevatierra.org.ar> acceso 14 de enero de 2006.
- Memoria del XIV SFT-Seminario de Formación Teológica. Jubileo, tiempo de justicia para los pobres* 1999 (Buenos Aires: Nueva Tierra).
En <www.nuevatierra.org.ar> acceso 14 de enero de 2006.
- SFT-Seminarios de Formación Teológica* 1999 “Material para los Coordinadores” (Buenos Aires: Nueva Tierra).
En <www.nuevatierra.org.ar> acceso 14 de enero de 2006.

