

## MOVIMIENTOS DE LAICOS, SECULARIZACIÓN Y FUNCIÓN PÚBLICA DE LA RELIGIÓN

### NOTAS DE INVESTIGACIÓN

Francisco López Fernández\*

#### RESUMEN

La sociedad moderna se caracteriza, desde el punto de vista socioreligioso, por procesos de secularización, es decir, de creciente diferenciación entre el campo religioso y las diversas esferas de la sociedad. En ese horizonte, el artículo plantea la pregunta acerca del significado de un fenómeno característico del catolicismo moderno: los “nuevos movimientos laicales” o “movimientos eclesiales”. La hipótesis que se sustenta es que existiría una correspondencia entre la emergencia de dichos movimientos y los procesos de secularización. Se sostiene a título de hipótesis que la existencia de dichos movimientos serían una marca de la autonomización relativa entre “organización y sociedad”. En otras palabras, la iglesia en tanto que organización ya no podría ejercer el control total de los códigos que regulan la comunicación religiosa. La heterogeneidad de formas asociativas en el seno del catolicismo estaría mostrando que dicha confesión se ha vuelto tan compleja que ya no puede ser organizada totalmente como un todo. En este sentido, la diversificación interna de la oferta religiosa sería la expresión de una de las estrategias de modernización de la iglesia católica.

#### PALABRAS CLAVE:

nuevos movimientos laicales – secularización – diferenciación

---

\* Sociólogo. flopez@uahurtado.cl

## INTRODUCCIÓN

A comienzos de este nuevo milenio, el catolicismo chileno aparece poblado de una diversidad de formas de asociatividad que se agrupan bajo el nombre de “movimientos eclesiales”<sup>1</sup>. Se trata de un fenómeno que posee un desarrollo significativo en el campo del catolicismo contemporáneo, con posterioridad al Concilio Vaticano II, si bien algunos de esos movimientos fueron fundados en las primeras décadas del siglo XX.<sup>2</sup> Con el tiempo, muchos de ellos se han constituido en verdaderas “minorías activas”<sup>3</sup> ante los desafíos que el mundo moderno plantea a las tradiciones religiosas. Esto les ha valido un decidido respaldo e impulso de parte de la jerarquía eclesiástica.<sup>4</sup>

Ya desde fines de los años 60, la aparición de estas minorías parecía anunciar no sólo una aceleración de los procesos de diferenciación social al interior del catolicismo junto a la promesa de innovaciones en el ámbito institucional, sino también una intensificación de los conflictos al interior de la iglesia y el peligro de una ruptura de sus jerarquías institucionales.

Entre estos movimientos y asociaciones laicales hay unos que tienen su origen en el carisma de un “fundador”; otros, están asociados a una congregación religiosa preexistente; unos poseen carácter internacional y otros son de origen nacional y/o local. La variedad es la característica. En un primer acercamiento, estas minorías parecen marcar el grado de heterogeneidad que una religión puede tolerar sin padecer rupturas fatales y sin tener que reajustar a fondo la jerarquía de valores y de lealtades de sus miembros.

El estudio de este fenómeno se ha centrado particularmente en Europa, de donde procede la mayoría de ellos. Con anterioridad al Concilio, existió un interés muy escaso, que se incrementó en la década del 70 y que aumentó ostensiblemente en los 80 (especialmente con motivo del Sínodo de los Laicos en 1987). Hacia fines de la década del 90, el interés vuelve a activarse debido a que, en Pentecostés del 98, 56 movimientos se

<sup>1</sup> Como señalo más abajo, la polisemia del término “movimientos”, en el campo religioso católico, es grande. En la literatura teológica y pastoral se suele hablar de “movimientos eclesiales” (González Muñana, Manuel, *Nuevos movimientos eclesiales*, San Pablo, Madrid, 2001; Favale, A., *Movimientos eclesiales*, en De Fiores, S. y Meo, S. (dirs.), *Nuevo diccionario de mariología*, San Pablo, Madrid, 1993, col. 1370-1390; AGEA, M.A., *Todos los movimientos eclesiales reunidos por vez primera en torno al Papa*, en *Ecclesia*, 2896, 1998, p. 23; González, F., *Los movimientos en la historia de la iglesia*, Encuentro, Madrid, 1999) “nuevos movimientos eclesiales” (Cordes, P.J., *Los nuevos movimientos eclesiales en Pastoral Misionera*, 164, 1989, citado por González Muñana, Manuel, *Nuevos movimientos eclesiales*, San Pablo, Madrid, 2001, p. 20 nota 15); “nuevos movimientos en la iglesia de hoy”, “movimientos eclesiales contemporáneos”, “movimientos de laicos” (Housset, Bernard, *Mouvements de Laïcs, apostolat des Laïcs*, en *Études*, 380/4, 1994, pp. 509-520) “movimientos de renovación” (Paya Andrés, M., *Movimientos de renovación en el catolicismo español*, en *Iglesia Viva*, 67/68, 1977), “Movimientos eclesiales y nuevas comunidades” (Bru, M.N., *Testigos del Espíritu. Los nuevos líderes católicos: movimientos y comunidades*, Edibesa, Madrid, 1998).

<sup>2</sup> Esta pluralización interna del catolicismo viene a hacer más complejo el campo religioso global en América Latina. Esto plantea desafíos nuevos para la sociología del fenómeno religioso en la región, como acaba de mostrarlo Parker, Christian, *La sociologie des religions a l'horizon 2050: un point de vue latinoaméricain*, en *Social Compass*, 51/1, 2004, pp. 59-72

<sup>3</sup> cfr. Moscoviici, S., *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, 1979

<sup>4</sup> En la jornada de apertura del Congreso Mundial de 1998, el Cardenal Joseph Ratzinger movilizó a los delegados de movimientos y comunidades de laicos con la expresión: “menos burocracia, más Espíritu Santo” en la iglesia. cfr. Agea, Miguel A., *Todos los movimientos...*, art. cit. p. 23

encuentran en el Vaticano con Juan Pablo II, encuentro precedido de un Congreso Internacional de Movimientos Eclesiales y Nuevas Comunidades.

En América Latina, estos movimientos también son preferentemente de raíz europea. Sin embargo, existen experiencias propias de la región como los movimientos sacerdotales de fines de los 60<sup>5</sup>, las Comunidades Eclesiales de Base inspiradas en la teología de la liberación; el movimiento *Regnum Christi*, vinculado a los Legionarios de Cristo, de origen mexicano; ciertos movimientos de origen local, etc.

En Chile, estas formas de asociatividad han adquirido un relieve institucional significativo en los últimos 25 años a pesar de su bajo perfil estadístico.<sup>6</sup> La preocupación por ellas, sin embargo, ha sido escasa<sup>7</sup> debido, quizá, a su débil figuración pública. Sólo a partir de la década de los 90 su presencia comienza a hacerse más patente, tanto en el ámbito de la jerarquía eclesiástica (nombramientos episcopales de sacerdotes vinculados a diversos movimientos) como en el campo de la educación (creación de colegios y universidades) y entre las élites empresariales, políticas y profesionales (dirección de medios de comunicación, de revistas, agrupaciones, espacios de opinión, etc.).

¿A qué obedece este fenómeno “movimientista” al interior del campo religioso del catolicismo? Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta algunos antecedentes básicos que se refieren al estado de las relaciones entre catolicismo y sociedad hacia fines de siglo.<sup>8</sup>

## SECULARIZACIÓN Y FUNCIÓN PÚBLICA DE LA RELIGIÓN

En los últimos 50 años del siglo XX, Chile experimentó profundos procesos de secularización que se caracterizan por una diferenciación creciente entre la esfera de lo religioso y la esfera de lo político. El establecimiento de la separación jurídica entre la iglesia y el estado (1925) es, sin lugar a dudas, un primer hito en ese proceso. La posterior afirma-

<sup>5</sup> Movimiento Golconda (Colombia), Sacerdotes del Tercer Mundo (Perú), Cristianos por el Socialismo (Chile), etc.

<sup>6</sup> Movimientos como Opus Dei, Schönstatt, Legionarios de Cristo han adquirido relevancia debido a su presencia en el campo de la educación básica, media y superior; al nombramiento de varios de sus miembros como obispos titulares o auxiliares, etc. Otros movimientos como Neo Catecúmenos, Renovación Carismática, Encuentros Matrimoniales, Cristianos por una Ciudad Nueva, Focolares, Comunión y Liberación, Comunidades de Vida Cristiana, etc. poseen una presencia significativa, aunque menos “visible”, en sectores medios, profesionales y de servidores públicos.

<sup>7</sup> Después del gran esfuerzo realizado por la historiadora María Antonieta Huerta en torno al pensamiento y praxis de los movimientos apostólicos en Chile, desde el siglo XIX hasta la década del 60 (Huerta, M.A., *Catolicismo Social en Chile*, Paulinas, Santiago, 1991) muy poco se ha trabajado en el tema. El Centro CISOC ha realizado algunas investigaciones aplicadas de carácter descriptivo, en que se ha buscado un primer acercamiento al fenómeno: Galilea, Carmen, *Grupos parroquiales y CCB: estudio descriptivo*, CISOC-Bellarmino, Santiago, 1977; *Católicos carismáticos y protestantes pentecostales*, CISOC-Bellarmino, Santiago, 1992; Gilfeather, Katherine, *La renovación carismática en Chile*, CISOC-Bellarmino, 1977; Puga, Josefina y Meléndez, Alvaro, *Movimientos apostólicos en parroquias*, CISOC-Bellarmino, 2000). Desde un punto de vista teológico pastoral: Camus, Misael, *Movimientos eclesiales laicales*, Ediciones Universitarias, Universidad Católica del Norte, Antofagasta, 1998. Desde un punto de vista más abarcante el trabajo de Monckeberg, María Olivia, *El imperio del Opus Dei en Chile*, Ediciones B, Barcelona, 2003, 704 p.

<sup>8</sup> Cfr. López Fernández, Francisco, *La cristiandad: una utopía. La Revista Mensaje, actor y testigo (1951-2001)*, Santiago, 2003, 310 p.

ción del derecho a la libertad de conciencia de los fieles en materia política (1952) constituye un segundo signo. Finalmente, el reconocimiento por parte del Concilio Vaticano II (1968) del derecho de libertad religiosa como derecho humano universal, confirma esa misma orientación.

Como consecuencia de ello, las relaciones entre la esfera religiosa, cubierta mayoritariamente por el catolicismo, y la esfera política parecen abandonar progresivamente el ideario histórico-religioso de “cristiandad”, ideario que fue dominante desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX.<sup>9</sup>

Esta diferenciación entre lo político y lo religioso, sin embargo, no clausura definitivamente las relaciones entre religión y sociedad. Tratándose de una religión de salvación universal, como es el catolicismo, esas relaciones vuelven a plantearse, pero esta vez en torno al ejercicio de la función pública de la religión. En efecto, la diferenciación funcional es propia de procesos de secularización, pero no sucede lo mismo con lo que, después de Th. Luckmann,<sup>10</sup> se ha dado en llamar “la privatización” de la religión. La oposición público/privado, en este campo, remite más bien a una opción que a una necesidad estructural.<sup>11</sup> Como lo demostró el largo periodo autoritario, el ejercicio de una función pública por parte de una determinada confesión religiosa no es incompatible *per se* con una sociedad secular.

Lo que constituye motivo de análisis y objeto de debate es cuál ha de ser el lugar y cuál la modalidad de una presencia pública de la religión (en nuestro caso del catolicismo) en una sociedad plural, diferenciada y compleja<sup>12</sup> en la que la distinción público/privado se encuentra también en proceso de redefinición. Tal debate, desde el punto de vista del catolicismo actual, tiene uno de sus ejes centrales en la forma de asumir la relación entre religión y cultura. “Evangelización de la cultura”/“inculturación de la fe” son, desde el punto de vista católico, expresiones que aluden a polos alternativos de opción y definen orientaciones de acción diversos.

## LA PREGUNTA POR LOS MOVIMIENTOS LAICALES

En este horizonte, ¿qué significado puede tener el fenómeno socio-religioso de los “movimientos laicales” o “movimientos eclesiales”?<sup>13</sup> Mi hipótesis es que existiría una

<sup>9</sup> Para un análisis del proyecto de “cristiandad” en tanto que modelo de relación entre la iglesia católica y la sociedad ver Zagheni, Guido, *La edad contemporánea. Historia de la Iglesia IV*, San Pablo, Madrid, 1998, pp.21-90

<sup>10</sup> LUCKMANN, THOMAS, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Sígueme, Salamanca, 1973

<sup>11</sup> Ver CASANOVA, JOSÉ, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994.

<sup>12</sup> A este respecto es ilustrativa la homilía del entonces Carlo María Montini (6 de diciembre de 1995) a la ciudad de Milán en torno a este tema: “Hay un tiempo para callar y un tiempo para hablar. La iglesia y la política”, Revista *Sal Terrae*, Documentación, 1995, pp.143-154

<sup>13</sup> “Hay un fantasma que recorre la iglesia: el fantasma de los movimientos. Y nadie se pone de acuerdo sobre la naturaleza de este fantasma ni en lo que barrunta.” Con estas palabras se abre la Introducción al número especial de la Revista *Concilium* dedicado a *Movimientos en la iglesia*. Ver Melloni, Alberto, *Movimientos: de significatione verborum*, en *Concilium*, 301, junio 2003, 345-366; Favale, Antonio, (ed.) *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituale ed apostoliche*, Roma, 1982; Beckford, J. A., *Religious organization: a survey of some recent publications*, en *Archives des sciences sociales des religions*, (1984), pp. 83-102

correspondencia entre la emergencia de estos “movimientos” y los procesos de secularización (y de globalización) tanto en Europa, de donde procede la mayoría de ellos, como en América Latina a la que son trasplantados en décadas más recientes. A su vez, existiría una correspondencia entre la crisis y el agotamiento de la estrategia de influencia eclesial en el ámbito público vía partidos políticos, y la emergencia y desarrollo de estos movimientos laicales. Ambas correspondencias les otorgarían un lugar estratégico en los procesos de reajuste institucional y un protagonismo objetivo en los procesos tendientes a verificar la función pública del catolicismo en las modernas sociedades seculares.

De aquí surgen dos líneas de indagación. La primera tiene que ver con *la pertinencia histórica* del fenómeno: ¿En qué procesos sociales hunde su raíz el nacimiento y la expansión de estos movimientos eclesiales? ¿Qué tipo de religiosidad manifiestan? ¿Son ellos solamente la expresión de un malestar social y religioso ante el mundo moderno o poseen significaciones más profundas? Si su existencia obedece a lógicas más complejas, ¿qué lugar y función poseen estas formas de asociatividad religiosa en el establecimiento de relaciones actuales y futuras entre catolicismo y mundo moderno, en Chile? ¿Qué lugar ocupan estos movimientos en los procesos de negociación entre religión y política?

La segunda línea tiene que ver con *la relevancia* sociológica de los movimientos eclesiales. Tales movimientos, ¿constituyen un nuevo modelo de iglesia en el ámbito católico? Dicho modelo, ¿es sólo expresión de unas clases medias cosmopolitas, o integra a los sectores subalternos y excluidos? ¿Qué relación guarda este nuevo modelo con los procesos de globalización y cuál sería su impacto en el campo religioso? ¿Se trata de una dinámica respetuosa de la tradicional diversidad del asociacionismo laical o de una nueva uniformidad romana del catolicismo latinoamericano? Finalmente, ¿qué luces arroja su estudio a la comprensión del catolicismo actual y de sus relaciones con la sociedad?

## UNA PRIMERA CARACTERIZACIÓN DEL FENÓMENO

Desde el punto de vista socio-religioso, el fenómeno es interpretado de diversas maneras debido, en parte, a la equivocidad del término “movimiento.”<sup>14</sup> Desde el derecho eclesial, se entiende por “movimiento eclesial”: “*un conjunto de grupos de personas unidos al participar de un mismo carisma fundacional en una única entidad asociativa y con una misma misión*”<sup>15</sup> Esta definición, aparentemente simple, tiene la ventaja de tres componentes centrales de todo movimiento: a) el *carisma* fundacional; b) la dimensión *comunitaria* y c) el carácter *activo* o la misión. Espiritualidad, comunidad, misión constituirían un triángulo formal característico de todo movimiento.

<sup>14</sup> Además de lo ya señalado en nota 4 consultar la excelente introducción de Melloni, Alberto, “Movimientos: de significacione verborum”, art. cit. pp. 346 – 353.

<sup>15</sup> HEREDIA, CARLOS IGNACIO, *La naturaleza de los movimientos eclesiales en el Derecho de la Iglesia*, Educa, Buenos Aires, 1994, p. 169. Ver también Borras, Alphonse, *Le droit canonique et la vitalité des communautés nouvelles*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 118/2, 1996, pp. 200-218

Por otra parte, si se toma como criterio de clasificación lo propuesto por Alberto Melloni, a saber, las relaciones que establecen los movimientos con la institución eclesial<sup>16</sup>, se pueden distinguir tres grandes tipos: i) *movimientos de reforma* que, compartiendo opciones teológicas y objetivos comunes, actúan para influir en la jerarquía eclesial y en los fieles, poniendo el acento en la coherencia ideológica más que en el número de miembros o en los criterios de pertenencia<sup>17</sup>; ii) *movimientos de movilización* puestos al servicio de la jerarquía. En ellos la pertenencia y la disposición a la institución adquieren fuerte relieve<sup>18</sup>. iii) Finalmente, *movimientos-iglesia* nacidos “de experiencias místicas como la de José María Escrivá” o de “circunstancias extremas como aquellas que llevaron a un grupo de sacerdotes a seguir a Marcial Maciel proclamándose Legionarios de Cristo.” Estos movimientos “heredan de la acción católica la proyección política”, de los movimientos de renovación toman “la capacidad de dialogar y desafiar al mismo tiempo a la iglesia institución”, invirtiendo la relación entre iglesia y movimiento. Cada uno de estos tres tipos, pues, desarrolla su propia interpretación de la modernidad (potencialidad, campo de batalla, amenaza contra la identidad<sup>19</sup>) y poseen sus propias formas de organización.

Los “movimientos-iglesia” parten de la idea nuclear, en la visión del papa Pío XII, de una “iglesia movimiento” y, en su desarrollo, tienden a transformarse en un “movimiento-iglesia” “que lleva a su extremo los rasgos descritos dentro de una experiencia concreta”, hasta tal punto que “su búsqueda de autonomía puede llevar al extremo de formar una iglesia independiente”<sup>20</sup>. Es en este tipo de movimientos en los que la pertenencia es vinculante y donde el número de miembros depende de los objetivos a alcanzar.<sup>21</sup>

Estas nuevas formas de asociatividad laical, como lo señala Soneira, recogen dos tradiciones: a) la del “apostolado laico” y b) la de “las órdenes, congregaciones e institutos

<sup>16</sup> Tomo esta clasificación de Melloni, Alberto, art. cit. pp. 352-361; existen otras como la de Calero, A.M., *El laico en la iglesia, Vocación y misión*, CCS, Madrid, 1997 que habla de movimiento de carácter “más místico” y de movimientos “más militantes” según acentúen la verticalidad espiritual o la horizontalidad del servicio. Otros como Paya Andres, M., “Movimientos de renovación en el catolicismo español”, art. cit., utiliza el criterio de la incidencia de la fe religiosa en la vida social y distingue entre movimientos “renovadores de la espiritualidad tradicional”, nacidos en la primera mitad del siglo XX; los de “nueva espiritualidad” (década del 60) y las “experiencias posconciliares” con origen en años posteriores al Vaticano II.

<sup>17</sup> Se mencionan en esta línea: el movimiento litúrgico, movimiento patrístico, movimiento bíblico, movimiento ecuménico, movimiento de responsabilidad de los laicos, teología de la liberación, etc.

<sup>18</sup> La Acción Católica y sus diversas “ramas” constituye aquí el movimiento típico.

<sup>19</sup> RICARDI, A., *Intrasigenza e modernità. La chiesa verso il terzo millennio*, Roma - Bari, 1996

<sup>20</sup> MELLONI, ALBERTO, “Movimientos: de significatione verborum...”, art. cit. p. 358. En esta misma línea, Melloni ubica a los movimientos Mondo Migliore, Focolari, Comunión y Liberación y Comunidades de Vida Cristiana (con las siglas CVX) de la que sus Principios Generales son aprobados por Pablo VI en 1968. Su historia se remonta a la Congregación Mariana fundada por Jean Leunis en el Colegio Romano hacia 1563 y reconocida por Gregorio XIII como *congregatio primaria*.

<sup>21</sup> Hay movimientos cuya fundación es anterior al Concilio Vaticano II: Asociación Cooperadores Salesianos (1841); Movimiento Teresiano de Apostolado (1873); Movimiento Apostólico Schönstatt (1914); Legión de María (1921); Cursillos de Cristiandad (1940-1950); Regnum Christi (1941); Focolares (1943); Comunión y Liberación (1954); otros nacen en la época del Concilio: Camino neo catecumenal (años 60); Comunidad de Vida Cristiana (1968); Renovación en el Espíritu (1967); Comunidad San Egidio (1968). Otros movimientos nacen con posterioridad al Concilio, como es el caso del Movimiento de Vida Cristiana (1985).

seculares”<sup>22</sup> Estas dos tradiciones entraron en crisis en la segunda mitad del siglo XX por motivos diversos que no es este el momento de analizar. Los movimientos parecerían constituir una oportunidad de potenciar ambas tradiciones mediante una *integración* entre laicos, sacerdotes y religiosos sin dejar de ser formas eminentemente laicales.

Por lo general, se trata de movimientos anclados en los sectores medios urbanos, “con una cultura cosmopolita y transnacional, por un lado fuertemente integrada a la modernidad y al mismo tiempo crítica de la misma, especialmente de la modernidad crítico-ilustrada”.<sup>23</sup> Como señala José María Mardones: “El enemigo mortal de los NME (Nuevos Movimientos Eclesiales) es esa parte de la modernidad que ha estado a la greña con la religión y que incluso ha deseado y ha proclamado su desaparición”. Pero, al mismo tiempo, “los NME se llevan bien, y hasta muy bien, con esa otra parte de la modernidad que aparentemente no le crea problemas a la religión: la científico-técnica, la productiva, la burocrática.”<sup>24</sup>

A pesar de la heterogeneidad de formas de asociación, es posible recoger ciertos rasgos típico-ideales que son comunes<sup>25</sup>: i) son movimientos *laicales*, como ya lo he señalado, no sólo por estar integrados en su mayoría por fieles laicos, sino sobretodo por el carisma de laicidad que los inspira; ii) movimientos que tienen su inspiración en *el carisma personal de un/a fundador/a*. Ello significa que, con frecuencia, tienden a verticalizar la cadena de poder en torno al fundador, lo cual es fuente de problemas; iii) son movimientos *comunitarios* (tanto que muchos de ellos se denominan “comunidades”). Esto implica dos cosas: a) son movimientos en que el sentido del “nosotros” se encuentra fuertemente marcado, pudiendo derivar en conductas sectarias; b) exceden los límites territoriales y funcionales de la vida y de la acción de la iglesia, pudiendo dar lugar a tendencias “refugio” de carácter parainstitucional; iv) son “*comunidades de sentido*” (Berger) con marcada identidad y pertenencia en los que la “consagración” es el signo de la militancia; v) movimientos en que la *insatisfacción respecto al contexto societal y religioso* que subraya la primacía de la *experiencia religiosa*. vi) Este tipo de movimientos ocupa el espacio vacío dejado por la *disolución de las organizaciones de laicos* tipo Acción Católica definiendo un nuevo estilo y vigor misioneros: a) de la Acción Católica heredan *la proyección política* y b) de los movimientos de renovación asumen *la capacidad de actuar sobre la propia institución* eclesiástica. vii) En general son movimientos con trazos *universalistas* (algunos de ellos ecuménicos) y de *red*: implantados en los diversos continentes, con orientaciones universales definidas, flexibles y adaptables a las diversas culturas locales, pero con orientaciones de acción transnacionales.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> SONEIRA, ABELARDO, *Los movimientos eclesiales y la realidad latinoamericana*, en [http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/abelardo\\_jorge\\_soneira.htm](http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/abelardo_jorge_soneira.htm), p. 4

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> MARDONES, JOSÉ MA., “El marco socio-cultural de los Nuevos Movimientos Eclesiales”, en *Revista Sal Terrae*, abril 1996, p. 277

<sup>25</sup> Existen diversas caracterizaciones típico-ideales. Resumo las presentadas por González, Manuel, *Nuevos movimientos eclesiales*, Paulinas, Madrid, 2001, pp. 17-119;

<sup>26</sup> cfr. Melloni, Alberto, art. cit. p. 359

## VALORACIONES OPUESTAS

Como lo señala Melloni, a estas expresiones se les atribuyen significados trascendentales y severas críticas. En positivo, los movimientos serían: la señal de un renacimiento religioso; la revancha ante la secularización; el retorno de un catolicismo de orden y certezas; la profecía de un cristianismo carismático sinérgico con respecto a la institución eclesiástica; los frutos del Vaticano II; el efecto de un don superior e incluso de revelaciones religiosas, etc. Pero también se piensa de ellos todo lo contrario. “Se les considera como infección peligrosa, la destrucción de la catolicidad territorial, la tumba de la cura pastoral de tipo tridentino, la Epifanía de un semipelagianismo activista aún no diagnosticado, [...] la tropa providencial que el centralismo romano utilizará en contra de la reforma de la iglesia.”<sup>27</sup>

Otras críticas frecuentemente dirigidas, ya sea a “los” movimientos -en general- o a algunos -en particular- son las siguientes: a) una tendencia a *confundir iglesia y movimiento*, a acentuar tanto la especificidad propia del carisma, que otras dimensiones de la vida institucional quedan ensombrecidas<sup>28</sup>; el *excesivo enclaustramiento* en sí mismos junto a cierta *prepotencia carismática* amenaza convertirlos en gueto;<sup>29</sup> el *narcisismo* que se manifiesta bajo formas de pasividad y apatía social, excesiva preocupación por la realización personal, posición sociopolítica conservadora;<sup>30</sup> el *comunitarismo*, entendido como predominio del grupo o del líder sobre los individuos y tendencia a acentuar el “nosotros” comunitario en detrimento de la sociedad y/o de la iglesia institucional.<sup>31</sup> A estas críticas los movimientos responden apelando al sentido religioso de su presencia y de su acción inspirados en las enseñanzas religiosas del magisterio pontificio de la iglesia.<sup>32</sup>

Desde América Latina, Soneira y Comblin plantean algunas interrogantes que es bueno tener en cuenta. Para el primero, “la internacionalización que proponen los movimientos tiene un modelo implícito que recoge la experiencia del asociacionismo laical de los países centrales, especialmente europeos.”<sup>33</sup> ¿Cómo articular esas formas nacidas de otras necesidades y de otras sensibilidades, con las comunidades locales? Comblin se pregunta si no se estaría ante un nuevo proceso de “romanización” semejante al acaecido en el siglo XIX? “Si la presente evolución continúa, se puede imaginar una situación extrema en que la Santa Sede podría hallar mejor gobernar la iglesia por medio de los movimientos, contando más con ellos que con los episcopados.”<sup>34</sup> Ambas interrogantes se introducen en el terreno de la indagación sociológica propiamente tal.

<sup>27</sup> Ibid. p. 346 Sobre la heterogeneidad de interpretaciones y la bibliografía a favor o en contra de los movimientos ver, por ejemplo, Pingault, Pascal, *Renouveau de l'Église: les communautés nouvelles*, Le Sarmant, Paris, 1994

<sup>28</sup> HERVIEU-LÉGER, DANIELLE, *¿Signos de un resurgimiento contemporáneo*, en *Concilium* 89, 1976, pp.

<sup>29</sup> CALERO, A.M., *El laico en la iglesia. Vocación y Misión*, CCS, Madrid, 1997

<sup>30</sup> ROBBINS, T., SCHWARTZ, P., *Movimientos religiosos y secularización*, en *Concilium*, 181, 1983, pp.

<sup>31</sup> GONZÁLEZ MUÑANA, MANUEL, “Nuevos movimientos eclesiales”, op. cit. pp. 101-109

<sup>32</sup> Una reseña de esta respuestas se encuentra en González Muñana, Manuel, *Nuevos movimientos eclesiales*, op. cit., pp. 110 - 125

<sup>33</sup> SONEIRA ABELARDO, *Los movimientos eclesiales y la realidad latinoamericana*, art.cit. p. 7

<sup>34</sup> COMBLIN, JOSEPH, “Os ‘movimentos’ e a Pastoral Latino-americana”, en *Revista Ecclesiastica Brasileira*, (43) 1983, p. 257

## LA EVALUACIÓN SOCIOLÓGICA

Para algunos analistas la emergencia de estos movimientos constituiría la expresión militante de un malestar socio-cultural y religioso ante el mundo moderno<sup>35</sup>. Se trataría de una búsqueda de afirmación de un nuevo modo de entender la identidad cristiana y de la propuesta de un nuevo proyecto cultural para el cristianismo en la sociedad moderna.<sup>36</sup>

Para otros, por el contrario, se trataría de la aparición de un nuevo modelo histórico de iglesia.<sup>37</sup> Si bien las características de ese modelo no están lo suficientemente claras, sin embargo, habría indicios para señalar que en el tratamiento que la iglesia ha realizado de tal diversidad se han dado pasos para transitar de una concepción *organicista* tradicional a una concepción *sistémica* más acorde con las exigencias del mundo moderno.<sup>38</sup>

### ¿UN NUEVO MODELO DE INSTITUCIONALIZACIÓN RELIGIOSA?

El supuesto teórico del que se parte es el siguiente: “el ambiente socio-religioso se ha hecho mucho más complejo que el sistema doctrinal”, es decir, “se ha producido una especie de inflación religiosa ambiental que ya no puede gobernarse con las políticas pastorales tradicionales.”<sup>39</sup> Esta sobreabundancia de “religiosidad” correlativa a un déficit de “religión” estaría dando lugar a una diversidad de lógicas organizacionales típico-ideales que podrían ser individuadas atendiendo a cuatro criterios básicos: i) el tipo de “vía espiritual”; ii) la estructura de la cúpula dirigente y la división de poderes y saberes dentro de la organización, es decir, el tipo de liderazgo interno; iii) la relación entre opción religiosa y compromiso social y político o actitud hacia el mundo; iv) la relación respecto del magisterio de la iglesia o actitud de obediencia eclesial.

Si se aplican estos criterios a la morfología social de los movimientos eclesiales en la actualidad se obtienen dos modelos polares: a) “un modelo espiritual centrado en la conversión (el llamado *born again*) y la refundación de la comunidad de los creyentes.” b) “Un modelo espiritual neoidentitario que se expresa en la idea de la defensa de la identidad católica (los *Defenders of God*) amenazada por el individualismo moderno y el relativismo ético”. Entre estos dos polos se pueden encontrar otros tipos de formas intermedias que “pueden calificarse como grupos de complemento” que aunque sean importantes “no forman parte de la tropa activa” y aun, ocasionalmente, “pueden convertirse en elementos residuales”.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> MARDONES, JOSÉ MARÍA, “El marco socio-cultural de los Nuevos Movimientos Eclesiales”, en *Revista Sal Terrae*, abril 1996, pp. 271-280

<sup>36</sup> GARCÍA DE ANDOIN, CARLOS, “Comunión y liberación. Un modo de entender la identidad cristiana”, en *Revista Sal Terrae*, abril 1996, pp. 281-300

<sup>37</sup> COMBLIN, JOSEPH, “Os ‘movimentos’ e a Pastoral Latino-americana”, en *Revista Ecclesiastica Brasileira*, (43) 1983, p. 227

<sup>38</sup> Esta es la tesis sostenida por Pace, Enzo, “Creced y multiplicaos: del organicismo a la pluralidad de los modelos en el catolicismo contemporáneo”, en *Concilium*, (301), junio 2003, pp. 415-428

<sup>39</sup> PACE, ENZO, art. cit. p. 419

<sup>40</sup> art. cit. pp. 422-423

¿Cómo explicar esta multiplicidad de modelos organizativos? La tesis planteada por Enzo Pace es que el Concilio Vaticano II habría producido una “verdadera y genuina ruptura epistemológica de la cultura organizacional de la iglesia en su conjunto.”<sup>41</sup> Los cambios teológicos y litúrgicos introducidos por el Concilio habrían cambiado el modo de concebir la existencia de la diversidad de formas organizativas dentro de la iglesia por parte de los actores socio-religiosos. Ante la diferenciación que la institución ha visto crecer en su interior<sup>42</sup>, sin ella haberla promovido, se le plantea un “dilema organizativo”: o bien “renuncia a unificar la variedad y multiplicidad [...] o bien apoya el crecimiento del pluralismo de las formas de organización internas [...] con el fin de sintonizar con un ambiente socio-religioso que se ha hecho más diferenciado.” En esta segunda perspectiva, “el sistema católico de creencias trata de transformar la complejidad exterior en una complejidad interna”<sup>43</sup>, evitando reducirla desde las altas esferas. La iglesia se autolimitaría, así, a ponderar las condiciones mínimas de compatibilidad para que una organización posea legítimamente ciudadanía sin poner en cuestión el principio de autoridad. Esto significa que la iglesia como institución habría aprendido que ya no es posible gobernar, como en el pasado, un ambiente religioso altamente diferenciado<sup>44</sup>, sino en la medida en que el poder de la autoridad religiosa central funcione predominantemente como *comunicación*.

Según Pace, la tesis de la reducción de complejidad vía ejercicio autoritario del poder estaría superada y resultaría improductiva para el complejo funcionamiento de la institucionalización socio-religiosa. La segunda alternativa, la de introducir la igualdad de oportunidades para todos los movimientos, parece ser la más adecuada. En ese caso, el autor vislumbra dos posibilidades: a) tolerar en forma equitativa la capacidad relativamente autónoma de producción de sentido de cada forma de asociatividad laical, o bien, b) intentar una jerarquización de los grupos, según el criterio de mayor o menor fidelidad al principio de la virtud de obediencia.

### ¿“SECTARIZACIÓN” DEL CATOLICISMO O DIFERENCIACIÓN DE LA OFERTA RELIGIOSA?

Ahora bien, en la medida en que, con la aparición de los movimientos eclesiales, se profundiza el debate en torno a la primacía de la territorialidad como criterio de segmentación intraeclesial (diócesis, parroquias), surge la pregunta acerca de una eventual *sectarización* del catolicismo.<sup>45</sup> En efecto, la primacía de la territorialidad como criterio de segmentación y jerarquización espacial, está relacionada con el carácter inclusivo del

<sup>41</sup> Art. cit. p. 424

<sup>42</sup> GARELLI, F., “Processi di differenziazione nel campo religioso”, en *Quaderni di sociologia*, 4, 1979, pp. 479-512

<sup>43</sup> Art. cit. p. 425

<sup>44</sup> FULTON, J., “Modernity and Religious Change in Western Roman Catholicism: Two Contrasting Paradigms” en *Social Compass*, 44, 1997, pp. 115-129

<sup>45</sup> DIOTALLEVI, LUCA, “¿Se está sectarizando el catolicismo? Una antigua hipótesis para problemas nuevos”, en *Concilium*, (301), junio 2003, pp. 461- 476

catolicismo el cual se fundamenta en la pertenencia “no elitista” como manifestación típica de la religiosidad “de iglesia”.<sup>46</sup> Ahora bien, en sociedades diferenciadas y plurales viene planteándose un problema desde hace ya medio siglo: ¿es posible que el creyente moderno pueda tener una experiencia religiosa “de iglesia” socialmente visible o acaso, los procesos de secularización sólo le permiten participar en experiencias religiosas de élite, en “capilla”?<sup>47</sup> ¿Se puede aún distinguir entre una pertenencia religiosa de tipo “iglesia” y las demás formas de pertenencia que no son de ese tipo? ¿Es posible que la pertenencia y la participación religiosa estén encaminándose, incluso dentro de la misma iglesia católica, hacia un tipo de pertenencia y participación “capillista”, transformando la iglesia en una simple acumulación de formas fragmentarias (en este sentido, sectarias) de pertenencia?

Desde el punto de vista sociológico, esta pregunta acerca de una eventual sectarización del catolicismo presenta dificultades. En sociología de la religión se recurre cada vez menos a la oposición “iglesia/secta”<sup>48</sup> para describir los modelos de organización religiosa debido, entre otras cosas, a la conexión profunda entre dicho esquema y la versión clásica (*old paradigm*) de la secularización.<sup>49</sup> Por otra parte, como lo ha puesto en evidencia Niklas Luhmann, los procesos de diferenciación social no sólo provocan la emergencia de subsistemas especializados (política, familia, economía, religión, etc.), sino que también producen un incremento de *la diferenciación entre las personas y los sistemas*, en nuestro caso: entre la religiosidad y las religiones.<sup>50</sup> Esta diferencia entre “organizaciones” y “sociedad” permitiría comprender mejor el surgimiento y desarrollo de estas nuevas formas de asociatividad religiosa.

En efecto, en la medida en que no existe organización (política, jurídica, religiosa, etc.) que pueda controlar totalmente el código que regula a un determinado sistema<sup>51</sup> es comprensible que el número y los tipos de organizaciones religiosas aumenten, haciendo

<sup>46</sup> Esta pregunta acerca de una eventual extensión de orientaciones y estilos sectarios al interior de la iglesia católica implica asumir el esquema clásico en sociología de la religión que distingue entre “iglesia” y “secta” en tanto que modelos ideales opuestos de organización religiosa (inclusivo/exclusivo; pertenencia territorial/ pertenencia selectiva; diferencias en materia de técnicas de propagación, de formas de control y de cohesión interna, etc.) cfr. Swatos, W.H., “Weber or Troeltsch? Methodology, syndrome, and the development of church-sect theory”, en *Journal for the scientific study of religion*, 1976, pp. 129-144

<sup>47</sup> En América Latina, ya hacia fines de los 60 se desarrollaba una fuerte polémica entre “pastoral de masas” y “pastoral de élites” a la que la Conferencia de Medellín intentó poner fin. Ver *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Conclusiones II, Documentos 6, 7 y 15

<sup>48</sup> Ver el estado de situación realizado por Champion, Françoise y Cohen, Martine, “Les sociologues et le problème des dites sectes”, en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 96, 1996, pp. 5-15

<sup>49</sup> cfr. El trabajo de Wilson, Bryan, *Secularization: the inherited model*, en Hammond, Ph., D. (ed.), *The Sacred and the secular age*, University of California Press, Berkeley, 1985, pp. 9-20. Diversos sociólogos han solicitado una suerte de “moratoria” en la utilización de dicho esquema clásico que no parece adecuado para comprender la enorme variedad de las organizaciones religiosas que existe actualmente. Ver, por ejemplo, Kaufmann, F.X., “Religion et bureaucratie. Le problème de l’organisation religieuse”, en *Social Compass*, XXI/1, 1974, pp. 101 - 107; “La iglesia como organización religiosa”, en *Concilium*, 91, 1974, pp. 68-81

<sup>50</sup> Sobre el aporte de la perspectiva de Niklas Luhmann para una comprensión nueva del fenómeno de los movimientos eclesiales ver Diotallevi, Luca, “¿Se está sectarizando el catolicismo?”, en *Concilium*, (301) junio 2003, pp. 464 y ss.

<sup>51</sup> Ver LUHMANN, NIKLAS, *Organización y decisión*, Anthropos, Barcelona, 1997

que la función social de la religión no pueda reducirse ni a una sola organización ni a un conjunto de organizaciones. Esto significaría que una religión con dimensiones globalizadas, como es el catolicismo, en el marco de una sociedad diferenciada, sería una realidad social tan compleja que no podría ser organizada *totalmente* en su conjunto.

En esta línea de argumentación, más que tendencias a “la sectarización” o a “la privatización de lo religioso” o, por el contrario, a un “regreso a lo sagrado”, los movimientos eclesiales serían la marca de una creciente autonomización relativa entre organización y sociedad. La iglesia institucional, en tanto que organización religiosa, ya no podría ejercer el control total de los códigos que regulan la comunicación religiosa. En otras palabras, la iglesia católica estaría en proceso de *tener* organizaciones pero no ya de ser ella misma, *una* organización.<sup>52</sup> Tal planteamiento parece prometedor para una lectura en torno a la naturaleza, alcances y límites de los movimientos eclesiales en la iglesia chilena actual.

En este sentido, se ha señalado que los movimientos eclesiales podrían ser vistos como uno de *los componentes de las estrategias de diversificación interna de la oferta religiosa* practicada por la iglesia no ya en “tierra de misión” como antaño, sino en enclaves católicos socialmente modernizados y, hasta hace poco tiempo atrás, religiosamente protegidos.<sup>53</sup> Las “asociaciones” y “movimientos laicales” en el seno del catolicismo chileno podrían ser analizados, pues, en tanto que nuevas formas de religiosidad en un “mercado religioso” crecientemente abierto y competitivo.<sup>54</sup>

Una investigación en torno a movimientos eclesiales puede ayudar a comprender mejor aquello que diversas investigaciones empíricas vienen mostrando cada vez con mayor claridad: el ocaso de una idea de secularización según la cual la religión estaría destinada a sucumbir frente a la modernización.<sup>55</sup> Las tradiciones religiosas, entre ellas el catolicismo, han demostrado ser realidades más complejas que lo que se suponía en sociología y teología de los 60. Los procesos de diferenciación ponen a la religión ante nuevos desafíos, a los cuales ella responde de diversas maneras.

## MOVIMIENTOS ECLESIALES, SOCIEDAD CIVIL Y FUNCIÓN PÚBLICA DE LA RELIGIÓN

Hay un tercer aspecto que conviene resaltar. Como señalaba al comienzo, la iglesia católica se ha mostrado capaz de renunciar, en gran medida, a su identidad de “cristian-

<sup>52</sup> DIOTALLEVI, LUCA, “¿Se está sectarizando el catolicismo?”, art.cit., p. 467

<sup>53</sup> Un análisis interesante para el caso chileno es el estudio de Diotallevi, Luca, “Verso una denominationalizzazione del cattolicesimo italiano?”, en *Religioni e Società*, 2001, p. 40 y ss.

<sup>54</sup> FRIGERIO, ALEJANDRO, “¿Un nuevo paradigma en el estudio de la religión? Aplicando teorías de la elección racional a dominios irracionales”, en [www.maya.org.ar/congreso2002/ponencias/alejandro\\_frigerio.htm](http://www.maya.org.ar/congreso2002/ponencias/alejandro_frigerio.htm)

<sup>55</sup> Un balance crítico conciso y riguroso de este punto puede verse en la obra de Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago - London, 1994, Parte I, Capítulo 1. Igualmente conviene consultar a Kurtz, Lester, *Gods in the Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective*, Pine Forge Press, Thousand Oaks, California, 1995, capítulo 5

dad”, estimulada por la progresiva secularización de un estado que ya no necesita legitimación religiosa. La institución eclesiástica, aun encontrándose en una situación de mayoría y gozando de prestigio e influencia sobre la sociedad civil, acepta el principio constitucional de libertad religiosa y renuncia a fundar (allí donde no existen) o a sostener (allí donde se encuentran en crisis) partidos políticos para defender y difundir los privilegios eclesiásticos y las reivindicaciones de la institución<sup>56</sup>. En este sentido, la iglesia parece disponerse a aceptar no sólo la separación respecto del estado sino también la distancia respecto de la sociedad política más amplia.

Ahora bien, esto no significa que el catolicismo se haya privatizado o que la iglesia no tenga oportunidad de desempeñar un rol público. José Casanova, a través de un estudio comparado de casos, ha demostrado la veracidad de esta afirmación. Tomando como base de la división analítica entre estado, sociedad política y sociedad civil, y recuperando un concepto de “lo público” en tanto que ámbito de discursividad ciudadana en torno a la construcción del bien común, el autor sostiene que es posible visualizar una forma de religión pública que sea compatible con los procesos modernos de diferenciación estructural y cultural.<sup>57</sup> Ello traería consigo la necesidad de nuevas estrategias y de nuevos instrumentos de influencia.

La interrogante que me planteo es si acaso ciertos movimientos eclesiales, en tanto que formas de asociatividad religiosa insertas en la sociedad civil, podrían estar siendo llamados a ejercer la función que antiguamente desempeñaron los partidos políticos “cristianos”. Pero, dado que ya no es posible orientar tal función a la construcción de una “sociedad cristiana”, lo que se propondría es la producción de una “cultura cristiana”. Ello buscaría hacer renacer desde las cenizas la herida utopía de cristiandad, si bien, en una sociedad crecientemente diferenciada tal renacimiento ya no parece posible.

Ahora bien, el ideario de cristiandad no es la única alternativa en el ejercicio de la función pública de la religión. Otra alternativa sería participar en las conversaciones que configuran la agenda ética de la sociedad, en la que está en juego la definición de los límites entre la esfera pública y la privada; entre la legalidad y la moralidad; entre el individuo y la sociedad; entre la familia, la sociedad civil y el estado, etc. La pregunta es si existen movimientos eclesiales capaces de asumir esta alternativa.

<sup>56</sup> Cfr. MARTINI, CARLO MARÍA CARDENAL, “Hay un tiempo para callar y un tiempo para hablar. La iglesia y la política” en *Revista Sal Terrae*, pp. 143-154

<sup>57</sup> CASANOVA, JOSÉ, *Public Religions in the Modern World*, op.cit., pp.

## BIBLIOGRAFÍA

ABBRUZZESE, SALVATORE *Comunione e Liberazione*, Il Mulino, Bologna, 2001

ABBRUZZESE, SALVATORE *Comunione e liberazione: identité catholique et qualification du monde*, Ed. Du Cerf, Paris, 1989

BECKFORD, J.A. Religious organizations: a survey of some recent publications, *Archives des sciences sociales des religions*, 1984, pp. 83-102

BEYER, PETER "The Modern Emergence of Religions and a Global Social System for Religion", en *International Sociology*, 13/2, 1998, pp.151-172

BORRAS, ALPHONSE "Le droit canonique et la vitalité des communnautés nouvelles", *Nouvelle Revue Théologique*, 118/2, 1996, pp. 200-218

CAMUS, MISAEL *Movimientos eclesiales laicales. Novedad, aportes y desafíos*, Ediciones Universitarias, Universidad Católica del Norte, 1998

CASANOVA, JOSÉ *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago – London, 1994

CHEVALIER, ANDRÉ *La paroisse post-moderne*, Montreal, 1992

DIOTALLEVI, LUCA "¿Se está sectarizando el catolicismo? Una antigua hipótesis para problemas nuevos", *Concilium*, 301, 2003, pp. 461-476

FERNÁNDEZ MOSTAZA, ESTHER "Characterization of the Opus Dei Family Model", *Social Compass*, 48/1, 2001, pp. 139-155

FULTON, JAMES "Modernity and Religious Change in Western Roman Catholicism: Two Contrasting Paradigms", *Social Compass*, 44, 1997, pp.115-129

GALILEA, CARMEN "Grupos parroquiales y CCB: estudio descriptivo", CISOC–Bellarmino, 1977

GALILEA, CARMEN "Católicos carismáticos y protestantes pentecostales", CISOC–Bellarmino, 1992

GILFEATHER, KATHERINE "La renovación carismática en Chile", CISOC-Bellarmino, 1977

GONZÁLEZ MUÑANA, MANUEL *Nuevos movimientos eclesiales*, San Pablo, Madrid, 2001

GONZÁLEZ, F. *Los movimientos en la historia de la Iglesia*, Encuentro, Madrid, 1999

HERVIEU-LÉGER, D. *Religion and Modernity in the French context: for a new approach to secularization*, Sociological Analysis, 1990, pp. 15-25

HERVIEU-LÉGER, D. "¿Signos de un resurgimiento contemporáneo?", *Concilium*, 89, 1976

HOUSSET, BERNARD “*Mouvements de laïcs, apostolat des laïcs*”, *Études*, 380/4, 1994, pp. 509-520

HOUTART, FRANCOIS *Religiones. Sus conceptos fundamentales*, Siglo XXI, México, 2002

KAUFMANN, F.X. Religion et bureaucratie. Le problème de l'organisation religieuse, en *Social Compass*, XXI,1, 1974, pp. 101-107

KAUFMANN, F.X. La iglesia como organización religiosa, en *Concilium*, 91, 1974, pp.68-81

KURTZ, LESTER *Gods in the Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective*, Pine Forge Press, Thousand Oaks, California, 1995

LALOUX, LUDOVIC L'apostolat des laïcs en France. D'une politique hexagonale aux impulsions romaines, *Nouvelle Revue Théologique*, 122, 2000, pp. 211-237

LEHMANN, DAVID “Disidencia y conformismo en los movimientos religiosos: ¿qué diferencia hay entre renovación carismática católica y las iglesias pentecostales?”, *Concilium*, 301, 2003, pp. 477-495

LEMIEUX, R. et al. De la modernité des croyances: continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux, en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, 1993, pp. 91-115

LUHMANN, NIKLAS “*Society, Meaning, Religion Based on Self-Reference*, *Sociological Analysis*”, 46, 1985, pp. 5-20

MAFFESOLI, M. *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona, 1990

MALLIMACI, FORTUNATO Les courants au sein du catholicisme argentin: continuités et ruptures, en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 91, 1995, pp. 113-136

MARDONES, JOSÉ MARÍA “*El marco socio-cultural de los nuevos movimientos eclesiales*”, *Sal Terrae*, 84/4, 1996, pp. 271-280

MARDONES, JOSÉ MARÍA *Para comprender las nuevas formas de religión*, Edit. Verbo Divino, Navarra, 1994

MARDONES, JOSÉ MARÍA “*Postmodernidad y Cristianismo*”, *Sal Terrae*, Santander, 1988

MARDONES, JOSÉ MARÍA *Postmodernidad y neoconservadurismo*, EVD, Estella, 1991

MARDONES, JOSÉ MARÍA “*Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*”, *Sal Terrae*, Santander, 1991

MAROTO, PABLO “Movimientos modernos de espiritualidad”, *Revista de Espiritualidad*, 30, 1970, pp. 385-421

MELLONI, ALBERTO “Movimientos: de significacione verborum”, *Concilium*, 301, 2003, pp. 345-366

MONCADA, A. “Sectas católicas. El Opus Dei”, *Revista Internacional de Sociología*, Tercera Época, 3, pp. 235-260

MONCKEBERG, MARÍA OLIVIA *El imperio del Opus Dei en Chile*, Ediciones B, Barcelona, 2003

OSORE "Movimientos apostólicos, grupos y comunidades". Catastro, Arzobispado de Santiago, Santiago, 1989

PACE, ENZO "Creced y multiplicaos: del organicismo a la pluralidad de los modelos en el catolicismo contemporáneo", *Concilium*, 301, 2003, pp 415-428

PARKER GUMUCIO, CRISTIÁN «La sociologie des religions a l'horizon 2050: un point de vue latino-américain, en *Social Compass*, 51/1, 2004, pp. 59-72

PARKER GUMUCIO, CRISTIÁN *Les nouvelles formes de religion dans la société globalisée: un défi a l'interprétation sociologique*, en *Social Compass*, 49/2, 2002, pp. 167-186

PARKER GUMUCIO, CRISTIÁN *Religión y post-modernidad*, Lima:Proceso Kairos, Perú, 1997

PARKER GUMUCIO, CRISTIÁN "Nuevo panorama, nuevos movimientos religiosos en América Latina", en *Revista Documentación Social*, 113, 1998

PARKER GUMUCIO, CRISTIÁN *Catolicismos populares, globalización, inculturación*, CMRS, CERC, Santiago, 2001

PARKER GUMUCIO, CRISTIÁN *Popular Religion and Modernization in Latin America*, Orbis, New York, 1996

PIETTE, ANDRÉ *Les religiosités séculières*, PUF, Paris, 1993

PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS "Laicos hoy. Primavera del evangelio", *Servicio de Documentación n° 26*, Ciudad del Vaticano, 1993

POULAT, ÉMILE *Église contre bourgeoisie*, Casterman, Paris, 1977

PUGA, JOSEFINA "Movimientos apostólicos en parroquias", CISOC-Bellarmino, Santiago, 2000

PULAT, ÉMILE "La gran aventura del movimiento católico en Francia (siglos XIX-XX)", *Concilium*, 301, 2003, pp. 403-412

REDING, JOSÉ MARÍA Recherche de sens et évangélisation dans une société morcelée, Bruxeles, 1992

ROLDAN, VERÓNICA *Formas de religiosidad de fin de milenio: el movimiento carismático en Buenos Aires y Roma, Sociedad y Religión*, 1999, pp. 334-348

SCHMITT, CARLOS *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid, 2001

SEGUY, JEAN Pour une sociologie de l'ordre religieux, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 57/1, 1984, pp. 55-68

SIRONNEAU, JEAN PAUL *Sécularisation et religion politique*, Mouton, Paris, 1982

SOCONDIN, BRUNO "Movimenti e gruppi nella Chiesa", *Dizionario di Spiritualità*, vol. II, pp. 68-84

SONEIRA, JORGE “¿Quiénes son los carismáticos?”, *Sociología y Religión*, 1999, pp. 41-54

SUDBRACK, J. *La nueva religiosidad*, Paulinas, Madrid, 1991

VAUCHEZ, ANDRÉ “Los movimientos religiosos laicales durante la Edad Media”, *Concilium*, 301, 2003, pp. 393-401

WILSON, BRIAN *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1976

