

ECUMENISMO, RETOS Y REENCANTAMIENTO DE LA IGLESIA CATÓLICA EN COLOMBIA¹

MISAEL TIRADO ACERO*



ECUMENISM, CHALLENGES AND THE CATHOLIC CHURCH REENCHANTMENT

RESUMEN

La necesidad de revisar al interior del Estado social de derecho el rol que juega la Iglesia Católica frente a los otros grupos religiosos bajo los parámetros establecidos de la “libertad de culto” permite tener como punto de partida un diálogo interreligioso en la búsqueda de criterios de consenso y unidad de distintas confesiones e ideologías. La pérdida de liderazgo y de credibilidad de las instituciones religiosas donde se prima y lucha por el interés económico y el poder político, son núcleos problemáticos que sesgan la reproducción sociocultural en nuestras prácticas, imaginarios y representaciones mentales. Hay que repensar como sociedad el discurso inter religioso en el debate de la moral vs. la ética y de los valores vs. los principios.

PALABRAS CLAVE: Ecumenismo; Participación política; Derecho; Iglesia Católica; Grupos religiosos; Diálogo interreligioso.

1 Artículo de Reflexión, resultado de la indagación sobre “Participación política, ecumenismo y derecho” en la Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia, como asesor socio-jurídico desde la Universidad para la Comisión Episcopal de Promoción de la Unidad y el Diálogo, de la Conferencia Episcopal de Colombia.

* Sociólogo por la Universidad Nacional de Colombia, con posgrados en Economía y Evaluación Social de Proyectos por la Universidad de los Andes, Doctor en Sociología Jurídica e Instituciones Políticas por la Universidad Externado de Colombia, Posdoctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires. Profesor e Investigador en varias universidades de Colombia y de América Latina, *e-mail* [misaeltirado@fundacionfesa.org] [misaeltirado@gmail.com].

ABSTRACT

The need to check the interior of State Social law the role played by the Catholic Church against other religious groups under the parameters established of “freedom of worship” to have as a starting point for interfaith dialogue in the search criteria consensus and unity of different faiths and ideologies. The loss of leadership and credibility of religious institutions which prevail economic interests and struggle for political power are core problems that bias the sociocultural reproduction in our practices imagined and mental representations, which depends on ¿what is the “God” of our beliefs?, and who serve really. You have to rethink as a society in the inter-religious discourse and in our actions to bring the discussion of moral vs. ethics and values vs. principles. ¿Is the state in the service of the Church or the opposite?

KEYWORDS: Ecumenism, Political Participation, Law, Catholic Church, Religious Groups, Inter religious Dialogue.

Fecha de presentación: 1.º de abril de 2015. Revisión: 27 de abril de 2015. Fecha de aceptación: 19 de mayo de 2015.



I. EXORDIO

A las Conferencias Episcopales [...] preocupa una revisión evangélica de la Iglesia visible y sus estructuras, que anime los movimientos apostólicos de laicos, el ministerio y vida de los sacerdotes, la actividad de los religiosos y religiosas, la actualizada y sólida formación del clero, el testimonio de la pobreza evangélica, la coordinación pastoral en sus diversos niveles, la utilización sabia de los medios de comunicación social [...] La respuesta exige profundidad en la oración, madurez en las decisiones, generosidad en las tareas².

Así se presentaba el documento de las Conclusiones de la Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano, en su segunda versión realizada en Medellín en 1968; a más de 40 años después, las preocupaciones coinciden en gran manera, y en cierto sentido, las recomendaciones siguen vigentes. Esto habla de dos factores paradójicos, que se retroalimentan en la realidad de la Iglesia de hoy: por un lado, muestra la lucidez, pertinencia y capacidad reflexiva del liderazgo clerical

2 CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO –CELAM–. *Medellín, Conclusiones. La Iglesia en la actual transformación de América Latina*, Bogotá, Secretariado General del CELAM, 1968, p. 8.

de la Iglesia latinoamericana (tanto en el pasado como hoy), y, por el otro, data de viejas propuestas no logradas en el tiempo. Cuando las instituciones ven prolongadas sus falencias estructurales, y los retos de un momento se siguen viendo con posterioridad, atizados por nuevas circunstancias y condiciones internas y externas, por tanto, se hace necesario el ejercicio auto-crítico así como el desarrollo de capacidades de acción transformadora.

Hoy se ve con preocupación como en las últimas décadas se ha hecho aún más evidente la proliferación de grupos religiosos, dentro y fuera de la Iglesia Católica –de antaño dominante en el ámbito de las creencias cristianas–. Entre las múltiples relaciones de los parroquianos con su iglesia, se encuentra la salida de los primeros de las formas institucionales de ésta, convirtiéndose la pérdida de feligreses en una de las mayores inquietudes del catolicismo formal.

La amplia oferta de instituciones de adscripción de fe (cada vez mayor) sumado a la intranquilidad de individuos y colectivos ha enfocado una reorientación de las creencias y las prácticas tradicionales de los creyentes católicos. El que las personas opten por nuevas formas de fe para su vida religiosa, habla de una Iglesia que no logra satisfacer del todo las necesidades espirituales de sus fieles, lo que no es sólo una realidad para el catolicismo pues en la búsqueda de resolver el asunto de su relación con Dios y de aquello que vendrá después de la vida presente, una misma persona puede experimentar varias prácticas a lo largo de su existencia llevándole a entrar y salir de una u otra iglesia, pues como bien lo concluyó la CELAM³ “las condiciones de fe, creencias y prácticas cristianas son muy diversas, no solo de un país a otro, sino entre regiones de un mismo país, y entre los diversos niveles sociales”⁴. Y habría que añadir las divergencias presentes aún en el seno del propio catolicismo que atizan el panorama de variabilidad tanto como las construcciones subjetivas del significado práctico religioso.

Aun cuando la preocupación es clara, es necesario reconocer que no es la pérdida de feligreses la única problemática que ha de atender la Iglesia hoy. Es menester indagar también sobre múltiples causas

3 Idem.

4 Ibid., p. 58.

que han llevado a que la Iglesia Católica vea menguada su influencia en las altas esferas del país y del mundo tanto como en la vida cotidiana del feligrés cristiano, e inclusive en las prácticas individuales del clero en los distintos niveles de la jerarquía católica.

Esto se enuncia en la reunión del Comité de Apoyo a la Conferencia Episcopal en donde se interroga desde un punto de vista filosófico sobre

¿cómo nos reproducimos (la Iglesia) socialmente en nuestras prácticas, imaginarios, representaciones mentales?, ¿cuáles son esos mecanismos de atracción que se utilizan en el culto?, ¿cuál es el “Dios” de nuestras creencias?, ¿qué es lo común?

En el fondo las preguntas entrañan una mayor ¿cuál es el papel de la Iglesia en el contexto nacional actual? y de este modo poder conectar estos planteamientos a la realidad social.

El presente documento no pretende ser un trabajo concluyente, pues para ello se requiere de estudios sistemáticos y rigurosos que abordan las diferentes representaciones simbólicas de fe y las prácticas religiosas que orientan el accionar de los diferentes actores del catolicismo tanto en lo público como en lo privado, reconociendo el contexto históricamente situado en el cual dichas representaciones y prácticas tienen lugar. La ya mencionada CELAM de 1968 animaba al respecto y en la reunión del Comité se enfatizó en la necesidad de la investigación en cabeza de las universidades. Exhortación que soslaya lo que aquí se presenta.

Lo que ahora se desarrolla es más bien una exploración desde la reflexión crítica sociológica que espera coadyuvar a la comprensión de las dinámicas de la esfera religiosa, y para el caso concreto, del cristianismo católico, reconociendo los retos a los que la Iglesia en sus funciones sociales habría de responder en el devenir de la sociedad colombiana actual.

II. SOBRE CAMBIOS EN EL CONTEXTO

La Iglesia Católica ha tenido un papel activo en la construcción histórica del mundo, especialmente en Occidente⁵. En forma paradójica,

5 Este papel activo bien puede estarse soportando, no exclusivamente por supuesto, en el hecho de que la religión Católica corresponde a un sistema religioso complejo en el

su protagonismo se ha convertido también en un factor distractor de su lugar en el contexto histórico, llevándole a querer perpetuar en el tiempo sus prácticas y formas, propias de la sociedad de la que fue forjadora, en sociedades donde ahora es sólo una parte frente a los otros credos o religiones, pese a ser y haber sido una institución social. La Iglesia ha reconocido que tiene lugar distinto al que tuvo en la Edad Media y aún en la modernidad, pues “ningún sector debe reservarse en forma exclusiva la conducción política, cultural, económica y espiritual”⁶, lo que la historia muestra es la consigna de hecho de la Iglesia de las cruzadas y la Inquisición, así como de las corrientes integralistas del siglo XIX –que retornaron tras el ascenso de JUAN PABLO II⁷ al máximo lugar del Vaticano–⁸. Hoy la Iglesia enmarca además sus acciones en el ecumenismo, sin que hayan desaparecido las diversas vertientes que han surgido a su interior⁹, dando lugar al reconocimiento de la diferencia que antes era inviable. Sin embargo, las preguntas que surgen en la reunión del Comité de Apoyo a la Conferencia Episcopal y que evocan la necesidad de entender que “la tradición no es estar anquilosada” y que “hay que oxigenar la Iglesia Católica” traen implícita la realidad de una iglesia que arrastra consigo –al menos en parte– las cadenas del tiempo pasado, y –por qué no decirlo– de sus glorias de otra época.

En el caso colombiano, como en otras latitudes, el devenir de la sociedad ha estado fuertemente imbricado por la consolidación de una Iglesia políticamente construida que ha hallado interlocución en

que “el grupo social y su dimensión sociopolítica forman parte inherente a sus representaciones y visión del mundo y acción de los actores y actrices religiosos” (ANA MARÍA BIDEGAIN. “Diversidad en el catolicismo y desafíos globales”, en *Creer y poder Hoy*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008, p. 376), mostrándose así como un sistema protagonista de las construcciones estructurales e individuales de mundo. Sin embargo, como se verá más adelante, tal protagonismo no es el mismo a lo largo del tiempo y ha tendido a decaer, al menos en cierto sentido.

6 CELAM. *Medellín, Conclusiones...*, cit., p. 19.

7 KAROL JÓZEF WOJTYŁA (Wadowice, Polonia, 18 de mayo de 1920-Ciudad del Vaticano, 2 de abril de 2005), papa 264 de la Iglesia Católica, adoptó el nombre de JUAN PABLO II, elegido el 16 de octubre de 1978 hasta su muerte el 2 de abril de 2005.

8 BIDEGAIN. “Diversidad en el catolicismo y desafíos globales”, cit., pp. 379 y ss.

9 Es de recordar el marcado desconocimiento oficial del pontificado a corrientes de carácter revolucionario surgidas en el seno de la Iglesia, como las ligadas a la Teología de la Liberación.

las diferentes estructuras del Estado nacional¹⁰. Sin embargo, ante las nuevas realidades y cosmovisiones –alternas a las formas políticas, culturales y sociales dominantes– la esfera religiosa no ha quedado inmune al influjo de estas nuevas cosmogonías¹¹, íntimamente ligadas a movimientos antihegemónicos y antisistémicos, contestatarios de las instituciones que promuevan, de una u otra forma, con o sin intención, posturas homogenizantes.

Los movimientos sociales que propenden reivindicar a los excluidos han venido fortaleciéndose con el transcurso del tiempo, algunos de ellos presentan una contravención para la moral católica (p. ej., los movimientos de libertad sexual) y otros se consolidan en una transgresión al lugar de los actores en el contexto familiar y social previamente establecido (en especial, el de la mujer con su salida del ámbito privado del hogar y el derecho de propiedad sobre su cuerpo en relación al aborto, así como el papel que ella podría tener en la predicación, etc.). Otros movimientos propugnan por la libertad de decisión frente a la propia vida en condiciones concretas, es el caso de los defensores de la eutanasia.

La Segunda Guerra Mundial trajo consigo consecuencias ineludibles para las diversas instituciones del mundo social, y por ende para

10 Sobre las relaciones históricas de la Iglesia y la política, ANA MARÍA BIDEGAIN hace un interesante recorrido que bien merece ser estudiado como elementos críticos que permitirán a la Iglesia clarificar dichas relaciones (BIDEGAIN. “Diversidad en el catolicismo y desafíos globales”, cit.). Se ha mencionado en la reunión del Comité la necesidad de acudir a los congresistas católicos para generar una bancada que apoye las posturas y la ética católica; sin embargo la Iglesia no ha clarificado aún múltiples puntos (que se tratarán en este documento) necesarios para evitar el uso del catolicismo a favor de intereses políticos particulares. No se profundizará acá al respecto, pues sólo el tema desborda las intencionalidades que con el mismo se buscan. Baste, sin embargo, con dejar sobre la mesa la necesidad de profundizar crítica y responsablemente en las relaciones entre política y religión, que son parte del pasado que la actualidad demanda calificar como institución.

11 MAX WEBER utilizaría este concepto para hacer referencia tanto a las explicaciones metafísicas de mundo como a la conducta de personas (individuales o colectivas) orientada desde principios de acción ético-morales de origen mágico o religioso. Esto es especialmente importante en el análisis de las transformaciones de la esfera religiosa, principalmente cuando al notar que, pese a las racionalidades consecuentes de la modernidad, los motivos de la acción no están del todo desligados de las irracionalidades de las que (el mismo WEBER resaltaría) está cargada la religión. (Ver MAX WEBER. *Economía y sociedad*, tt. I y II, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1944. Especialmente los apartados de “El Profeta” y “Sociología de las religiones”, de los tt. I y II respectivamente).

la Iglesia Católica. Los movimientos contestatarios de las formas represivas propias de los totalitarismos vivenciados en la primera mitad del siglo xx en Europa, y luego los que se dieron en regiones del mal denominado Tercer Mundo, como América Latina y África, llevaron al surgimiento, auge y posicionamiento del discurso de derechos humanos como el nuevo derrotero de la moral universal, buscando limitar la capacidad atroz humana experimentada en dos guerras mundiales (limitación que en el pasado era tarea de la religión), siendo este un discurso concebido como racional y humanamente construido.

Pese a los múltiples debates frente a dicho discurso, su existencia ha demarcado nuevas formas de acción, en la que los diferentes actores sociales hallan anclaje para sus posturas de mundo, tanto como para sus demandas y reivindicaciones. Esta nueva moral colectiva entraña paradojas en las que la moral tradicional se ve enfrentada, y hasta contrapuesta, a los principios de acción que promueve. La paradoja aquí radica en que promueve una moral a la vez que contradice otra.

Por otro lado, cuando el devenir de la humanidad la llevó a incursionar en lo que se ha denominado la era de la información (cuyos antecedentes más claros se encuentran en la prensa, la radio y luego la televisión) la relación de lo dogmáticamente sagrado con lo público se alteró, de modo tal que la posibilidad de manejo privado de la información se fue haciendo cada vez más reducida, sin que ello signifique inexistente; esta condición afectó, también, las relaciones de poder basadas en la tenencia de “la verdad”.

Es bien sabido que a la par que los medios masivos de comunicación informan, pueden también lograr desinformar de acuerdo a intereses particulares; pues su existencia nos habla de espectadores pasivos, que esperan la información que los medios les han de suministrar. Sin embargo, con la aparición del internet, se amplía cada vez más la posibilidad de convertirse en prosumidor (productores de información a la vez que consumidores de esta), conllevando a que las orientaciones hegemónicas y homogenizantes de la información se vean menoscabadas por posturas alternativas que dan lugar a nuevas visiones de mundo (o por lo menos, a otras diferentes) que no necesariamente coinciden con las enseñanzas tradicionales.

III. HACIA EL REENCANTAMIENTO

Las sociedades actuales, expresión de una humanidad inacabada, en continua construcción y reelaboración, evidencian que el anunciado desencantamiento del mundo, que MAX WEBER veía como propio de la racionalidad moderna de Occidente, logró retomar en la ciencia el dominio del saber monopolizado por la religión, así como las pretensiones de subordinación de la naturaleza al conocimiento humano (vista ésta como máxima expresión de la existencia de Dios). La diversidad religiosa que hoy se presenta se consolida en una suerte de reencantamiento agenciado en cabeza de las subjetividades¹². Si FRIEDRICH NIETZSCHE mató a Dios buscando la supremacía de lo humano, esa misma supremacía ha dado lugar a que en la cotidianidad las personas acudan a la fe como medio y fin de su existencia, con lo que Dios no ha muerto, al menos para el gran número de creyentes en Él. Esta realidad hace que las instituciones de fe sigan vigentes, pero en modos y dimensiones distintas.

Es de recordar que “las corrientes en el cristianismo no son nuevas; siempre han estado presentes de una manera más permanente y organizada o simplemente perfilándose como tendencias dentro de la unidad”¹³, con lo que la Iglesia Católica, como otras filiaciones de fe, ha de ser reconocida como una estructura históricamente dinámica. Sin embargo, este carácter dinámico de la institución, que es perceptible al ver como en el tiempo la Iglesia se ha mantenido, requiere ser abordado con cautela en el análisis coyuntural de la institución, pues, cuando se ha dado, enfrenta a los cambios históricos que han puesto en tela de juicio su legitimidad y halo divino, las formas conservadoras –aún extremas– también han tenido lugar, evidenciándose así una estructura en la que concurren acciones y actitudes que conciben una Iglesia mutable junto a otras para las que ha de ser inmutable, y

12 JEFFREY ALEXANDER llamará a comprender que las sociedades actuales no son homogéneas; siendo característica la fragmentación de la contemporaneidad, es necesario entender que en la cotidianidad se gesta un proceso de reencantamiento entre las racionalidades y las explicaciones de mundo basadas en códigos sagrados y profanos. (Ver JEFFREY ALEXANDER. “Pragmática cultural: Un nuevo modelo de performance Social”, *Revista Colombiana de Sociología*, n.º 24, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2005).

13 BIDEGAIN. “Diversidad en el catolicismo y desafíos globales”, cit., p. 376.

ambas visiones hallan sentido en virtud al carácter divino y sagrado de la Iglesia.

Las intencionalidades y las prácticas de ruptura con la tradición suelen ser vistas por los antecesores como una transgresión a los códigos sagrados que se han refugiado en la tradición misma, llegando incluso a ver el uso de la violencia (física, psicológica o simbólica) como una herramienta válida y legítima, aunque se reconozca su ilegalidad, para la protección de lo sacro. Así, es indispensable que la Iglesia exponga con claridad, y en la escena pública, su postura frente al manejo de la violencia, a la vez que clarifica su participación (por acción u omisión) en cabeza de sus representantes (en los diferentes niveles) en un conflicto político ideológico en el cual ha tomado parte en la generación de violencias en Colombia (no sólo en el marco del conflicto, aunque principalmente en relación a éste).

Por otro lado, es necesario tener en cuenta que si bien es cierto que la profanación se ejerce contra lo sagrado, y que puede llegar a presentarse con la intencionalidad concreta de ejercer en contra de, no es menos cierto que se da también el caso en que quien (quienes) ejerce(n) la transgresión puede(n) estar considerando que protege(n) los mismos códigos de sacralidad. De igual forma, es necesario comprender que en sociedades fragmentadas –como la sociedad colombiana contemporánea– pueden converger y disentir diversas interpretaciones de lo sacro y lo profano a la vez que comparten la misma creencia. Es allí en donde la impartición formal de dogmas de fe se consolida en un articulador de la creencia y de la práctica religiosas; pese a ello no se puede pensar de manera ingenua que el lugar del dogma trascienda por sí solo, al punto que logre someter la acción individual y colectiva en lo privado de la misma forma que lo hace en lo público.

El dogma (la ley formal de la creencia) requiere de la generación de un *ethos* que se constituya en una cosmogonía pragmática; es decir, se afiance por la vía de una cultura que lleve a que cada creyente asuma para sí mismo dichos lineamientos, como principios de fe y acción, en una relación tanto con la institución como con el Dios al que se dice servir. Es por ello que lograr una coherencia entre lo privado y lo público, y entre lo que se piensa, se dice, se hace y se siente, en los diferentes actores de la Iglesia Católica, es tal vez uno de los mayores

retos para los líderes de la jerarquía ordenada formal (en sus diferentes niveles). Esto se torna especialmente importante cuando tal coherencia no sólo responde al plano institucional e individual, sino que además ha de responder al contexto y a los congéneres (creyentes o no).

Se ha mencionado de modo reiterativo el problema de la existencia de falsos clérigos que incurren en el engaño, haciendo uso del manto de la Iglesia. Si bien es cierto que parte de la respuesta puede estar en el manejo jurídico, es necesario también que a nivel de las estructuras institucionales, la Iglesia evalúe sus planteamientos organizacionales, pues presenta un clero incardinado, jerarquizado con una estructura semi-dinámica que posibilita el ascenso al interior de la organización sólo tras un largo recorrido, y por características específicas no generales, conformando así la élite eclesial, reproduciendo las relaciones centro-periferia, inclusión-exclusión, de las que pretende estar apartada.

La esfera religiosa ha de entenderse como un entramado relacional en el que confluyen actores individuales y organizados. En el ámbito de las organizaciones, se presentan dos formas del hacer en la práctica religiosa: por un lado, las instituciones que orientan la práctica de manera formal –p. ej., para el caso de interés aquí, la Iglesia Católica–; por el otro, las formas organizacionales intersubjetivas, de carácter informal, que pueden emerger como intencionalidades prácticas de personas con intereses de fe comunes, que suelen ser comprendidas por sus actores como una forma más de “completar” su relación con el Dios de su creencia, continuando al interior de su Iglesia, cuenten o no con el aval institucional. Estas formas organizacionales pueden ser vistas como prácticas informales imbricadas con la formalidad.

En el plano de la informalidad, también aparecen grupos disidentes de las instituciones formales que promueven prácticas personales en las que su propia organización determina las jerarquías a aceptar, así como las creencias y los factores de sacralidad y profanación que liberan o limitan (dependiendo del grupo mismo) el accionar colectivo e individual. Hay entonces una redefinición de la cuestión religiosa, en cuanto a los sentidos y alcances del ritual frente a otros rituales y prácticas que permiten la apropiación del proceso; dicha apropiación está ligada a la significación y la resignificación que el creyente hace

desde su experiencia vivida y, aunque no en forma necesaria, relacionada con la dependencia de las formas estructurales dadas por la Iglesia. La Iglesia no puede estar ajena a la existencia de prácticas del yo que tienen como consecuencia la generación de estrategias propias de significación de la fe, que no están por definición contrapuestas a la sacralidad que como institución promueve. Requerirá obtener un conocimiento profundo de las prácticas que al interior de la misma se generan antes de entrar a discriminar su validez sagrada.

Lo anterior en virtud a que las representaciones de lo sagrado no sólo se anclan en las imposiciones estructurales e históricas que las instituciones orienten, pues aunque las creencias puedan tener aspectos homogenizantes, estas se aferran también, y más aún, en el plano subjetivo. La subjetividad de la fe puede llegar a entrar en contravía de los ordenamientos de mundo que los dogmas institucionales históricos pretenden, pero no siempre por contravención deliberada. Esto es especialmente así en las sociedades contemporáneas. La contemporaneidad, variada en forma y contenido, presenta nuevas formas del querer hacer que atraviesan el hacer real, ante las cuales las instituciones orientadoras de la acción deben responder.

En este sentido se presenta un primer reto de contexto para la Iglesia que deriva en, por lo menos, dos frentes específicos: por un lado, la Iglesia debe reconocer su realidad hacia su interior, sus vertientes y sus posturas de mundo en cabeza de sus actantes (tanto incardinados como feligreses y simpatizantes), entendiendo a la vez que también en lo sagrado es posible encontrar múltiples interpretaciones y procurando ser coherente con el reconocimiento de la diferencia que el ecumenismo demanda. Por el otro, es necesario indagar sobre las significaciones de sacralidad con las que sus actantes orientan sus acciones, pues de continuar anclando su experiencia en la tradición, dogmáticamente entendida, corre el riesgo de desconocer a aquellos que soportan su estructura, derivando en un suerte de éxodo que bien se puede justificar –al menos para quienes salen– en el anhelo de libertad de las imposiciones institucionales.

Parte de ese reencantamiento deseado –y fáctico– requiere que se reconozca, como lo expuso ÉMILE DURKHEIM en su momento, que

bajo el símbolo, hay que saber alcanzar la realidad que él representa y que le da su significación verdadera. Los ritos más bárbaros o los más extravagantes

tes, los mitos más extraños traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida individual o social”¹⁴.

Aunque la apreciación durkheimniana responde a la intencionalidad de comprender las religiones primitivas, como vía para la interpretación de las religiones complejas de su tiempo, resulta válida para la Iglesia de hoy por cuanto permite pensar lo sagrado y lo profano no sólo desde la institucionalidad, pues invita a la necesidad de comprender las significaciones con las que las personas y las organizaciones actúan paralelamente a la Iglesia o aún en su interior, derivando en una comprensión alejada de la satanización de las formas alternas. De esta manera, la reorientación de la fe estaría más ligada al reencantamiento que a la imposición.

Ahora bien, toda vez que el discurso de derechos humanos ha mostrado tener una capacidad eficaz para constituirse en el cohesionante de múltiples cosmovisiones sociales, políticas, religiosas y hasta económicas (tarea que DURKHEIM le otorgaba a la moral, tanto religiosa como laica), pues paradójicamente las respuestas contestatarias a su propuesta hegemónica y excluyente de las particularidades y de las realidades concretas de los países periféricos –pues su construcción es fruto del trabajo mancomunado de países del centro (dominantes)– muestran que

es precisamente en el campo de los derechos humanos que la cultura occidental debe aprender con el Sur que la falsa universalidad atribuida a los derechos humanos en el contexto imperial sea convertida, en la translocalidad del cosmopolitismo, en un diálogo intercultural¹⁵.

La propuesta de este autor evidencia la necesidad de articular lo particular con lo general así como a la parte con el cosmos. Este es otro de los retos que el contexto presenta a la Iglesia en la actualidad pues le demanda, por un lado, entenderse como parte de un todo mayor, a la vez que le requiere dar cuenta de la posibilidades que en lo micro y en

14 ÉMILE DURKHEIM. *Las formas elementales de la vida religiosa*, México D. F., Editorial Colofón, 1992, p. 14.

15 BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS. “Por uma concepção multicultural de direitos humanos”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 48, Coimbra, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e Centro de Estudos Sociais, 1997, p. 29.

lo meso (institucionalmente hablando) se gestan mediante la práctica libre de la fe.

Tanto la aparición del internet como el contexto de los últimos 50 años, nos hablan de sujetos activos, preocupados cada vez más por tener las riendas de sus propios futuros, de su generación, tanto como del de sus sucesores. Esta preocupación deriva en demandas de responsabilidad, a la vez que de otorgamiento de culpas por las acciones u omisiones de las organizaciones (bien formales, bien informales) que de antaño se autoimputaron el ser orientadoras de la moral social. Demandas que –como ya se dijo– implican la relación temporal con el presente y el futuro, pero también y más aún con el pasado. Más allá del reconocimiento de la ocurrencia de acciones vejatorias que resultan incoherentes con la moral propugnada, las demandas parecen orientarse al llamado a las instituciones e individuos a tomar posturas críticas responsables sobre lo que acaece en el ámbito privado, y sostenerlas en el espacio público como formas de protección de lo sagrado aún en contra de los representantes de la sacralidad.

Los ciudadanos de la nueva aldea global informacional¹⁶ tejen redes, tanto en lo micro como en lo meso y lo macro, que entrañan una suerte de cobro por lo ocurrido. Este cobro no es siempre consciente y explícito, aún para sus actores, pero es importante tener en cuenta su existencia (la más de las veces, es simbólico aunque en ocasiones también fáctico). Bien esté explícito o latente, las generaciones de la “no conformidad” –como podrían ser llamadas, en especial las existentes desde los años 1960– llegan a pasar factura por la vía del no reconocimiento de legitimidad de las instituciones ligadas a las formas tradicionales. Para el caso concreto de la Iglesia Católica, esto se hace evidente en la pérdida de la posibilidad de guía de las conductas individuales y colectivas, aún cuando como institución conserve las características que en el pasado sostenían tal capacidad. Las relaciones entre lo local y lo global denuncian las inequidades existentes, ante

16 Para el caso concreto del papel de la Iglesia en las nuevas conformaciones de las ciudades, en el marco de la globalización y con la mediación de las tecnologías de la información y la comunicación, ver ANDREW DAVEY. *Cristianismo urbano y globalización. Recursos teológicos para un futuro urbano*, Santander, Sal Terrae, Presencia Teológica, 2001; especialmente el Capítulo III dedicado al análisis de los sitios urbanos y los lugares globales.

las cuales la Iglesia debe, de nuevo, plantar postura tanto discursiva como de acción.

Como se ha visto, la pérdida de feligreses responde a una multicausalidad a la que la Iglesia se ve enfrentada con las tensiones entre lo sagrado y lo profano, lo local y lo global, lo externo y lo interno, el pasado y el futuro. Por lo que resultaría altamente enriquecedor tener claridad sobre la realidad de la salida de fieles del manto católico. ¿Realmente salen del catolicismo? ¿La salida implica en forma necesaria un cambio de práctica y creencia religiosa? ¿Puede estarse presentando una especie de turismo interdenominacional, y aún al interior de las mismas parroquias?, de presentarse esto último se estaría viviendo una duplicidad, pero si no se conoce sobre el cambio de parroquia más no de creencia (p. ej., Iglesia evangélica protestante), se estaría incurriendo en un sobredimensionamiento del fenómeno de la desertión.

Por último, las propuestas planteadas en la primera reunión del Comité de Apoyo a la Conferencia Episcopal, en la que se plantea de manera reiterativa la necesidad de legalizar el reconocimiento de la identidad religiosa, la salvaguarda de los estatutos de la Iglesia Católica, en special frente al tema de la suplantación del sacerdocio, podría llegar a resolver el asunto jurídicamente pero se requeriría de una serie de estrategias para generar una cultura de la denuncia, de modo tal que los feligreses expusieran los casos en los que presentan dudas de la legalidad y de la legitimidad formal de un sacerdote, tal como se evoca en la mencionada reunión. Para ello, se hace indispensable una institución que sea percibida como atenta a las sugerencias, las experiencias y las significaciones de sus feligreses. La Iglesia Católica, en sus vertientes más conservadoras, suele caer en el dogmatismo irreflexivo y estructural, en el que el individuo es concebido como pasivo y sin capacidad de agencia.

Esto entra en detrimento de posturas defensoras de la subjetividad y va en contravía de formas de promover la relación personal entre creyentes, hacia y desde la institucionalidad misma y de éstos (individual y colectivamente) hacia Dios, con lo que las pretensiones de ser una Iglesia abierta y participativa se consolidan en una imposibilidad fáctica.

La Iglesia debe conocerse a sí misma en sus diferentes niveles, tanto como a sus actores, y responder de manera dinámica a las necesidades espirituales de la actualidad.

IV. LA IGLESIA CATÓLICA FRENTE A LAS TRANSFORMACIONES DE LA ESFERA RELIGIOSA

La tendencia a la reivindicación del sujeto bien puede ser entendida como una de las principales características del tiempo presente. Paradójicamente, a la vez que fuese uno de los principales logros del humanismo –particularmente el de NIETZSCHE–, el posicionamiento del hombre sobre las cosas del hombre, que pretendió darle muerte a Dios, es hoy también el elemento reivindicatorio de la fe que un día se pretendió racionalizar y desmitificar. No acudimos a un proceso de desencanto del mundo como lo anunciaba el culto a la razón, lo que se evidencia es una suerte de reencantamiento del mismo. Sólo que de otras maneras.

El proceso de secularización que la modernidad, en cabeza de la empresa científica, pretendió concebir como máxima suprema de organización social a la vez que como la asistencia al entierro de Dios, tras 200 años de potenciar el dominio del conocimiento, se enfrenta a tener que entender que

la secularización no significa el hundimiento de la religión y la fe, sino la formación y difusión generalizadas de una religiosidad que remite progresivamente a la individualización¹⁷.

A la desinstitucionalización de las creencias así como de las prácticas religiosas en el orden personal. “La secularización no excluye de ninguna manera actividades y experiencias religiosas”¹⁸.

En el pasado las grandes estructuras, entre ellas la Iglesia, gozaban de una capacidad de acción casi autónoma e incuestionable, llegando a tener injerencia desde los niveles más macro (como el Estado)

17 ULRICH BECK. *El Dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*, Madrid, Ediciones Paidós, 2008, p. 38.

18 NIKLAS LUHMANN. *La religión de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2007, p. 243.

hasta en los ámbitos más pequeños de la vida social e individual (p. ej., el privado e íntimo). Hoy día, las realidades presentan condiciones y circunstancias distintas para las instituciones y las personas, pues con mayor frecuencia las decisiones son tomadas con referencia a las subjetividades y no a los grandes relatos que orientaban el accionar, menguando ostensiblemente las posibilidades de injerencia así como de definición de concepción de las creencias que han de orientar las elecciones personales y colectivas.

La sociedad contemporánea, la era de las subjetividades, expone una distancia importante entre las instituciones y los individuos, en la correspondencia entre el sistema religioso y el actor creyente. Esta distancia presenta un nuevo sujeto: el sujeto personal, quien

sólo puede formarse apartándose de las comunidades demasiado concretas, demasiado holistas, que imponen una identidad fundada sobre deberes más que sobre derechos, sobre la pertenencia y no sobre la libertad¹⁹.

Esto supone entonces posturas acordes por parte de las instituciones, capaces de responder a las necesidades y a las demandas de quienes las conforman, así como del medio en el que se desenvuelven; a la vez, que conservan los componentes misionales y visionales sobre los que se fundamenta su carácter sagrado, que les ha llevado a mantenerse en el tiempo.

La comprensión de las realidades del universo religioso tanto como de las prácticas de fe y las creencias subjetivas, presenta un dilema mayor, no necesariamente resoluble: ¿cómo conciliar las nuevas visiones de mundo, donde la secularización está a la orden del día, con lo sagrado de la tradición, de modo tal que la Iglesia Católica pueda continuar con su misión evangelizadora sin ser deslegitimada por las nuevas sacralidades?

Es en este marco, y continuando con el análisis de la multicausalidad que ha derivado en la pérdida de feligreses que tanto preocupa a la Iglesia Católica, el presente texto expone reflexiones críticas de carácter sociológico en torno a temas de vital manejo para una institución que pretende continuar sin desdibujar su esencia.

19 ALAIN TOURAINE. ¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: el destino del hombre en la aldea global, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 65.

VI. UNA MIRADA A LAS FORMAS EMERGENTES DE LA FE, COMO ELEMENTO BASE PARA LA COMPRENSIÓN DEL NUEVO UNIVERSO RELIGIOSO

El universo simbólico de significación de los creyentes ya no está orientado solo por las grandes religiones, sin significar esto que dicho universo no tiene elementos religiosos, ni decir en modo alguno que las prácticas individualistas son nuevas, pues las mismas grandes religiones cuentan con muchas de ellas en su interior. La novedad y distinción de la constelación cosmopolita que ULRICH BECK expone radica en

que las religiones (universales) y los mundos simbólicos culturales y espirituales, desde el más “primitivo” hasta el más “moderno”, estén todos disponibles a la vez (casi siempre desligados de su respectivo contexto espacio-temporal), y mundialmente abiertos a todas las apropiaciones posibles, incluidas las terroristas²⁰.

Una de las tesis de BECK, muy pertinente para la comprensión del universo simbólico de la creencia y la fe en la actualidad, consiste en mostrar que en la historia presente de las religiones asistimos a un sincretismo religioso que ostenta lo que él denomina “el Dios personal”, en donde éste responde a la necesidad de desinstitucionalización, deshomogenización y salida de la absolutidad propia de las religiones universales. Según este autor, en la actualidad el orientador de la fe ya no es el Dios único, pues

con el principio de miscelánea religiosa, se confirma el *principio humano de un politeísmo subjetivo*, que no hay que confundir con el politeísmo de la Antigüedad ni con la capacidad de la evangelización cristiana, por ejemplo, de integrar tradiciones y ritos religiosos, ya que si tales formas individualizadas de religiosidad híbrida por encima de las fronteras religiosas gana adeptos, es sobre todo por su resistencia a la obstinación institucional en la absolutidad²¹.

20 BECK. *El Dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*, cit., p. 37.

21 Ibid., p. 72.

Aunque asegurar que ya no es el Dios único resulta tan ingenuo como desconocer la existencia de poliformidades e hibridaciones en la práctica religiosa hoy, por tanto es innegable que dicho sincretismo aparece como una respuesta personal a la necesidad de tolerancia del “otro”, que demanda ser aceptado en su mera existencia y que obliga a permitirle su lugar en la creencia, a la vez que a su aceptación. En palabras de BECK, es un paso de la lógica de entre-lo-uno-o-lo-otro a la lógica de tanto-lo-uno-como-lo-otro, resultante de la cosmopolitización de las religiones, es decir de

la erosión de las claras fronteras de [...] los universos vitales de los diversos pueblos y religiones, así como la situación resultante de ella, es decir: *la confrontación involuntaria a escala mundial con el otro extraño*²².

Recordando que la lógica de entre-lo-uno-o-lo-otro es característica de las iglesias más tradicionales, entre ellas la Católica.

La Iglesia Católica no es ajena al aparecimiento del sincretismo mencionado por BECK, y lo ve con cierto recelo, toda vez que este – en conjunto con la proliferación de itinerarios religiosos de pequeños grupos, e incluso de personas individuales– se percibe como un

factor de dispersión y falta de compromiso [...] alimentando formas de “religión” que alejan a las personas unas de otras, en vez de hacer que se encuentren, y las apartan de la realidad [...] perjudicando el auténtico desarrollo²³.

Sin embargo, resulta necesario indagar aún más por las motivaciones individuales que llevan a las personas a tomar la vía de tanto-lo-uno-como-lo-otro, en especial en relación con la dispersión y la falta de compromiso a los que alude el anterior Papa, pues no queda claro si se refiere a la dispersión bajo el amparo de la Iglesia Católica y a la falta de compromiso hacia ésta, o si llama la atención a las relaciones entre humanos.

Por el contexto *Caritas in Veritate*, se puede pensar que es a lo segundo a lo que se refiere, pero de ser así esto sólo es real en algu-

22 Ibid., p. 77.

23 BENEDICTO XVI. *Caritas in Veritate*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 2009, pp. 103 y 104.

nas religiones y grupos religiosos, pues la práctica religiosa del Dios personal que analiza BECK, permite vislumbrar una intencionalidad de fraternización mayor, en las ofertas emergentes de fe, al pretender el “dejar ser al otro” pese a que sus creencias no coincidan con las propias, generándose así un compromiso real, fáctico, y vivencial con la experiencia con el “otro”. ¿Será acaso que las referencias papales orientaban a lo que veía como falta de compromiso hacia la Iglesia, sus rituales y conmemoraciones más que a la relación entre hermanos?

La dinámica individualización-fraternización ha de ser vista entonces con cuidado en el universo religioso actual. Así como se advierte sobre la aparición de tendencias individualizantes, sin desconocer por supuesto el lance denunciado por BENEDICTO XVI²⁴, es necesario también tener en cuenta que estas suelen ser más abiertas al diálogo interreligioso cuando así lo definen en su esencia, abriéndose paso a la posibilidad de la integración social desde la fe personal –que antes era de dominio casi exclusivo de las formas institucionalizadas o tradicionales–. Adicionalmente, las nuevas formas religiosas no dejan de lado la tensión sagrado-profano, estableciendo ellas mismas códigos de lo que han de considerar de valía máxima, lo que será de necesaria protección desde dichos códigos, llevando a un compromiso por decisión personal y ya no por influencias externas o dogmas tradicionales. Cuando los metarrelatos de la moral dejan de convencer o ya no lo hacen de la misma manera –sin desconocer que no siempre lograron hacerlo–,

lo que resta es la inconsistencia natural de las tendencias religiosas humanas. Si a esto se le agrega la revalorización de la experiencia individual como motivo último de las convicciones religiosas, entonces la consecuencia es desbloquearle al individuo la elección de su religión, si es que elige una. Y una vez que se acepta esto, existe un paso muy pequeño hasta la concepción de que la inconsistencia social, el pensar diferente a los otros, puede convertirse en un motivo fuerte para las convicciones religiosas²⁵.

24 JOSEPH ALOISIUS RATZINGER (Marktl am Inn, Baviera, 16 de abril de 1927), papa 265 de la Iglesia Católica, adopto el nombre de BENEDICTO XVI, elegido el 19 de abril de 2005 hasta el 28 de febrero de 2013, fecha en la que se retiró voluntariamente.

25 LUHMANN. *La religión de la sociedad*, cit., p. 253.

Es importante identificar como Iglesia a qué tipo de compromiso se está refiriendo, pues sea cual sea la tendencia que la Iglesia adopte en relación a si la necesidad es que los feligreses se comprometan con la institución, como si se orienta al compromiso entre ellos, requiere reconocer los procesos de fraternización inmersos en las nuevas expresiones, toda vez que en el mismo *Caritas in Veritate* se cita “la falta de fraternidad entre los hombres y entre los pueblos”²⁶, y se alude a que la Iglesia

tiene un papel público que no se agota en sus actividades de asistencia o educación, sino que manifiesta toda su propia capacidad de servicio a la promoción del hombre y la fraternidad universal cuando puede contar con un régimen de libertad²⁷.

Por lo que debe manejar con atención el tema si quiere evocar la coherencia y consistencia que son claves en un mundo crítico, sin caer en la rigidez y el carácter holístico que continuamente se le critica.

Tal como sostiene NIKLAS LUHMAN,

los nuevos desarrollos religiosos de este siglo no se dejan subsumir claramente en esta distinción [es decir en la escisión “antigua” que definía conceptualmente qué era o no religión]; no son religiones en este sentido [sistematización de la fe –como lo denominaba DURKHEIM–, o conciencia formal clara, objetivada y que puede despertar la duda y ser capaz de crítica] ni se dejan comprender como una instauración –por decirlo de alguna forma libre de religión– de nuevas formas sagradas²⁸.

Estas formas emergentes muestran una amplia capacidad para reconocer que si “la salvación yace en el peligro, [y] la redención en el pecado”²⁹, en la continua mutación de las sociedades actuales las percepciones, los mitos y las realidades sobre el peligro también han mutado, mientras las definiciones del pecado son cada vez más de dominio personal. Estas mutaciones han llevado por igual a una transformación de las moralidades de antaño, generando nuevas morali-

26 BENEDICTO XVI. *Caritas in Veritate*, cit., p. 31.

27 Ibid., p. 18.

28 LUHMANN. *La religión de la sociedad*, cit., p. 12.

29 Ibid., p. 13.

dades en las que pueden no necesariamente desconocerse los valores tradicionales, pero que en definitiva los han modificado (e inclusive renovado, si se quiere), al punto en que las doctrinas institucionalizadas no son más derrotero único de la moral.

De este modo, estas recientes modalidades del creer parecen haberse adaptado a tales nuevas moralidades, en donde una vida eterna en el infierno no pareciera ser el peligro más importante del cual salvaguardarse, y las inseguridades de la cotidianidad –tales como pérdidas de trabajo, problemas financieros, desconfianzas, traiciones, entre otras vivencias diarias– orientan la atención de las personas hacia el aquí y el ahora, dejando la trascendentalidad más distante de las percepciones de peligro y pecado que acompañaban en el pasado las prácticas religiosas.

Con lo que las instituciones ancladas en la homogeneidad y la definición doctrinaria del creer –y con ello de lo sagrado y de lo profano, de lo socialmente aceptado, de lo moral– que se supone han de demarcar la práctica religiosa, entran en un sendero complejo en el que sus cimientos no logran dar los elementos necesarios para avanzar y satisfacer las necesidades y los requerimientos de quienes adoptan la fe religiosa como vía de orientación de vida en un mundo diverso, abriendo el camino para aquellas formas que sí proponen hacerlo sobre la base del “sincretismo” personal del Dios que se quiere ver, seguir y vivir; propuesta que en muchas ocasiones resulta tan dogmática como aquellas contra las que el sujeto de hoy busca alejarse, pero que por su misma constitución siguen dejando, o al menos mostrando, un margen de decisión mayor. El compromiso radica ahora en la libertad.

Surge el cuestionamiento, sociológicamente válido, de si las invitaciones de la Iglesia Católica a sus feligreses, hablan de una posibilidad real de compromiso por libertad o si son los dogmas los que siguen orientando la invitación a dicho compromiso. En Aparecida, por ejemplo, se hablaba a aquellos que expresaban su fe y su pertenencia esporádicamente invitándolos “a profundizar su fe y a participar más plenamente en la vida de la Iglesia, recordándoles que ‘en virtud del bautismo, están llamados a ser discípulos y misioneros de JESUCRISTO’”³⁰. Al menos en el ejemplo, no se acude al compromiso

personal por decisión de adscripción, sino al imperante dogma del bautismo en la fe Católica como derrotero de la acción individual y cohesionante del creyente con la institución. En el pasado era el bautismo.

Se pone en la mesa un nuevo pero viejo elemento a tener en cuenta: ¿qué es o no peligro? ¿qué o quién lo representa? ¿peligro de y para quién? En un mundo cada vez más tendiente a la materialización, tanto como a la instantaneidad, por ende el riesgo llega a ligarse con mayor fuerza a la pérdida o ganancia de la tenencia; la advertencia del proverbista bíblico se hace más vital hoy, pues el amor a las riquezas es parte importante de un sector de la población mundial, en un ámbito que se ha pensado intrascendental. Sin embargo, el estudio juicioso del fenómeno religioso –al que habrían de abocarse las instituciones de interés, entre ellas la Iglesia– obliga a reconocer que en la práctica subjetiva la trascendentalidad, que es cada vez menos visible en los procesos institucionalizados de la fe, sigue presente.

Las creencias personales y colectivas no institucionalizadas hablan de realidades que se gestan desde la experiencia sensible. Lo que a la ciencia le parece un mero acto psicológico de refugio y a las religiones un discurso apropiado para encontrar adeptos, a las personas creyentes les es motivo de la acción, la orientación –muy frecuentemente– de sus cotidianidades; con lo que la religión en niveles micro se ancla en la vivencia de la fe, que en los niveles macro ha llegado a desmitificarse e inclusive a ser instrumentalizada. ¿Se equipara acaso la trascendentalidad con la experiencia sensible hoy? Si bien esta pregunta no puede tener respuesta aún, al menos desde la evidencia empírica rigurosa, es una certeza que las personas experimentan procesos de fe en su vida cotidiana, y que esta fe (que responde cada vez menos a las doctrinas) no necesariamente está desligada de la idea del qué pasará después de la muerte; esto no se puede perder de vista a la hora de entrar a indagar sobre los motivos de la elección de adscripciones distintas a la Iglesia Católica.

VII. ECUMENISMO Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN EL CONTEXTO DE LA LEY COLOMBIANA, EN TORNO A LOS DEBATES ACTUALES

Lo que otrora pudiese ser visto como un acto de bondad y buena voluntad de la Iglesia Católica, es hoy una de las demandas más fehacientes de un contexto social, cultural y político que actúa cada vez más como veedor de las diversas prácticas ejercidas por las instituciones de mayor impacto, siendo la relación igualdad-diversidad de las instituciones religiosas, frente a la sociedad y el Estado, uno de los ejes de debate presente nacional e internacionalmente. Esto es un hecho que ha llevado a la Iglesia a tener que entrar a plantar postura frente a las instancias de poder que tienen alguna injerencia en el tema.

En frecuentes oportunidades la Iglesia ha manifestado su visión frente a privilegios y posicionamientos preferenciales en relación a otras confesionalidades, procurando dejar en claro que “la Iglesia Católica no tiene pretensiones de protagonismo ni busca privilegios. Estos comportamientos riñen abiertamente con el espíritu evangélico”³¹ y que “no busca mantener hegemonías, ni pretende ser un monopolio religioso o de poder político”³². Esta postura manifestada en la actualidad ha de reconocer que en el pasado, no muy distante en el tiempo para el caso colombiano, sí regían disposiciones legales y legitimaciones de hecho que evidenciaban privilegios, protagonismo, hegemonía y carácter monopólico de la institución, tanto en el ámbito público como en el privado.

Por ejemplo, el artículo 38 de la Constitución Política de Colombia de 1886 disponía que “la religión Católica, Apostólica, Romana, es la de la Nación; los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social”³³, de la misma manera, la carta política de la época legisló la exención de gravamen

31 MARIO TORO (Fray). *Documento base para la libertad religiosa*, documento inédito, Bogotá, 2012, p. 1.

32 MARIO TORO (Fray). *Intervención en la Comisión 1.ª de la Cámara*, documento inédito, Bogotá, 2012, p. 1.

33 Constitución de la República de Colombia, 1886, disponible en [https://repository.ea-fit.edu.co/bitstream/handle/10784/1083/LIBRO_342.861C718C86_1886.pdf?sequence=1&isAllowed=y...].

contributivo, ni el cambio en la destinación de su uso para algunos de los predios de la Iglesia, otorgándole a ésta la responsabilidad de la educación institucionalizada. Pese a que la Constitución Política de 1991 legisló bajo el manto de la secularización y la libertad de culto, no reglamentó lo que ocurriría con los privilegios obtenidos constitucionalmente y por vía de concordatos pactados entre la Iglesia y el Estado (como los firmados en 1887³⁴ y 1973³⁵) en donde no se contemplaba posibilidad alguna de acceso de otras religiones a privilegios similares. Es en 1993 cuando la Corte Constitucional reglamenta la inexequibilidad del Concordato en virtud a la nueva Carta vigente, estableciendo por ejemplo,

el artículo XI [del Concordato de 1974, vigente para el momento] contempla un trato preferencial para los hijos de familias católicas, con lo cual se desconoce el principio de igualdad en que la Constitución coloca a todas las religiones³⁶.

Esta realidad histórica no puede ser negada, y exige también una posición de la Iglesia en relación al cómo democratizar esos privilegios, que es parte de la discusión de fondo en las pugnas por el posicionamiento, reconocimiento y legitimación que demandan otras confesionalidades, un Estado antes consagrado a la fe Católica y que ahora ha de actuar como garante del derecho a la participación que tienen, constitucionalmente, otras expresiones de fe –cristianas o no–. Es en este marco que se proponen políticas de formulación y reformulación legislativa para la esfera religiosa.

34 Firmado el 31 de diciembre de 1887 en Roma, entre el PAPA LEÓN XXIII y el presidente de Colombia RAFAEL NÚÑEZ MOLEDO, luego vuelto Ley 35 de 27 de febrero de 1888, *Diario Oficial*, n.º. 7.311 de 3 de marzo de 1888.

35 Firmado el 12 de julio de 1973, ver [<http://190.24.134.121/webcsj/Documentos/Civil/Exequatur%20V.%20Final/Instrumentos%20Internacionales/CONCORDATO%20ENTRE%20LA%20REPUBLICA%20DE%20COLOMBIA%20Y%20LA%20SANTA%20SEDE.pdf>], y luego vuelto Ley 20 del 18 de diciembre de 1974 por el Congreso de la República, ver [<http://190.24.134.121/webcsj/Documentos/Civil/Exequatur%20V.%20Final/Instrumentos%20Internacionales/Ley%2020%20de%201974.pdf>].

36 Corte Constitucional. Sentencia C-027 de 5 de febrero de 1993, M. P.: SIMÓN RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, disponible en [<http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1993/C-027-93.htm>].

Las nuevas normatividades y propuestas de reforma a las leyes vigentes en materia religiosa apuntan a lo que en su momento buscó proteger la Corte Constitucional: defender los derechos colectivos e individuales, consignados en la Constitución. Esto requiere ser atendido con por lo menos dos criterios de objetividad necesarios que registran preguntas de fondo y que ayudarían a un diálogo más fluido en materia de cambios políticos ordenadores de la esfera religiosa: no son en forma necesaria enemigos y no se pueden homogenizar. Se desarrollará brevemente el anterior enunciado.

Por un lado, ¿los cambios propuestos se consolidan *per se* en un atentado contra la fe Católica, la sacralidad de la Iglesia, su posicionamiento y reconocimiento, o son una defensa de la sacralidad de los derechos constitucionales? Es necesario aceptar que dichos cambios no están necesariamente pensados en contra de la Iglesia y sus fundamentos –aunque los antecedentes históricos mismos daten de pugnas “irreconciliables” que denotan la intencionalidad abierta de contestar a ésta–, *pues en el pasado era la única voz válida en materia religiosa, pero hoy es una voz entre las múltiples voces que buscan levantarse; su levantamiento no debe ser asumido como el alzamiento de un enemigo (nuevo o ya conocido) –lo que fue característico de la Edad Media y buena parte de la historia de la Iglesia hasta poco antes de nuestros días–.*

Por la misma vía, hay que ver que mientras en aras de la libertad (p. ej., de culto o sexual) se gestan movimientos que promueven la reivindicación y el reconocimiento de las minorías –que las posturas hegemónicas dejaron de lado en el transcurso de la historia–, y se crean políticas específicas para su protección y la garantía de sus derechos, se excluye a quienes no son parte de dichas minorías. Y en forma similar ocurre si lo que se privilegia es a la mayoría (Católica para el caso). Lo anterior resulta, paradójicamente, en un contrasentido en la actualidad. Acudiendo a la teoría del sociólogo JEFFREY ALEXANDER, en el marco de la democracia, las sociedades procuran la sacralización de lo que consideran son los códigos democráticos, buscando incluir en ellos a todos aquellos que son “emblemas” de dichos códigos, pero a la vez que se incluye se excluye. Los códigos de lo que se ha de considerar sagrado están más relacionados con la democracia que con la religión, y lo profano será todo aquello que los transgrede, ya que

el discurso de la libertad se toma para transmitir “lo mejor” a la comunidad civil, y sus principios se consideran sagrados [...] El polo negativo de esta formación simbólica se considera como profano³⁷.

Y esto es parte de las estructuras discursivas de los individuos, de las de las relaciones sociales que estos desarrollan, así como de las propias instituciones políticas y legales. Tener en cuenta marcos analíticos como este permitirá reconocer los códigos y contracódigos que soslayan los discursos y las acciones en la esfera religiosa, a la vez que recuerda que la democracia, tanto como las instituciones, son formaciones humanas, estructuradas por humanos y por ende son susceptibles de presentar tanto racionalidades como irracionalidades a la vez. Paradojas como la aquí planteada no se pueden dejar de lado en el análisis pues evidencian cuestionamientos en torno a la validez de las prácticas y las formas religiosas, así como en relación a quiénes son los actores válidos para definirla.

En segundo lugar, es menester preguntarse por ¿cómo juega la unidad profesada por la Iglesia en el marco de la diversidad, sin entrar a establecer categorías excluyentes que, por sí solas, resultan contradictorias con la diversidad que las Constituciones Políticas buscan proteger en el marco de la democracia? La Iglesia Católica se ha empeñado en mostrar que

la diversidad no se opone a la unidad. La unidad eclesial es, de hecho, unidad en la diversidad. Lo que se exige es un perenne trabajo de conciliación de la diversidad en la unidad, es la superación de guetos denominacionales o confesionales a fin de llegar juntos a una comunión interdenominacional o interconfesional³⁸.

No queda claro, para nada, cómo no ha de ser concebida desde fuera (y aún desde sus fieles) como una institución hegemónica y monopólica frente a afirmaciones como esta. Es necesario desenmarañar la

37 JEFFREY ALEXANDER. “Ciudadano y enemigo como clasificación simbólica: sobre el discurso polarizador de la sociedad civil”, en ID. *Sociología cultural*, Barcelona, Anthropos, 2000, p. 155.

38 GABRIEL CIPRIANI. *El ecumenismo y el diálogo interreligioso a la luz de Aparecida*, Bogotá, Centro de Publicaciones CELAM, 2009, p. 31.

relación diversidad-unidad, siendo el primer polo una demanda del contexto y el segundo una demanda de la Iglesia.

Menos claro es el asunto cuando desde la misma alta jerarquía de la Iglesia se sustenta la permanencia en ella sobre bases que exponen la exclusión de otras posibilidades de adscripción como medios legítimos y válidos para acercarse a Dios. JOSEPH RATZINGER, en respuesta al por qué continuar en la Iglesia dice, y lo ratifica en ediciones hechas cuando era Papa, que:

es la Iglesia la que, no obstante todas las debilidades humanas existentes en ella, nos da a JESUCRISTO; *solamente* por medio de ella puedo yo recibirlo como una realidad viva y poderosa que me interpela aquí y ahora³⁹.

El énfasis en cursiva, intencionalmente puesto aquí, connota una marcada distinción en lo que se ha de reconocer como iglesia verdadera, y con ello presenta un desconocimiento fehaciente a cualquier otra posibilidad. Aquel adagio que reza que “todas las religiones conducen a Dios” pierde todo lugar frente a posiciones como la enunciada, dejando a la Iglesia Católica como el camino salvífico verdadero.

Y, para complejizar más el debate, sobrevienen las preguntas de si realmente ¿todos los caminos religiosos conducen a Dios? O si ¿las otras religiones son también verdaderas, conllevando a la salvación? ¿Existen límites definitorios, ajenos a los intereses de uno y otro grupo eclesial, de la fe verdadera? Asuntos ininteligibles, y por supuesto, fuera del propósito para la sociología, pero que desde la sociología misma requieren ser planteados pues son parte de las estructuras discursivas de los actores (subjetivos o institucionales), en los diferentes niveles de actuación (micro o macro) de la esfera religiosa.

En Aparecida parece haberse dado al menos una respuesta a lo anterior, “se trata de un camino educativo que, cultivando el amor personal a la Virgen, verdadera ‘educadora de la fe’”⁴⁰. Pero esta respuesta resultaría incompleta y, nuevamente, excluyente. ¿Qué pasa con quienes siendo creyentes en Dios no creen en la intercesión de MARÍA como camino de salvación o educadora en dicho camino, pues

39 BENEDICTO XVI. *Orar*. Bogotá, Editorial Planeta, 2008, p. 256.

40 CELAM. *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe...*, cit., p. 168.

no la veneran? ¿Y qué con aquellos que no creen ni en MARÍA ni en JESUCRISTO como salvador, pero profesan una religión, como los judíos y los musulmanes, o como tantas otras prácticas de fe actuales? Se hace aún más manifiesta la necesidad de indagar por la unidad en la diversidad, así como por la relación unidad-hegemonía, en especial cuando el Catecismo que se encuentra vigente en la Iglesia Católica dispone que

compete siempre y en todo lugar a la Iglesia proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social [...] en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales o la salvación de las almas⁴¹.

Pues en el contexto actual afirmaciones como esta pueden generar ostensible rechazo en las múltiples audiencias a las que la Iglesia ha de responder. Aunque la Iglesia asevere que “se ha fortalecido la responsabilidad y vigilancia respecto a las verdades de la Fe, ganando en profundidad y serenidad de comunión”⁴², no queda claro cómo conciliar con el otro diferente sin ser visto como enemigo de la propia visión de mundo.

Es en estos sentidos que, en la actualidad política nacional, ante las posibilidades de violación de los derechos constitucionales, consecuente de la tenencia efectiva de privilegios otorgados legalmente, la Iglesia se enfrenta a tener que reconocer que su condición de superioridad históricamente ganada puede no ser bien vista en el contexto actual; a la vez que, es natural, procura mantener sus privilegios. Dualidad que atiza aún más la posibilidad de ser percibida como una gran empresa que ha perdido, o responde de manera somera, a su carácter social.

Bien podría la Iglesia preguntarse si el favoritismo político-administrativo consecuente de procesos como el Concordato, que le posicionan en situación de privilegio frente a iglesias no Católicas, como se denuncia en el proyecto de ley se convierte en objeto de debate por el con la evangelización a la pobreza, la exclusión en las que la seguridad y el relacionar que busca modificar la Ley 133 de 1994 y dictar otras dis-

41 JUAN PABLO II. *Catecismo de la Iglesia Católica*, Bogotá, San Pablo, 1992, p. 674.

42 CELAM. *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe...*, cit., p. 68.

posiciones en materia de regiones y creencias, no resultan un arma de doble filo en el contexto actual; en especial en relación a las lógicas de transparencia, equidad, aceptación de la diferencia y tolerancia que la institución pretende promover.

Si bien es cierto que la relación Estado-Iglesia en el pasado colombiano se centraba en la confesionalidad Católica, llevando a que fuera ésta la que encontrase lugar como consejero y artífice del proyecto de consolidación del Estado Nacional, hoy no es así. La realidad actual habla de un continuo crecimiento de la diversidad religiosa, así como de la adopción de creencias diferentes a la Católica, aunque en algunos de los casos no del todo divergentes, que demandan un lugar en la esfera pública que antes le era casi exclusivo a la Iglesia.

Valga recordar que parte importante del carisma de JUAN PABLO II radicó en la apertura al diálogo interreligioso, del reconocimiento de la existencia de otras religiones posibles. Es evidente que esta doctrina ecuménica que se viene fortaleciendo en la Iglesia se convierte cada vez más en uno de los pilares de legitimación política en un contexto en el que las relaciones en la escena pública deben estar mediadas por el respeto a la diversidad y la promoción de la tolerancia.

Sin embargo, vale la pena preguntarse si tal doctrina se evidencia en la práctica del cuerpo sacerdotal en sus diferentes niveles, así como en la del creyente. Aún hoy, es posible escuchar sacerdotes cuyos sermones están cargados de marcados tintes que atizan los resentimientos religiosos hacia otras confesiones de fe. Tales tintes suelen tener dos matices: por un lado, el de pedir misericordia por los perdidos y desenfocados que acceden a otras creencias en la búsqueda de la verdad: lástima; y por el otro, el de un enfático rechazo a las adscripciones que diciéndose cristianas “sólo se consolidan en engaños del diablo”. Paradójicamente, las sentencias más fuertes suelen ser escuchadas en referencia a las confesiones de corte protestante, que en principio son cristianas y que serían ellas las llamadas a la unidad que propugna la Iglesia Católica. ¿Será esto consecuencia del temor a la pérdida de feligreses? Pese a la política de ecumenismo, lo que se puede evidenciar en la práctica es una relación amigo-enemigo, heredada desde antaño, que distorsiona las intenciones de aceptación de la diferencia tan promulgada por la Iglesia.

VIII. OTROS ASPECTOS A TENER EN CUENTA

Mucho se ha hablado de “desmandes de la Iglesia”. Con independencia de la situación, toda posición de poder da lugar al uso del mismo priorizando intereses particulares. Tal como MAX WEBER lo expusiera con denuesto, el líder tiene sobre sus seguidores una posición privilegiada que le da lugar a la dominación, a encontrar la disposición para obedecerle a un tipo de mandato determinado en quienes lo adoptan para sí como modelo a seguir⁴³. Cuando la dominación no arroja los resultados esperados aparece la fuerza, la imposición, el poder. La Santa Inquisición⁴⁴ fue uno de esos episodios de la historia de la Iglesia en las que el poder orientó sus decisiones y que le hicieron pedir perdón; y con razón si se mira los pormenores de esa historia. Un episodio del que los más críticos suelen aún hoy agarrarse para deslegitimarla, acaso porque el pedir perdón no sea suficiente en una sociedad que no está dispuesta a aceptar la impunidad. Pero no es el único, y ni siquiera sería el más grave en la actualidad.

Con la aparición de los derechos humanos, tanto como con la desmitificación de la sexualidad y la ruptura de los tabúes que la posicionaban en un plano privado, casi oculto, se ha generado un rechazo absoluto a cualquier forma de vejación en el área sexual: ahora las personas quieren y pueden denunciar. Quienes son más sensibles a la dominación son aquellos que logran mayor identificación con las características personales del líder o con sus doctrinas. En el caso de los niños, niñas y adolescentes víctimas de crímenes sexuales suelen generarse procesos de identificación con el victimario, más aún cuando éste es un modelo sacralizado a seguir. La posibilidad de hallar obediencia, la dominación por parte de figuras “paternales” como un sacerdote Católico es mucho más viable, quedando así los menores de edad dependientes de la moralidad del “padre” (como se le llama comúnmente al sacerdote). Si esta moralidad se ausenta o pierde el horizonte de sentido, enfocándose a intereses y placeres propios, el

43 MAX WEBER. *Economía y sociedad*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1997.

44 Fundada en 1184 en Languedoc, Francia, para combatir la herejía de los cátaros o albigenses. En 1249 se implanta en el reino de Aragón, que al unirse con Castilla, se extiende a ésta con el nombre de Inquisición española, que va de 1478 a 1821.

menor de edad bien puede ser objeto de su abuso en múltiples formas. Ni Aparecida, ni el Catecismo, ni el Concilio Vaticano en sus múltiples facetas asume el tema.

Si lo que orienta el accionar de las personas son las racionalidades e irracionalidades ligadas a lo sagrado, no es extraño que la ocurrencia de vejámenes de orden sexual por parte de sacerdotes católicos sea un elemento importante en la ausencia o salida de feligreses. En la mayoría de las veces, el discurso de la Iglesia se orienta a tratar los casos de abuso como pecado, mientras que en el plano legal estos son, simple y llanamente, delitos. PEPE RODRÍGUEZ, en su libro *Pederastia en la Iglesia Católica*, denuncia que los casos conocidos de sacerdotes abusando de menores de 18 años son demasiados, suceden con excesiva frecuencia y hay excesiva impunidad al respecto. Para él –y habría que preguntarse si no es una percepción generalizada– la Iglesia expone estos casos y busca tratarlos, más por evitar una bancarrota económica que por favorecer y dar cuenta de las víctimas de tales crímenes, para lo que se sustenta en el caso específico de la Iglesia Estadounidense⁴⁵.

Más allá de los congresos y reuniones que la Iglesia ha hecho, como el convocado por el Vaticano en 2002, la Iglesia debe plantar postura genuina, con perspectiva de las víctimas, de modo tal que los creyentes sientan el respaldo de esa Iglesia en la que han decidido creer y la sociedad vea resarcido el daño causado, pues un trauma no elaborado como el de la violación sexual, afecta a la persona en su integridad tanto como en su capacidad y anhelo de integración social. Desconocer esta realidad es desconocer la doctrina social de la Iglesia, que se ancla en

*la dignidad ontológica de la persona, fundamento de la DSI y raíz de los principios y valores de la misma [...] este fundamento establece la radical e inviolable dignidad de la persona humana*⁴⁶.

45 PEDRO RODRÍGUEZ. *Pederastia en la Iglesia católica*, Barcelona, Ediciones B, 2002, p. 22, disponible en [<http://rrodriguezbf.files.wordpress.com/2013/02/la-pederastia-en-la-iglesia-catolica-por-pepe-rodriguez.pdf>].

46 DARÍO MÚNERA (Mons.). *Doctrina y enseñanza social de la Iglesia*, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 2005, p. 82.

El subrayado de monseñor MÚNERA evidencia que toda transgresión contra la persona humana, cuando es ejercida por los miembros ordenados de la Iglesia, es una transgresión contra la Iglesia como promotora de la dignidad del ser. Una incoherencia a la que hay que prestarle atención pues es leída con múltiples significaciones por los interesados, creyentes o no.

De otra parte, siendo la escuela uno de los escenarios principales de producción y reproducción de cultura, la entrada o salida de contenidos católicos de los programas de curso y asignaturas dibuja un escenario definitivamente distinto para la configuración de la confesionalidad individual, familiar y colectiva. Pese a ello, las posturas totalizantes que de antaño enfatizan en la necesidad de imponer dichos contenidos en la formación escolar, y más aún de procurar que éstos sean los únicos, sólo evidencian aún más el divorcio entre la Iglesia y la secularización (entendida ésta no como la ausencia de fe sino como pérdida de hegemonía de la Iglesia) a la que se acude como consecuencia de la modernidad y que se estimula con los avances tecnológicos y la producción y hasta la sobreproducción de conocimiento. La Iglesia lo reconoce pero aún no logra responder al ¿cómo y bajo qué criterios se han de definir los contenidos religiosos que den cuenta de la diversidad? Una respuesta que no sólo le corresponde a ella y que requiere de la participación de los múltiples actores interesados. De nuevo, ¿cómo conciliarlos sin que se “satanice” a una u otra confesión de fe, máxime cuando son personas –con intereses, motivaciones y creencias propias– las que orientan las asignaturas? Las preguntas que la Iglesia se hace en la materia, vienen a lugar sin duda alguna y son las mismas que tendrán las otras confesiones de fe.

Una de las fortalezas de la Iglesia Católica frente a otras denominaciones es la sistematicidad y rigurosidad en la formación del sacerdocio, valga el momento para preguntarse sobre el lugar de la mujer en la Iglesia Católica en un contexto en el que ella busca ser reconocida pero además se llama a un obligado reconocimiento. Si bien es cierto que hay una adoración a MARÍA como figura femenina, esto no necesariamente implica un reconocimiento a la mujer en los espacios eclesiales, en especial en los niveles más altos de la jerarquía, en sus rituales de consagración y consolidación de la fe –tales como la misa–.

Si bien es cierto que desde diferentes frentes, la Iglesia ha llamado continuamente al retorno a la moral Católica, es por igual cierto que dicha moral se encuentra ahora con otras moralidades en las que la seguridad ontológica ha variado y las ofertas para resolver dicha seguridad también. No conviene, en aras de sostener la intención de no hegemonía, continuar con el discurso de la moral sin reconocer que los demás cultos y prácticas individuales y colectivas también están cargadas de moral, entendiendo esta última como lo socialmente aceptado. ¿Es pertinente entonces preguntarse por una moral tergiversada, lo que habla de la aceptación de una única moral válida, o será necesario empezar a desplazar el discurso y la práctica hacia múltiples moralidades que cohesionan e interactúan entre sí?

IX. CONCLUSIONES INICIALES PARA APORTAR A LA DISCUSIÓN

Al analizar diferentes documentos que la Iglesia colombiana tiene en relación a la actualidad de la Iglesia frente a las dinámicas del Estado y la sociedad, afloran, por lo menos, dos inquietudes a resolver. Primero: la pérdida de espacio (político, social, individual y colectivo) cuyo principal síntoma es la ostensible reducción de feligreses asiduos y practicantes de las doctrinas eclesiales, y segundo, la necesidad de interactuar y “competir” con otras confesiones de fe –lo cual no es nuevo pues en la Europa Occidental de la Edad Media la Iglesia tuvo que vérselas con el contacto con el otro extraño, enemigo de su fe, quién fue capaz de poner en tela de juicio el carácter “divino”, “único” e “intocable” que ostentaba (p. ej., Protestantismo e Invasión Mora), sólo que en ese entonces las vías de resolución de la “competencia” fueron erráticas y muy costosas para la Iglesia misma– en particular con aquellas que no se adscriben a religiones tradicionales sino que se consolidan en ofertas para las prácticas del yo (haciendo uso de un término foucaultiano). Es a estos dos aspectos que se buscó dar cuenta en este documento.

Las formas emergentes de fe, así como la adscripción a ellas y a sus “instituciones” consecuentes, requieren ser vistas en su esencia, para su comprensión, y ya no desde la lente de las grandes instituciones de la fe, como la Iglesia. Esto demanda, como bien lo ha remarcado la Iglesia misma, “conformar un equipo de investigación con expertos

en el fenómeno religioso"⁴⁷ que dé cuenta de "las necesidades religiosas de grupos particulares a partir de sus creencias y tradiciones"⁴⁸.

Significa esto, pues, que la Iglesia Católica, anhelante de conocer el porqué de la pérdida de feligreses, deje de pensar el mundo religioso desde sí misma, pues sólo comprendiendo en cuanto tal a estas formas podría reconocer aquellos factores desde los que éstas logran llamar al creyente a su seno, llevándole a no ser parte ya del catolicismo, o al menos no igual que antes de tener contacto con sus propuestas. La Iglesia ya no es el paradigma dominante de la religión en Occidente, es sólo una parte de ese universo; su carácter Católico, en tanto universal, ha transmutado en las percepciones de creyentes y no creyentes, así como de las sociedades y los Estados.

El debate puede no consistir –como se suele entender cuando se tocan los privilegios propios y las tradiciones– en la pérdida de espacios y poderes, sino en la continuidad de éstos como parte de un todo y ya no como el todo mismo. El discurso de la Iglesia habría de orientarse a estilos como este para ser coherente con su no pretensión de hegemonía.

Así pues, el diálogo interreligioso y el ecumenismo evidencian una realidad inevitable en la que la diversidad religiosa, así como de prácticas de fe y orientaciones de las creencias, es cada vez más prolífera y variada; las ofertas de adscripción y participación (formal e informal) son tan diversas en forma como en contenido. Con pertinencia la Iglesia ha reconocido esto, pero la práctica podría estar aún distante de los planteamientos teóricos institucionales. ¿Los postulados de acción de Aparecida son puestos en práctica por el cuerpo eclesial en su conjunto? Sea o no del todo así, viene a lugar, en todo sentido, recordar lo que la misma Iglesia, en cabeza de la CELAM, señaló respecto al diálogo interreligioso y ecuménico.

Aún cuando el subjetivismo y la identidad poco definida de ciertas propuestas dificulten los contactos, eso no nos permite abandonar el compromiso y la gracia del diálogo. En lugar de desistir, hay que invertir en el conocimiento de las religiones, en el discernimiento teológico-pastoral y en la formación

47 Comité de Apoyo Teológico para la Comisión de Apoyo de Promoción de Unidad y Diálogo, 2012, p. 3.

48 TORO. *Documento base para la libertad religiosa*, cit., p. 22.

de agentes competentes para el diálogo interreligioso, tendiendo a las diferentes visiones religiosas presentes en las culturas de nuestro continente⁴⁹.

Así, la diversidad que para sociólogos como los retomados arriba es una realidad del enriquecimiento del campo religioso hoy, y que en Aparecida se percibe como

un cierto debilitamiento de la vida cristiana en el conjunto de la sociedad y de la propia pertenencia a la Iglesia Católica debido al secularismo, al hedonismo, al indiferentismo y al proselitismo de numerosas sectas, de religiones animistas y de nuevas expresionesseudorreligiosas⁵⁰.

Presenta, a la luz de lo anterior, como un nuevo dilema para la Iglesia: ¿cómo definir lo que es o no religión, válida, susceptible de diálogo y reconocimiento, en un mundo donde la práctica subjetiva es la que se va erigiendo como legitimadora de las formas variadas de fe, sin entrar a transgredir el derecho al creer libremente? Cosa difícil se le aparece a la Iglesia, pues de fondo el asunto refiere a la imperiosidad de hacer concurrir el dejar ser al creyente –entre las múltiples variantes– con la necesidad de que sean bajo el manto del catolicismo.

Para concluir, la Iglesia necesita estudiar con rigurosidad y profundidad sobre asuntos de igual importancia que los ya mencionados, como ¿en qué estado está la confianza interna y externa hacia la Iglesia Católica hoy? ¿Existe una confesionalidad consciente en el creyente y en el practicante católico? ¿En qué se ancla y habría de anclarse dicha conciencia? ¿Cómo viven sus feligreses la experiencia religiosa? ¿Siempre han sido practicantes católicos, o tuvieron experiencias en otros campos de fe? ¿Qué les motiva a continuar o no? De la misma manera, vale la pena recordar que el carisma puede ser el mejor eje de credibilidad, y que la credibilidad podría ser el ancla más fuerte del carácter divino que quiere le sea reconocido. Abordar estos asuntos con prontitud le ayudaría a repensarse ante la transformación reconociendo la experiencia religiosa que se le presenta hoy.

49 CELAM. *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe...*, cit., p. 138.

50 Ibid., p. 11.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, JEFFREY. "Ciudadano y enemigo como clasificación simbólica: sobre el discurso polarizador de la sociedad civil", en ID. *Sociología cultural*, Barcelona, Anthropos, 2000.
- ALEXANDER, JEFFREY. "Pragmática cultural: Un nuevo modelo de performance Social", *Revista Colombiana de Sociología*, n.º 24, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- BAUMAN, ZIGMUNT. *Ética posmoderna*, Madrid, Siglo XXI, 2005.
- BECK, ULRICH. *El Dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*, Madrid, Ediciones Paidós, 2008.
- BENEDICTO XVI. *Orar*. Bogotá, Editorial Planeta, 2008.
- BENEDICTO XVI. *Caritas in Veritate*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 2009.
- BIDEGAIN, ANA MARÍA. "Diversidad en el catolicismo y desafíos globales", en *Creery poder Hoy*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- CIPRIANI, GABRIEL. *El ecumenismo y el diálogo interreligioso a la luz de Aparecida*, Bogotá, Centro de Publicaciones CELAM, 2009.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO –CELAM–. *Medellín, Conclusiones. La Iglesia en la actual transformación de América Latina*, Bogotá, Secretariado General del CELAM, 1968.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO –CELAM–. *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento Conclusivo*, Aparecida 13-31 de mayo de 2007, Bogotá, Centro de Publicaciones del CELAM, 2007.
- CORCUFF, PHILIPPE. *Las nuevas sociologías*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sentencia C-207 de 3 de junio de 1993, M. P.: EDUARDO CIFUENTES MUÑOZ, disponible en [www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1993/c-027-93.htm].
- DAVEY, ANDREW. *Cristianismo urbano y globalización. Recursos teológicos para un futuro urbano*, Santander, Sal Terrae, Presencia Teológica, 2001.
- DE SOUSA SANTOS, BOAVENTURA. "Por uma concepção multicultural de direitos humanos", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 48, Coimbra, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e Centro de Estudos Sociais, 1997.
- DURKHEIM, ÉMILE. *Las formas elementales de la vida religiosa*, México D. F., Editorial Colofón, 1992.
- JUAN PABLO II. *Catecismo de la Iglesia Católica*, Bogotá, San Pablo, 1992.
- LUHMANN, NIKLAS. *La religión de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2007.

MÚNERA, DARÍO (Mons.). *Doctrina y enseñanza social de la Iglesia*, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 2005.

RODRÍGUEZ, PEDRO. *Pederastia en la Iglesia católica*, Barcelona, Ediciones B, 2002, disponible en [<http://rrodriguezbf.files.wordpress.com/2013/02/la-pederastia-en-la-iglesia-catolica-por-pepe-rodriguez.pdf>].

TORO, MARIO (Fray). *Intervención en la Comisión 1.^a de la Cámara*, documento inédito, Bogotá, 2012.

TORO, MARIO (Fray). *Documento base para la libertad religiosa*, documento inédito, Bogotá, 2012.

TIRADO ACERO, MISAEL. *El esclavo frente al espejo de la modernidad o su autocolonialismo*, Bogotá, Universidad Militar Nueva Granada y Editorial Legis. 2010.

TOURAINÉ, ALAIN. *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: el destino del hombre en la aldea global*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

WEBER, MAX. *Economía y sociedad*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1997.

WEBER, MAX. *Economía y sociedad*, tt. I y II, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1944.

WEBER, MAX. *Sociología de la religión*, tt. I y II, Madrid, Istmo XXI, 1997.

