

Secularización, despertar religioso y expansión de nuevas comunidades de sentido. El caso colombiano

William Mauricio Beltrán

Si entendemos la secularización como un concepto multidimensional, cuyo aspecto fundamental es la separación y autonomización de cada una de las esferas institucionales en el seno de una sociedad, la secularización no necesariamente se traduce en el decline o retroceso de la religión. Desde esta perspectiva aunque la secularización puede implicar la pérdida relativa de influencia de la institución religiosa dominante y en ocasiones de la religión institucional, puede, por otro lado, fomentar otras formas de expresión religiosa no institucionales e, incluso, empujar dinámicas de competencia y rivalidad entre nuevas y viejas ofertas religiosas. La ponencia pone a prueba esta hipótesis para el caso colombiano. Se pregunta, por lo tanto, por las consecuencias de la secularización en el campo religioso y cultural, particularmente en la relación entre secularización, pluralización religiosa y proliferación de nuevas comunidades de sentido.

El concepto de secularización y su alcance están en debate en los últimos años. Autores reconocidos en el campo sugieren que se ha vuelto un concepto equivoco para describir la situación de la religión en las sociedades modernas (ver, por ejemplo, Berger, 1999). En mi opinión, este problema está asociado a una concepción simplista de la secularización: pensarla como un proceso universal y unidireccional que consiste en el decline de la religión en la medida en que avanza la modernidad.

Prefiero una concepción de la secularización como un proceso multidimensional y de larga duración que evoluciona en relación con los contextos locales. Por lo cual, tal vez es mejor hablar de secularizaciones en plural o secularizaciones múltiples (ver, por ejemplo, Martin, 2005).

Según Dobbelaere (1981), Tschahannen (1992) y Casanova (1994: 212) la secularización es un proceso que incluye aspectos como la racionalización y la mundanización de una determinada sociedad. Sin embargo, entre estas dimensiones se destaca la diferenciación y autonomización de las esferas institucionales (Estado, iglesia, industria, cultura, educación, arte...) como el proceso fundamental. Un primer indicador de la autonomización de las esferas institucionales es la separación entre los poderes políticos y los poderes religiosos (o separación Iglesia-Estado), proceso conocido en la literatura francesa como laicización (Baubérot, 2007 y 2009).

Un aspecto que salta a luz cuando se aborda el problema desde esta perspectiva es que la secularización no se traduce necesariamente en la desaparición de la religión ni en su ocaso, aunque por lo general implica un proceso de transformación de la esfera religiosa: una recomposición de las fuerzas religiosas en el seno de una sociedad (ver por ejemplo, Hervieu-Léger y Champion, 1986: 224-227).

En el caso colombiano, los primeros intentos de autonomización de la esfera política frente al poder eclesiástico datan de las iniciativas de los liberales de mediados del siglo XIX. Inspirados en la Ilustración y en la Revolución Francesa, los liberales optaron por una agenda que incluía la separación entre Iglesia y Estado, la libertad de conciencia y de culto, la libertad de prensa, la instauración del matrimonio civil (que incluía la posibilidad del divorcio) y la secularización de los cementerios.¹

A diferencia de lo ocurrido en los países protestantes, en los países de tradición católica la secularización ha sido un proceso conflictivo y violento, pues en ellos la separación entre Iglesia y Estado pasa por limitar el poder y los privilegios que ha tenido históricamente la Iglesia católica (Martin, 1978: 8-30; Tschannen, 1992: 295-296). En el caso colombiano y de otros países de América Latina, los liberales contaron entre sus aliados con los sectores que se favorecían con el debilitamiento del poder de la Iglesia católica, como los protestantes, y las logias francmasonas, sin embargo, estos sectores eran muy pequeños en términos demográficos (Ordóñez, 1956: 40; Bastian, 1994).

Como es bien sabido, el proyecto laico de los liberales tuvo que enfrentar la oposición de clero y de la sociedad católica. Uno de sus efectos paradójicos, fue fortalecer la alianza entre la Iglesia católica y el Partido Conservador (González, 1997: 150-153). Alianza que fructificó en el proyecto conocido como «La Regeneración» y se consolidó con la firma de la Constitución de 1886. Por medio de ésta se derogaron todas las medidas que intentaban limitar el poder de la Iglesia católica. La Constitución de 1886 estuvo acompañada por la firma de un Concordato entre Colombia y la Santa Sede (1887).

¹ Los cementerios eran administrados por la Iglesia católica, lo que implicaba una gran cantidad de problemas para los no católicos a la hora de enterrar a sus muertos.

La Constitución de 1886 y el Concordato tuvieron entre sus efectos mantener el sistema educativo bajo el control y la supervisión de la Iglesia católica. La educación católica adquirió el carácter de obligatoria en todas las instituciones educativas, y la Iglesia católica tuvo la potestad de controlar los programas de enseñanza y los textos escolares para evitar que se difundieran ideas contrarias a su doctrina y su moral. Incluso, le fue concedida a la Iglesia la facultad de sancionar a los maestros que auspiciaran ideas contrarias al catolicismo. Así se obstaculizó la posibilidad de concretar un sistema educativo “laico”, es decir, de que la esfera educativa se autonomizara tempranamente de la Iglesia católica.

Si bien los liberales no desistieron de su esfuerzo de concretar un Estado laico, tal y como se puede observar en las reformas constitucionales que emprendieron los gobiernos liberales entre 1930 y 1946, sólo un conjunto de procesos sociales que maduraron en la segunda mitad del siglo XX lograron debilitar la influencia de la Iglesia católica sobre las demás esferas institucionales, facilitando la diferenciación y autonomización de estas últimas. Entre éstos encontramos: 1) la explosión demográfica, 2) la urbanización acelerada del país, 3) la colonización por parte del campesinado de nuevas regiones, 4) la transformación cultural del espacio rural, 5) el avance de los medios masivos de comunicación, 6) el ingreso de las mujeres al mercado de trabajo 7) la expansión de nuevos movimientos religiosos, 8) la globalización de los mercados y la información (Beltrán 2013: 76-83).

La Violencia que explotó a finales de los años 40, acompañada de una incipiente industrialización de las ciudades, aceleró la urbanización del país. Los cinturones de miseria de las principales ciudades se llenaron de campesinos sin tierra y de desplazados por la violencia. A finales de los años 30, el 30 por ciento de la población vivía en el campo y el 70 por ciento en las ciudades, al finalizar el siglo XX esta cifra se había invertido (Palacios y Safford, 2007: 556). El crecimiento rápido y desordenado de las ciudades agudizó la crisis de las vocaciones sacerdotales, en la medida en que la Iglesia católica no contaba con el personal suficiente para atender a las nuevas multitudes urbanas.² Frente a esta situación, los nuevos habitantes de las ciudades emprendieron iniciativas para autosatisfacer sus

² Algunos datos sobre la agudización de la crisis de las vocaciones sacerdotales se pueden consultar en Arias, 2002: 252.

necesidades religiosas (reconstruir sus entramados comunitarios, sus sistemas simbólicos y sus sistemas identitarios). Estas iniciativas se concretaron, especialmente, en la forma de comunidades pentecostales, tal y como ocurrió en otras ciudades latinoamericanas (ver, por ejemplo, Lalive d'Épinay, 1968).

Así, la transformación del panorama religioso en las ciudades y el decline de la influencia de la Iglesia católica entre la población urbana no está asociado exclusivamente con la expansión de empresas misioneras internacionales, sino también con las iniciativas de laicos carismáticos que empezaron a atender las necesidades religiosas de una población que escapaba a la atención y control de la Iglesia católica.³

Otros factores como el anonimato urbano y un mayor contacto con ideas y culturas disidentes, favorecieron la pérdida de influencia de la Iglesia católica sobre las conciencias individuales, en la medida en que liberaron a la población urbana de las sanciones simbólicas y sociales que los párrocos de los pueblos solían administrar a aquellos que se atrevían a desertar de la Iglesia católica, a cuestionar su autoridad o a desarrollar prácticas contrarias a su moral.

El Frente Nacional (1958-1974) se inauguró con la promesa de los liberales de no cuestionar el poder de la Iglesia católica. Este pacto fue respaldado por un nuevo preámbulo que se añadió a la Constitución, en el que los partidos políticos reconocen a la religión católica como “la de la nación” y se comprometen a “protegerla” y “respetarla”. Paradójicamente, cuando los liberales aceptaron este pacto, inhabilitaron las razones para que los sacerdotes hicieran proselitismo a favor de los candidatos conservadores (González, 1997: 395-396; Wilde, 1980). Esto cambió el panorama electoral, pues hasta mediados del siglo XX el éxito de cualquier candidato conservador dependía, en buena medida, de lograr el aval y el apoyo de las jerarquías eclesásticas. Así empieza a quebrarse la alianza entre la Iglesia católica y el Partido Conservador. Además, en la Colombia urbana se debilitó la reproducción hereditaria de la filiación política, así como el bautizo católico ya no garantizaba la lealtad a la Iglesia católica, la filiación política perdió el carácter de herencia

³ Sobre el crecimiento de las nuevas ofertas religiosas en Colombia desde la década de los años 60, se pueden consultar, por ejemplo, los datos que ofrece Damboriena, 1962, volumen 1.

incuestionable. Al mismo tiempo, nuevos movimientos políticos y grupos revolucionarios empezaron a ganar adeptos, la mayoría de los cuales denunciaba como perversa la alianza entre las élites políticas y las jerarquías eclesiásticas.

Diversas políticas públicas que contradicen la moral católica se consolidaron en la segunda mitad del siglo XX. Éstas acarrearón cambios profundos en la sociedad colombiana. Por ejemplo, poco a poco ganó legitimidad el matrimonio civil;⁴ el Estado le reconoció los mismos derechos a los “hijos naturales”, es decir, a aquellos nacidos por fuera del matrimonio. Se consolidaron también iniciativas gubernamentales encaminadas a promocionar los métodos de control de la natalidad. Éstas estuvieron acompañados por cambios en el sistema de valores, que se expresan en la aceptación como “normales” de ciertas prácticas condenadas por la Iglesia católica. Por ejemplo, se “normalizo” el sexo antes o por fuera del matrimonio (lo que indica una devaluación social de la virtud que la tradición católica otorga a la virginidad y a la castidad), el uso de métodos anticonceptivos, las uniones maritales de hecho, los divorcios y las segundas nupcias.⁵ Este proceso ha estado acompañado de la erosión progresiva del estigma que pesaba sobre ciertos sectores de la población, como las madres solteras, los divorciados, los hijos ilegítimos y, de forma más reciente, los homosexuales.

La Constitución de 1991 contribuyó a la autonomización de la esfera política, pues no reconoce a la Iglesia católica, ni a ninguna otra organización religiosa, el papel de Iglesia oficial. Además, a diferencia de la Constitución de 1886, la Constitución de 1991 garantiza la libertad de conciencia y de culto y la separación entre Iglesia-Estado.

⁴ En 1973 se derogó la Ley Concha que estaba en vigencia desde 1924, ésta obligaba a cualquiera que tuviera la intención de contraer matrimonio civil a renunciar públicamente a la Iglesia católica (apostatar) (De Roux 2001: 103).

⁵ Por citar sólo un ejemplo, según un estudio reciente realizado por el Child Trends Institute y la Universidad de Piura, Colombia es el país de América Latina donde el matrimonio está siendo remplazado más rápidamente por las uniones maritales de hecho. Sólo el 19% de los colombianos entre 18 y 49 años están casados, mientras el 39% mantiene relaciones consensuadas. Según The Economist, Colombia es uno de los países que registra el menor porcentaje de matrimonios en el mundo, sólo 1,7 matrimonios por cada mil habitantes <<http://www.semana.com/vida-moderna/articulo/la-familia-colombia-esta-crisis/351347-3>> (19 de julio de 2013).

Es necesario señalar, sin embargo, que se mantiene vigente un Concordato entre la Santa Sede y el Estado colombiano, y que nuevas organizaciones religiosas, especialmente las grandes organizaciones pentecostales, emprenden ahora iniciativas para participar en el campo político electoral (Helmsdorf, 1996; Cepeda Van Houten, 2007; Beltrán, 2010). Pese a lo anterior es posible afirmar que el aparato político colombiano ha logrado una considerable autonomía de la esfera religiosa, especialmente, con respecto a la influencia que sobre él ejerció tradicionalmente la Iglesia católica.

La urbanización y la explosión demográfica que caracterizaron la segunda mitad del siglo XX, estuvieron acompañadas por la emergencia de una multitud de ofertas educativas, tanto públicas, como privadas, que buscaban satisfacer las necesidades de las nuevas masas urbanas y que la Iglesia católica no estaba en capacidad de supervisar ni contener. Gracias en buena medida a la consolidación de un sistema de universidades públicas desde finales del siglo XIX y al papel desempeñado por las universidades liberales (Externado de Colombia, Universidad Libre, Universidad de los Andes), la educación superior y la producción académica ganó autonomía frente a la Iglesia católica: ya no depende de su aval ni obedece a sus censuras.

Aunque la infraestructura católica en el campo educativo colombiano sigue siendo importante, su peso relativo se han reducido drásticamente. Menos del 10% de las universidades que funcionan en Colombia son católicas. Y muy pocas (al parecer solamente la Pontificia Javeriana y la Pontificia Bolivariana) se encuentran en el listado de las universidades más prestigiosas del país. Algo similar ocurre con el sistema católico de educación básica y secundaria. Por otro lado, en lo que hace parte de un fenómeno global, el saber científico se consolidó como saber dominante a lo largo del siglo XX.

En la medida en que el sistema educativo ganaba autonomía, se agilizaba también la circulación de ideas que no se alinean con el imaginario católico. Lo que contribuyó a debilitar la concepción católica de la realidad, su moral y su sistema de valores.⁶ En los años 70 empezaron a circular publicaciones que cuestionaban la moral católica en lo referido a la reproducción y el modelo de familia y que abordan temas tabúes para la época “como la

⁶ Sobre la realidad como una construcción social ver Berger y Luckmann, 1968.

infidelidad, la homosexualidad y el aborto”.⁷ La televisión, por medio de los famosos “enlatados”, le permitió a la población entrar en contacto con la cultura protestante norteamericana,⁸ lo que ayudó a debilitar los estigmas que pesaban sobre los no católicos. Todos estos procesos se aceleraron en la medida en que se masificó la televisión y se amplió la oferta cultural.

Hoy ninguna de las empresas encargadas de la producción y distribución de ideas y bienes simbólicos que funciona en Colombia consulta a la Iglesia católica o depende de ella para su gestión, con excepción, como es obvio, de las instituciones confesionales católicas (como colegios, universidades y empresas de medios de comunicación).

En general, las empresas de producción de arte en sus diversas manifestaciones, los programas de entretenimiento, información y divulgación en sus diversos formatos, las empresas de publicidad y moda, así como las empresas recreativas y deportivas y un largo etcétera... no consultan sus decisiones ni sus contenidos con la Iglesia católica, ni con ninguna otra organización religiosa. Y temen cada vez menos a la censura que este tipo de instituciones pueda intentar. De hecho, cualquier intento de censura que puedan ejercer las organizaciones religiosas sobre los productos culturales termina teniendo efectos contradictorios, por ejemplo, uno de los mejores logros publicitarios que pueda tener una obra artística es merecer la censura de la Iglesia católica.⁹ Así pues, parecen hoy lejanos los tiempos en que desde los pulpitos se condenaban los reinados de belleza, los bailes y las modas indecentes, y estas amonestaciones eran atendidas por los católicos y consideradas como sensatas por la opinión pública (Zapata, 1973: 124-129).

No pretendo aquí dar una explicación genética del proceso de secularización de la sociedad colombiana y mucho menos ofrecer una descripción pormenorizada del mismo. Simplemente doy algunos ejemplos de la basta evidencia que nos lleva a aceptar como un hecho que la sociedad colombiana ha vivido, y está viviendo aún, un proceso secularización,

⁷ Publicaciones como *Playboy*, *Vanidades*, *Cosmopolitan* y *Cromos*. Ver Caicedo Terán, 2012.

⁸ Me refiero a series de televisión muy populares en Colombia, como *La familia Ingalls* (*Little House on the Prairie*).

⁹ Tal y como ocurrió con el intento de censura sobre el libro y la película de Dan Brown, *El código Da Vinci*, que terminó constituyéndose en la mejor publicidad para estas obras.

es decir, un proceso de autonomización y emancipación de las esferas sociales con respecto a la tutela de la esfera religiosa, esfera tradicionalmente monopolizada y todavía liderada por la Iglesia católica. Considerados en su conjunto, los cambios que ha traído la secularización constituyen uno de los ejes de transformación más importantes de la sociedad colombiana.

En los inicios del siglo XXI, la secularización de la sociedad colombiana (como la del resto de Occidente) ha estado favorecida por la globalización de las comunicaciones y la creciente influencia de las nuevas tecnologías de la información. La rápida circulación de las ideas y la posibilidad de entrar en contacto con una diversidad cultural a escala global han contribuido a relativizar el sistema de creencias católico, erosionando, a su vez, la solides de los valores y la moral que promociona la Iglesia católica.

1 La secularización como fragmentación de lo sagrado

Sin perder de vista este aspecto central de la secularización, a saber, la diferenciación y autonomización de las esferas institucionales, quiero detenerme en otra de sus dimensiones: la secularización como un proceso de “fragmentación de lo sagrado”, proceso que también viene dándose en la sociedad colombiana.

Fenn señala que en las sociedades secularizadas diversos actores entran en pugna para tratar de defender e, incluso, de imponer su definición de lo sagrado. Cada una de las definiciones que promueven estos actores cuestiona a las demás. Por lo tanto, lo sagrado se fragmenta: entra en disputa, en controversia, en definición (Fenn, 1978; ver también, Tschannen, 1992: 304).

Como viene ocurriendo en todo Occidente, la secularización de la sociedad colombiana ha traído consigo la posibilidad de problematizar las distinciones tradicionales sobre lo sagrado y lo profano. Específicamente, la secularización ha permitido que prosperen grupos que promueven definiciones sobre lo sagrado que compiten con las definiciones que promueve la Iglesia católica. Así la sociedad colombiana experimenta un proceso de pluralización social: una situación de competencia entre nuevas y viejas ofertas de sentido (Berger, 1967). En este proceso, diversos grupos entran en pugna por la defensa de sus

creencias, y por la búsqueda de adherentes que les permitan validar comunitariamente su fe (Hervieu-Léger, 1999: 184).¹⁰

Los diversos grupos que prosperan en esta nueva situación social y que compiten con la Iglesia católica en su misión de atraer fieles pueden ser religiosos o no; y tampoco deben ser necesariamente compatibles con la tradición, pueden ser incluso antagónicos frente a ella. Estos diversos grupos pueden ser considerados en general como “instituciones productoras de sentido” o “instituciones intermediarias”, siguiendo la definiciones que proponen Berger y Luckmann (1997), comunidades en cuyo seno sus miembros participan en la elaboración y mantenimiento de un acervo compartido de sentido.¹¹

Según Berger y Luckmann (1997), en las sociedades pluralistas o en proceso de pluralización (donde conviven comunidades de valores y creencias contradictorios pero que aspiran al mismo grado de reconocimiento y legitimidad) se afianza también una situación de “crisis de sentido”, proceso que está íntimamente asociado a la erosión de los referentes sagrados absolutos y a la relativización de los valores. Esto se traduce en una mayor predisposición social a la anomia y, a nivel subjetivo, en una agudización del sentimiento de angustia existencial.

1.1 La secularización no significa el fin de la religión

Es necesario insistir en que la secularización no implica la desaparición de “lo sagrado”, sino su fragmentación: diversos grupos elaboran y mantienen nuevas definiciones sobre lo sagrado que no necesariamente se alinean con la tradición.¹² Tampoco significa (o por lo

¹⁰ La solidez de un grupo, de sus lazos sociales y de sus ritos colectivos, se traduce en evidencia de la veracidad de sus creencias, y de la definición de realidad que comparten (ver también Berger y Luckmann, 1968; Berger, 1967).

¹¹ Estas instituciones “son “intermediarias” en el sentido de que median entre el individuo y los patrones de experiencia y acción establecidos en la sociedad. A través de estas instituciones los individuos contribuyen activamente a la producción y al procesamiento de la reserva social de sentido. Es por ello que la reserva de sentido no aparece como algo impuesto y prescrito, sino como un repertorio de posibilidades que ha sido definido por cada uno de los miembros de la sociedad y que es susceptible de futuros cambios” (Berger y Luckmann 1997).

¹² Al parecer quien planteó originalmente la posibilidad de que la modernidad trajera consigo nuevas definiciones sobre lo sagrado y, por lo tanto, nuevos ritos y mitos, fue Durkheim: “[...] los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros [...]. Pero esta situación de incertidumbre y confusa agitación no puede durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán,

menos no desde esta perspectiva) que la Iglesia católica haya dejado de ser una institución importante, aunque sí, que la realidad social que promueve ha perdido solides. En otras palabras, los bienes sagrados que salvaguarda la Iglesia católica se han devaluado en términos relativos: su autoridad, sus valores, sus dogmas y sus ritos pueden ahora ser cuestionados e, incluso, sectores sociales pueden atacarlos y prescindir de ellos. Siguiendo a Wilson (1998: 63), podríamos decir que la secularización implica una disminución relativa de la importancia o “significación” de la organización religiosa (en nuestro caso de la Iglesia católica: de su autoridad, de su influencia, de sus orientaciones) en el conjunto del sistema social.

Por ejemplo, hasta mediados del siglo XX, cualquiera que en Colombia se atrevía a desafiar la tradición católica debía enfrentar todo tipo de censuras y sanciones sociales.¹³ Hoy desafiar los valores católicos hace parte de la cotidianidad de una sociedad que desde 1991 se reconoce como “pluriétnica” y “multicultural”.

Tal y como se ha constatado en otras sociedades occidentales (Hervieu-Léger, 1999: 42-55), en Colombia el avance de la secularización no se ha traducido en un aumento drástico de la increencia, ni en una situación generalizada de indiferencia frente a la religión. Las encuestas muestran que aunque el número de ateos y agnósticos han aumentado, la mayoría de los colombianos mantienen la fe en algún tipo de creencia religiosa y consideran la religión como un asunto importante de sus vidas (Beltrán, 2012).

La ampliación de las ofertas de sentido han generado una situación de competencia entre estos y la Iglesia católica. Entre las consecuencias paradójicas de esta situación se destaca la reactivación de la dinámica en el campo religioso,¹⁴ pues tanto la Iglesia católica como los nuevos movimientos religiosos están obligados a atender de forma más eficiente las expectativas y demandas de sus fieles, a fidelizar a sus miembros y a atraer nuevos

durante algún tiempo, de guía a la humanidad; y una vez vividas tales horas, los hombres sentirán espontáneamente la necesidad de revivirlas mentalmente de tiempo en tiempo, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revitalicen periódicamente sus frutos” (Durkheim, [1912] 1982: 398).

¹³ Para tan solo citar un ejemplo se puede consultar la obra de James Goff (1966) sobre la persecución de los protestantes en Colombia entre 1948 y 1958.

¹⁴ Sobre el concepto de campo religioso y de su dinámica ver Bourdieu, 1971.

adherentes.¹⁵ Los fieles son los grandes ganadores en esta nueva situación pues sus deseos, expectativas y gustos deben ser atendidos por las empresas que ofertan bienes religiosos. Uno de los cambios más importantes que trajo consigo la secularización es que las decisiones que tienen que ver con la religión dependen cada vez más de los gustos y expectativas de los sujetos y cada vez menos de la tradición como herencia familiar.

1.2 Nuevas instituciones para asumir las funciones que cumplía tradicionalmente la religión

Por lo tanto, la secularización y la pluralización han permitido que nuevas instituciones asuman funciones sociales que la Iglesia católica monopolizaba (otorgar sentido a la existencia, generar entramados comunitarios, establecer las metas que vale la pena perseguir, distinguir entre lo sagrado y lo profano, definir las pautas morales).¹⁶ Además es ahora el Estado, no la Iglesia, el responsable de brindar los servicios de educación, salud y caridad. El hecho de que en algunas regiones de Colombia estos servicios dependan aún de la Iglesia católica o de alguna otra organización religiosa constituye un indicador de que el proceso de secularización (de separación de las esferas institucionales) está inacabado.

Entre estas instituciones encontramos, además de los nuevos movimientos religiosos (NMR), instituciones seculares (es decir que no se consideran a si mismas religiosas) como tribus urbanas, culturas juveniles, ONG, clubes deportivos e, incluso, partidos y movimientos políticos.¹⁷

1.3 Pluralidad, pluralismo y fundamentalismo

Por lo tanto, como lo propuso en sus primeros trabajos Berger (1967), la secularización camina de la mano con un proceso de pluralización social. Es decir, suele implicar la posibilidad de que en una misma circunscripción territorial (Estado-nación) convivan

¹⁵ Para profundizar acerca de cómo la secularización puede reactivar las organizaciones religiosas ver Stark & Iannaccone, 1994; para el caso colombiano ver Beltrán, 2013.

¹⁶ Para profundizar sobre estas y otras funciones sociales de la religión ver, entre otros, Durkheim, 1982; Weber 1964: 328-497; Berger 1967.

¹⁷ Para ampliar sobre el proceso mediante el cual las instituciones seculares asumen funciones que eran propias de las instituciones religiosas ver Wilson 1966 y 1976.

diversas comunidades de sentido. Sin embargo, la pluralidad o la pluralización no significan necesariamente *pluralismo* tal y como éste se entiende en el caso norteamericano (Beck, 2009). En otras palabras, no todas las sociedades plurales o diversas valoran positivamente la pluralidad. Buena parte de la sociedad o algunos sectores sociales pueden mantener una actitud hostil hacia determinados grupos o hacia el proceso mismo de pluralización social.

En términos típico-ideales, las comunidades de sentido que constituyen una sociedad plural pueden oscilar entre dos extremos puros. Pueden, por una lado, ser *pluralistas*, es decir, practicar la tolerancia y observar la pluralidad como una riqueza cultural. Las comunidades pluralistas aceptan la coexistencia de diversas verdades, y consideran que los objetos sagrados de los otros grupos merecen respeto. Un ejemplo clásico de comunidad pluralista es la “denominación” religiosa, tal y como la entendió Richard Niebuhr (1954): “una denominación es una iglesia que ha reconocido el derecho a existir de las demás [...]” (citado por Berger y Luckmann, 1997: 90). Algunas comunidades de sentido, las más abiertas, están dispuestas incluso a promover la hibridez cultural:¹⁸ combinar rituales y creencias de diversas tradiciones. Éstas posibilitan, según Beck (2009: 146), nuevas formas de identidad, en cuanto consideran legítimo ser al mismo tiempo “tanto esto como lo otro” (tanto protestante como budista; tanto ateo como espiritual). En otras palabras, las comunidades pluralistas pueden ser politeístas: consideran que aceptar un dios (o un valor sagrado) no significa rechazar a los otros (Beck, 2009: 59). Así los sujetos pluralistas pueden mantener diversas filiaciones que según ellos no son excluyentes entre sí.

En el otro extremo típico-ideal encontramos las comunidades fundamentalistas: comunidades en esencia intolerantes, pues se consideran portadoras de verdad únicas. Éstas juzgan los dogmas o las creencias de los otros como un engaño, una herejía e, incluso, como un peligro para la sociedad. En cuanto consideran que combinar o aceptar otras creencias es “contaminarse”, intentan por diversos medios mantenerse “puras”. El ejemplo clásico de comunidad fundamentalista es la “secta religiosa”, tal y como la definieron Weber (1964: 895, 932) y Troeltsch (1960: 993). Las sectas son comunidades cerradas, exclusivas

¹⁸ Prefiero la noción de hibridez que propone García Canclini (2004) a la de sincretismo, puesto que la hibridez no supone la existencia de una supuesta “pureza cultural”.

y excluyentes, que aceptan como miembros solo a aquellos que dan señales de ser parte del selecto grupo de “los elegidos”. Las sectas consideran a las demás organizaciones religiosas y caminos de salvación (iglesias, denominaciones u otras sectas) como caminos errados o heréticos.

Si bien, las sectas, como todas las comunidades de sentido, son de adscripción voluntaria, le imponen a sus fieles controles de tipo simbólico para mantener su lealtad y evitar que se contaminen. En ocasiones estos mecanismos están orientados a minar o impedir que sus fieles establezcan vínculos sociales con miembros de otras comunidades, por lo que a las instituciones tipo secta se les suele acusar de minar la autonomía del sujeto: de atentar contra el individualismo, uno de los valores más sagrados de la modernidad. Las instituciones tipo secta y, en general, las comunidades fundamentalistas suelen juzgar a “los otros” (a los que no pertenecen al grupo de los elegidos) con adjetivos descalificadores: “pecadores”, “impíos”, “perdidos” o “herejes”.

Como bien lo señala Casanova (2006: 18-19) (en referencia a los hallazgos de Tocqueville [1835, 1840] en la sociedad norteamericana), la secta tiene un potencial desestabilizador: “vive finalmente en una tensión alta e insostenible con la sociedad que la contiene”. Puesto que las creencias que unen y dan sentido a un determinado grupo pueden traer consigo conflictos y confrontaciones con otros grupos, lo que se traduce en nuevos problemas de integración social.

Una objetivo final de este trabajo es mostrar que en la sociedad colombiana la secularización y el proceso de pluralización han permitido que prosperen también comunidades fundamentalistas, que sin ser necesariamente religiosas tienen características similares a las sectas. Estas comunidades que son por esencia intolerantes, tienen un poderoso potencial desestabilizador, que debe ser reconocido si se considera además la larga tradición de intolerancia que ha caracterizado la historia de Colombia.

2 La secularización como generalización

Para entender la capacidad desestabilizadora de las comunidades fundamentalistas en las sociedades plurales (o en proceso de pluralización) es necesario introducir un nuevo

concepto, que según Tschannen constituye otra dimensión de la secularización: “la generalización”. Según este autor, la generalización es el proceso que permite que “valores, normas y modelos de comportamiento y de interacción que se originaron en la esfera religiosa se vuelvan difusos en la esfera secular, después de haber sido desembarazados de su carácter religioso” (Tschannen, 1992: 65, la traducción es mía).

Ya Weber (1985) había planteado que la expansión del capitalismo industrial estuvo relacionada con la institucionalización en el conjunto de la sociedad de determinados valores de origen cristiano (particularmente del ascetismo intramundano). A partir de esta idea, Parsons planteó que buena parte de los valores que permiten el funcionamiento de las sociedades Occidentales modernas se habían forjado en la esfera religiosa, pero en el proceso de secularización se habían generalizado, es decir, habían sido aceptados como valores legítimos por parte de Estados no confesionales y la gran mayoría de sus ciudadanos (Parsons 1963: 51). Entre estos valores se encuentra el respeto a la vida (propia y del otro), a la propiedad privada y la importancia de proteger a los más débiles (valor que está en la base de la defensa de los derechos de las minorías), así como la connotación positiva que tienen la solidaridad y la caridad para los occidentales, incluso cuando están orientadas hacia los desconocidos. El llamado a practicar estos valores no viene exclusivamente de las comunidades cristianas, sino de todo tipo de organizaciones seculares que promueven la convivencia y los derechos humanos. Además, de la institucionalización de estos valores y otros similares depende en buena medida la estabilidad de las sociedades occidentales.

En otras palabras, valores de origen cristiano se han elevado a un nivel más abstracto que el de la propia esfera religiosa y ahora son promovidos por los Estados y se espera que sean compartidos por el conjunto de los ciudadanos, independientemente de su filiación religiosa o de su posición política. Así, buena parte de los valores cristianos sigue orientando la sociedad secular. La generalización de estos valores le permite a las sociedades pluralistas integrar en su seno a una extensa gama de comunidades de sentido, religiosas o no, siempre y cuando acepten como legítimos o, por lo menos, no se opongan a los valores que se han generalizado (Parsons, 1966, pp. 136-138).

Por lo tanto, la generalización implica una nueva paradoja, en tanto la secularización a incitado a Estados no confesionales (o laicos según la terminología francesa) a comprometerse con el mantenimiento de un conjunto de valores que tuvieron su origen en la esfera religiosa, particularmente en el cristianismo (Parsons 1963: 65).

Esto significa que las sociedades pluralistas no pueden aceptar dentro de su seno comunidades de sentido de todo tipo, pueden aceptar solamente a aquellas que son afines a estos valores. Si una comunidad de sentido (religiosa o no) promueve valores contrarios a los ya mencionados es percibida como una amenaza para el conjunto de la sociedad: es desestabilizadora en potencia. Así la pluralización social trae consigo un problema de implicaciones políticas ¿Qué hacer con los grupos que amenazan los valores sobre los que descansan las sociedades occidentales de tradición cristiana? Por ejemplo, con los grupos que promueven la violencia, o que justifican por algún motivo el suicidio o la inmolación de seres humanos.

Por otro lado, no todos los valores cristianos se han generalizado, algunos continúan siendo sagrados solo para un sector de la población, por lo cual se convierten en una fuente de conflicto entre este sector y grupos minoritarios que han logrado un mayor grado de autonomía frente al sistema de valores cristianos, como los creyentes no practicantes o los ateos. En el caso colombiano, uno de los ejemplos más visibles lo constituye las controversias alrededor de la legitimidad y la legalidad del matrimonio entre personas del mismo sexo, institución que cuestiona la tradición cristiana en lo referido a la familia y la sexualidad.

3 Algunos ejemplos de comunidades fundamentalistas

Si bien la pluralización de la sociedad colombiana ha permitido el crecimiento de todo tipo de comunidades de sentido, entre los movimientos religiosos en expansión se destacan los cristianos no católicos, particularmente el movimiento pentecostal. La hipótesis que he defendido sobre esta tendencia, es que el éxito del pentecostalismo en Colombia y en toda la región latinoamericana depende de sus afinidades con el catolicismo popular en aspectos como su concepción mágica del mundo y la importancia que le otorgan a las experiencias extáticas y emotivas (Beltrán, 2013). Así, la expansión pentecostal no se ubica en ruptura

con la cultura católica sino en continuidad con ella, es más, se puede interpretar como la reivindicación y actualización de los valores cristianos en el seno de la sociedad colombiana. Por esta razón la sociedad colombiana ha integrado más fácilmente a los pentecostales y a otros grupos cristianos como los adventistas que ha movimientos religiosos que toman mayor distancia de las prácticas y de los valores católicos.

Gracias al carácter mayoritario que sigue teniendo la fe cristiana en la mayoría de la población colombiana (alrededor del 90% de los colombianos se reconoce como parte de alguna vertiente del cristianismo, sea católica, protestante, evangélica, pentecostal o adventista, Beltrán, 2012: 234-235) los valores predicados por el cristianismo en lo referente a la familia y la sexualidad siguen gozando de aceptación y legitimidad. La mayoría de los colombianos sigue juzgando como deseable el matrimonio monógamo y heterosexual como base de la familia, la fidelidad sexual entre las parejas, la maternidad como una fuente de sentido para las mujeres. Al mismo tiempo que condenan el aborto, los matrimonios entre parejas del mismo sexo y, especialmente, la posibilidad de que las parejas homosexuales adopten hijos (Beltrán, 2012). Si bien cada rama del cristianismo defiende su propia camino de salvación como único y genuino, logran hacer a un lado sus diferencias cuando se trata de defender los modelos de familia y sexualidad tradicionales. Para los cristianos, en general, las comunidades de sentido que cuestionan estos valores constituyen un peligro: amenazan el futuro y la estabilidad de la sociedad.

Esta convergencia entre las diversas ramas del cristianismo se puede observar, por ejemplo, en la agenda que han defendido los evangélicos y pentecostales en el Congreso donde se han manifestado en defensa de la familia y de la moral tradicional y han encontrado aliados en los sectores católico-conservadores de la política colombiana.¹⁹

¹⁹ Recientemente la senadora cristiana Claudia Wilches precisó "Me declaro en total desacuerdo con el pronunciamiento de la Corte Constitucional que reconoce como familia la unión entre parejas del mismo sexo, pero detrás de todo esto existe el debate del origen de la familia como tal, ya que desde el propio orden natural solo puede existir con la unión de un hombre y una mujer y es lo que precisamente se ha venido negando y queriendo atacar sin medir las consecuencias". *Elespectador.com* "Somos más los colombianos en contra de reconocer familia a uniones homosexuales". Disponible en <http://www.elespectador.com/noticias/politica/articulo-409770-somos-mas-los-colombianos-contra-de-reconocer-familia-uniones-ho> (12 Marzo 2013).

Para citar tan solo un ejemplo reproduzco en extenso una cita de prensa reciente donde se reseña la actividad de uno de los movimientos católicos fundamentalistas.

Actualmente circula por internet una lista también negra de figuras públicas que deben morir, pero políticamente. Se trata de la página web Voto Católico, que publica en un artículo los partidos, parlamentarios, y organizaciones que “han adherido a agendas políticas que van abiertamente en contra de la doctrina de la Iglesia y la moral cristiana y han hecho esfuerzos por la legalización del aborto o por la ideología de género”. El registro de partidos lo encabeza el Polo Democrático, luego siguen el Partido Liberal, el Partido Verde y el Movimiento Progresistas, que lidera Gustavo Petro. La sentencia para los miembros de estos partidos es clara y dogmática: “un católico no debe votar por ningún candidato que se presente en estas filas”, dice el artículo. A cada uno de ellos le dedica unas pocas líneas para justificar esta negativa y en resumen todos son culpables de estar a favor del aborto y del matrimonio entre parejas del mismo sexo. Del Polo, por ejemplo, dicen que “desde su conformación estableció en su ideario la legalización del aborto y la imposición de la ideología de género. “Han impulsado todo tipo de campañas en los colegios para promover el ‘sexo seguro’, el aborto y la homosexualidad”, señala el texto. Pero en caso de que el “católico quiera votar”, tampoco podría hacerlo —según este índice— por los siguientes políticos y “aún más, debe desconfiar de votar por algún candidato al que ellos apoyen”, afirma el texto. En orden de aparición están el presidente del Congreso Roy Barreras; el senador Armando Benedetti, la alta consejera para Bogotá, Gina Parody; el senador Carlos Enrique Soto, la senadora Karime Mota, la exsenadora detenida por parapolítica Dilian Francisca Toro, el representante a la Cámara Germán Varón Cotrino, el exsenador Rodrigo Lara Restrepo, el ministro de Vivienda, Germán Vargas Lleras; el excandidato presidencial Antanas Mockus y el presidente Juan Manuel Santos. A todos los anteriores les citaron frases que estos políticos dijeron en algún momento y que para Voto Católico son reprochables. La mayoría tienen que ver con expresiones que respetaron la decisión que tomó la Corte Constitucional, de despenalizar el aborto cuando la vida de la madre está en peligro, cuando el feto presenta malformaciones o en caso de un embarazo producto de una violación.²⁰

Este tipo de comunidades reviven polémicas que se creían ya superadas en Colombia como aquella que planteaba que no era posible ser al mismo tiempo católico y liberal.²¹

Es menester aclarar que no todos los grupos cristianos son fundamentalistas en la defensa de la familia tradicional y en la condena al aborto. Incluso dentro de la Iglesia católica existen movimientos laicos como “católicas por el derecho a decidir” así como ramas liberales dentro del protestantismo histórico que afirman la legitimidad de las diversas identidades sexuales, el reconocimiento de los mismo derechos a las parejas homosexuales y el derecho de las mujeres a decidir sobre el aborto. Así la dimensión intransigente o pluralista de las diversas comunidad de sentido debe ser establecido de forma particular.

²⁰ Elespectador.com. “El índice de los 'políticos prohibidos’”. Por: Natalia Herrera Durán. Disponible en <http://www.elespectador.com/noticias/politica/articulo-390537-el-indice-de-los-politicos-prohibidos> (3 diciembre de 2012).

²¹ Entre quienes alimentaron este tipo de polémicas se recuerda a el obispo de Pasto Ezequiel Moreno (1848-1906) y a monseñor Rafael Carrasquilla (1857-1930).

Sin embargo, la mayoría de quienes se declaran cristianos practicantes (en cualquiera de las ramas del cristianismo) suelen ser fundamentalistas, por lo menos, en los temas que he mencionando (para ver algunas cifras al respecto Beltrán, 2012).

3.1 Polémicas alrededor de la defensa de la vida

Otro aspecto en el que entran en conflicto diversas comunidades de sentido en la sociedad colombiana es la defensa fundamentalista de la vida, particularmente de la vida humana, pero podríamos incluso analizar grupos que defienden de forma beligerante “el derecho” a la vida de los animales y del conjunto de los seres vivos.

Ya observamos como parte de la agenda de los grupos cristianos y particularmente de la Iglesia católica consiste en condenar el “aborto” incluso en lo casos donde la Corte Constitucional lo ha declarado legal: en caso de violación, de malformación del feto y cuando el embarazo pone en riesgo la vida de la madre.

En el caso de la Iglesia católica la defensa de la vida la ha llevado incluso a condenar los diversos métodos de planificación o control de la natalidad. En este aspecto toma distancia la mayoría de los demás grupos cristianos que no observan la reproducción como la función exclusiva de la sexualidad.

Otra contradicción, por lo menos para los no católicos, se observa cuando las jerarquías católica argumentando en defensa de la vida condenan, por ejemplo, el uso del preservativo. Tal y como lo señala Beck en casos como la prohibición del preservativo o la condena al aborto aunque el embarazo ponga en peligro la vida de la madre la defensa de la vida que hace la fe católica lleva a orientaciones que son juzgadas como “inmorales” desde el punto de vista de los no católicos, quienes argumentan que estos dogmas que se suponen “defienden la vida” ponen en riesgo la vida de millones de personas (Beck, 2009: 152).

Miremos otro caso en el que la defensa de un dogma religioso amenaza el valor sagrado de la vida humana. Los testigos de Jehová no le permiten a sus miembros recibir transfusiones sanguíneas. Esto por su puesto los ha enfrentado a polémicas y demandas en los diversos países donde hacen presencia, especialmente cuando los padres de familia no autorizan a las organizaciones de salud que sus hijos acepten donaciones de sangre, muchos de estos casos han tenido desenlaces trágicos. Nuevamente este tipo de actitudes es interpretada como “inmoral” por quienes no son miembros de esta comunidad.

Si bien en Colombia no hay registro de suicidios colectivos inspirados en creencias religiosas, en años recientes el comentario de algunos padres de familia llamó mi atención. Una “tribu urbana”²² o subcultura juvenil conocida como “Los Emo” exalta, al parecer, estados emotivos como la tristeza, el ensimismamiento y la depresión. Algunos de sus miembros para manifestar su compromiso con los ideales predicados por el grupo llegan incluso a intentos de suicidio, no tengo recursos para afirmar si estos casos han sido frecuentes o aislados. Sin embargo, al parecer algunos de los jóvenes Emo alardean de las cicatrices en sus muñecas como evidencia de que en algún momento intentaron suicidarse. Obviamente, este tipo de grupos y en particular sus prácticas extremas no sólo despiertan el pánico de los padres de familia sino la condena de la sociedad mayoritaria.

3.2 Polémicas alrededor de violencia y la venganza

Otro tipo de comunidad de sentido que parece implicar conflictos para las sociedades pluralistas son aquellas que promueven la venganza y la violencia como actos legítimos y deseables. Pues entre otras cosas, cuestionan de hecho el monopolio legítimo de la violencia por parte del Estado.

Hay una diversidad importante de este tipo de comunidades en Colombia. Se destacan entre ellas las que tienen algún ideario político. Para ser estrictos tendríamos que incluir en este análisis los grupos guerrilleros y también a las organizaciones paramilitares, pues éstas han considerado legítima la violencia como medio para alcanzar sus ideales políticos. Asimismo, abundan en Colombia grupos contestarios que consideran legítimas formas de protesta que incluyen algún grado de violencia física. Como por ejemplo los diversos grupos que usan las universidades públicas como escenarios para sus protestas. Sin embargo, la complejidad de estos grupos hace que sus análisis exceda con creces los objetivos de esta ponencia. Basta decir que también son comunidades de sentido, es decir que les ofrecen a sus miembros un entramado social, un sistema de creencias e, incluso, una misión que orienta sus vidas. En mi opinión, la mayoría de estos grupos son fundamentalistas, en tanto mantienen un sistema de dogmas que deben defender a toda costa y al cual no pueden renunciar, pues esto significaría perder sus esencia: su identidad. Entre otras cosas esta es una de las

²² Para ampliar este concepto ver Maffesoli, (1990).

razones que complejiza la negociación políticas con estos grupos, pues no se trata exclusivamente de negociar intereses y programas políticos, están presentes dogmas que para estos grupos son sagrados, es decir innegociables. Asumir la filiación política con la fidelidad propia que exigen los grupos religiosos es un fenómeno que tiene una larga historia en Colombia, donde la fidelidad a los partidos tradicionales (liberal y conservador) hace parte de las motivaciones de la mayor parte de las revueltas y guerras civiles desde el siglo XIX. Al parecer un importante sector de movimientos políticos tanto de derecha como de izquierda que funcionan actualmente en Colombia mantienen una actitud intolerante. Si bien el fundamentalismo político puede ser tolerado por las sociedades pluralistas, lo es menos cuando incluye entre sus dogmas el uso de la violencia.

Como los grupos religiosos fundamentalistas, este tipo de grupos políticos suelen estigmatizar a aquellos que no hacen parte de su grupo. Por esta razón, ciertos adjetivos con connotación política suelen ser usados en Colombia simplemente para descalificar al otro: para estigmatizar; me refiero, por ejemplo, al “facho”, “paraco”, “guerrillo” o “mamerto”.

Tal vez sobra decir que los grupos políticos que promueven la violencia tienen un amplio potencial desestabilizador, pues justamente uno de los objetivos que orienta su acción, tal vez el principal, es desestabilizar los sistemas político y económico.

Algunas “tribus urbanas” o subculturas juveniles con un ideario político exaltan la violencia y la promueven contra determinados sectores de la población. A continuación presento dos ejemplos, los grupos neonazis y las llamadas “barras bravas”.

Recientes reportes de prensa hablan de la presencia en Colombia de grupos “neonazis” o “ultranacionalistas” como la Unión Nacional Socialista de Colombia (UNSC), Tercera Fuerza, Alianza Social Patriotas y Comando Radical Nacionalista.²³ Estos promueven la violencia orientada hacia determinados grupos de la población como los comunistas, las prostitutas,

²³ Razónpública.com. Grupos “neonazis” y ultranacionalistas en Colombia. Por Jhon Florián Guzmán <http://www.razonpublica.com/index.php/cultura/artes-y-cultura/6962-grupos-neonazis-y-ultranacionalistas-en-colombia.html> (21 de Julio de 2013).

los indigentes y ciertos grupos raciales.²⁴ Según Florián Guzmán, “...estos grupos hacen presencia especialmente en sectores marginados. Tienen vínculos con organizaciones católicas o cristianas de ultraderecha, y en algunos casos son financiados y entrenados por grupos paramilitares.”²⁵

Nuevamente, comunidades de sentido como éstas se inscriben bien en el tipo fundamentalista que se organiza de forma similar a la secta religiosa: tratan de controlar al máximo la vida de sus integrantes, definen con claridad sus miembros y estigmatizan como nocivos o peligrosos a determinados sectores de la población. Estos grupos son rechazados por la mayor parte de la población que en general se siente atemorizada por su presencia.

Otro ejemplo de comunidad de sentido fundamentalista son las “barras bravas” que también son numerosas en la sociedad colombiana. Estos grupos además de seguir y apoyar un determinado equipo de fútbol, promueven formas de violencia contra otros grupos de barristas. La prensa registra con frecuencia disturbios que pueden incluir en casos extremos asesinatos. En estos grupos también parece existir una apología a la violencia y al odio.

Alexánder Castro, joven sociólogo de la Universidad Nacional, quien se metió en una barra brava durante cinco años, dice que muchos son jóvenes solitarios que encuentran allí pertenencia y compañía. “La barra es su vida, y por ella matan. Ni siquiera lo es el equipo. Uno les pregunta sobre la nómina, y muchos la desconocen. La barra es su familia, su casa, su sangre”. En medio de la efervescencia por el equipo, de los cánticos, de las banderas y los rituales, estos jóvenes encuentran “algo que la sociedad no ha podido darles: una identidad, un lugar”...²⁶

Como se desprende de la cita, es indudable que estas comunidades ofrecen orientación y pertenencia a sus miembros. Sin embargo, que la fidelidad a un determinado grupo exija el ejercicio de la violencia y el odio en contra de sus adversarios y que ponga implícitamente en peligro la vida de sus adherentes parece incompatible con los valores que dominan

²⁴ Nazis en Colombia. Grupo nazi colombiano se autopromociona en Youtube <http://www.elespectador.com/noticias/politica/grupo-nazi-colombiano-se-autopromociona-youtube-articulo-438768> (8 Agosto de 2013).

²⁵ Razónpública.com. Grupos “neonazis” y ultranacionalistas en Colombia. Por Jhon Florián Guzmán <http://www.razonpublica.com/index.php/cultura/artes-y-cultura/6962-grupos-neonazis-y-ultranacionalistas-en-colombia.html> (21 de Julio de 2013).

²⁶ Barras bravas: ¿por qué nos matamos por una camiseta?. Por: Jorge Quintero y Paola Villamarín. Disponible en: http://www.eltiempo.com/justicia/cifras-de-asesinatos-de-hinchas-que-hacen-parte-de-barras-bravas_12901286-4 (29 de Junio del 2013).

nuestro tiempo. Así las barras bravas constituyen otro ejemplo de comunidad de sentido desestabilizadora en potencia.

4 A modo de conclusión ¿La tolerancia en las sociedades pluralistas tiene límites?

Recapitulemos, la sociedad colombiana se está secularizando, es decir, sus diversas esferas institucionales vienen ganando autonomía. Este proceso ha facilitado la emergencia de nuevas comunidades de sentido que compiten con la Iglesia católica en su esfuerzo por otorgar sentido y brindar entramados comunitarios a sus adherentes.

La secularización ha implicado que determinados valores del cristianismo se generalicen. Valores como la compasión, la protección y el cuidado de los más débiles son aceptados hoy por el conjunto de los occidentales independientemente de su filiación religiosa o política.

Por otro lado, si bien la secularización camina de la mano de la pluralización social y que la diversidad cultural parece hoy un hecho positivo y deseado, no todos los grupos que ofrecen sentido y componen el nuevo mosaico cultural gozan de la misma legitimidad social.

Por un lado las sociedades pluralistas prefieren las comunidades de sentido que son también pluralistas, es decir, que consideran como un valor la pluralidad, que afirman por ejemplo que la diversidad cultural y de creencias constituye una riqueza social.

Pero las sociedades pluralistas permiten también que prosperen grupos que contradicen los valores dominantes que se han generalizado, grupos que asumen con frecuencia una actitud fundamentalista o intransigente. A este tipo de comunidades la sociedad les otorga poca legitimidad y las observa con frecuencia como peligrosas o desestabilizantes. Aceptar la coexistencia de grupos que promueven verdades que pueden ser entre si excluyentes y antagónicas es, obviamente, una contradicción inherente al proceso de pluralización de las sociedades en proceso de secularización.

He citado algunos ejemplo de comunidades fundamentalistas que tienen al parecer algún potencial desestabilizador en la sociedad colombiana: aquellas que amenazan el valor sagrado de la vida humana o que promueven la violencia y la venganza.

Así, si bien las sociedades pluralistas parecen favorecer y promover la diversidad cultural, y buscan establecer entre sus valores sagrados el reconocimiento y la consideración positiva de la diferencia. La pregunta es obvia, ¿las sociedades pluralistas deben promover y aceptar toda diferencia? ¿Como conciliar la actitud moderna que valora la diversidad con la necesidad de controlar o excluir determinados grupos? ¿Deben tolerar las sociedades pluralistas grupos fundamentalistas que son a su vez intolerantes? ¿Donde están los límites?

Frente a estas preguntas llamó mi atención el comentario de Florián Guzmán sobre los grupos ultranacionalistas y neonazis:

Aunque una sociedad que aspire a la democracia debe velar por la libertad de expresión y la tolerancia, ambas tienen límites. La libertad de expresión no puede confundirse con libertad de discriminación y no se deben tolerar grupos que defiendan el odio racial, la violencia y la discriminación. Frente a este tipo de agrupaciones ultranacionalistas y neonazis deben anteponerse la defensa de la libertad, el derecho a la integridad y la dignidad personal. Esto implica recordar la Convención Americana de Derechos Humanos, la cual fue suscrita por Colombia en 1969 y la cual establece que: "Estará prohibida por la ley toda propaganda en favor de la guerra y toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituyan incitaciones a la violencia o cualquier otra acción ilegal similar contra cualquier persona o grupo de personas, por ningún motivo, inclusive los de raza, color, religión, idioma u origen nacional" (Artículo 13).²⁷

Entonces, ¿Qué hacer con los grupos que valoran y practican la violencia, el odio y la venganza? ¿Prohibirlos? ¿Perseguirlos?

5 Bibliografía citada

ARIAS, R. (2002) *Catholicisme intégral et laïcité en Colombie 1850-2000*. Tesis de doctorado en historia, Université Aix-Marseille I.

BASTIAN, J-P. (1994) *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

BAUBÉROT, J. (2007) *Les laïcités dans le monde*. París: Presse Universitaires de France, 2007.

BAUBÉROT, J. (2009) «Pour une sociologie interculturelle et historique de la laïcité». *Archives de sciences sociales des religions*, abril-junio, n° 146, pp. 183-199.

BECK, Ulrich (2009) *El Dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.

²⁷ Grupos "neonazis" y ultranacionalistas en Colombia. Por Jhon Florián Guzmán <http://www.razonpublica.com/index.php/cultura/artes-y-cultura/6962-grupos-neonazis-y-ultranacionalistas-en-colombia.html> (21 de Julio de 2013).

- BELTRÁN, W. M. (2010) “Sociogénesis de la participación pentecostal en el campo político electoral colombiano”. En: *Ciudad paz-ando*. n° 3 (2), pp. 39-49.
- BELTRÁN, W. M. (2012) “Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia”. *Universitas humanística*, enero-junio, n° 73, pp. 201-237,
- BELTRÁN, W. M. (2013) *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- BERGER, P. (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.
- BERGER, P. (ed.) (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center - Eerdmans Publishing.
- BERGER, P. & LUCKMANN, T. (1968) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BERGER, P. & LUCKMANN T. (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- BOURDIEU, Pierre. «Genèse et structure du champ religieux». *Revue française de sociologie*, diciembre 1971, n° 12, pp. 295-334.
- CAICEDO TERÁN, S. L. (2013) “*La secularización desde los cambios culturales con relación a la sexualidad y la reproducción humana en las décadas de 1960 y 1970 en Colombia, las reacciones de la iglesia católica colombiana y la educación sexual promovida por Cecilia Cardinal de Martín*”. Tesis de maestría en sociología. Universidad Nacional de Colombia.
- CASANOVA, J. (1994) *Public religion in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- CASANOVA, J. (2006) “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”. *The Hedgehog Review*, vol. 8, n° 1-2, Primavera-Verano, pp. 7-22.
- DAMBORIENA, P. (1962 y 1963) *El protestantismo en América Latina*. Bogotá: FERES, 2 Vol.
- DE ROUX, R. «Les étapes de la laïcisation en Colombie». En: BASTIAN, Jean-Pierre (Dir.). *La modernité religieuse en perspective comparée*. París: Karthala, 2001, pp. 95-106.
- DOBBELAERE, K. (1981) “Secularization: A Multi-Dimensional Concept”. *Current Sociology*, n° 29 (2), pp. 3-153.
- DURKHEIM, É. [1912] (1982) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- FENN, R. (1978). *Toward a theory of secularization*. Storrs-Connecticut: Society for the Scientific Study of Religion.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2004) *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.
- GOFF, J. (1966) *The Persecution of Protestant Christians in Colombia 1948 to 1958: With an Investigation of its Background and Causes*. Michigan: University Microfilms International Imcc. Am. Arbor.
- GONZÁLEZ, F. (1997) *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: CINEP.

- HELMSDORF, D. (1996) «Participación política evangélica en Colombia (1990-1994)». *Historia crítica*, n° 12, pp. 79-84.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1999) *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. París: Flammarion.
- HERVIEU-LÉGER, D. y CHAMPION, F. (1986) *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. París: Cerf.
- LALIVE D'EPINAY, C. (1968) *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- MAFFESOLI, M. (1990) *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- MARTIN, D. (1978). *A general theory of secularization*. Oxford: Basil Blackwell.
- MARTIN, D. (2005). *On secularization: Toward a Revised General Theory*. Burlington, VT: Ashgate.
- NIEBUHR H. R. (1954) *The Social Sources and Denominationalism*. Hamden, Conn.: Shoe String Press.
- ORDÓÑEZ, F. (1956) *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Medellín: Tipografía Unión.
- PALACIOS, M. & SAFFORD, F. (2007) *Colombia país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Norma.
- PARSONS, T. (1963) "Christianity and Modern Industrial Society" in TIRYAKIAN E. A. (Edt.) *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honour of Pitirim Sorokin*, New York: Harper & Row, pp. 33-70.
- PARSONS, T. (1966) "Religion in modern pluralistic society", *Review of Religious Research*, no 7(3), 125-146.
- STARK, R. & IANNACONE, L. (1994) «A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe». *Journal for the Scientific Study of Religion*, n° 33 (3), pp. 230-252.
- TOCQUEVILLE A. [1835, 1840] (2010) *De la democracia en América*. Madrid: Trotta.
- TROELSCH E. (1960) *The Social Teaching of the Christian Churches*. New York, Harper and Row.
- TSCHANNEN, O. (1992) *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz.
- WEBER, M. (1964) *Economía y sociedad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, M. (1985) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis.
- WILDE, Alexander. (1980) «The Contemporary Church: The Political and the Pastoral». En: HELMAN, R., SOLAUN, M., et al. *Politics of Compromise, Coalition Government in Colombia*. New Jersey: New Brunsnick, pp. 207-235.
- WILSON, B. (1966). *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. Londres: C.A. Watts.
- WILSON, B. (1976) "Aspects of Secularization in the West" *Japanese Journal of Religious Studies*, 3 (3/4), pp. 259-276.

WILSON, B. (1998). "The secularization thesis: criticisms and rebuttal". En LAERMANS R., WILSON B. y BILLIET J. (comps.) *Secularization and Social Integration: Papers in Honour of Karel Dobbelaere*. Lovaina: Leuven University Press, pp. 45-66.

ZAPATA, M. (1973) *La mitra azul. Miguel Ángel Builes, el hombre, el obispo, el caudillo*. Medellín: Ediciones Beta.