

***Aggiornamento* de la Iglesia católica y modernidad religiosa en América Latina, a través de los estudios socio religiosos de la Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas (FERES), 1959-1968**

Juan Óscar Pérez Salazar

Asesora

Marta Domínguez Mejía

Doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología

Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Sociología

**Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Departamento de Sociología
Medellín
2017**

Tabla de contenido

Agradecimientos	3
Introducción	5
Capítulo I. Modernidad religiosa y aggiornamento del Concilio Vaticano II: La FERES y la actualización de la Iglesia católica en América Latina desde los estudios socio religiosos	9
Capítulo II. Acción transnacional de la Santa Sede sobre las estructuras eclesíásticas en América Latina y aggiornamento conciliar, a través de los estudios socio religiosos	20
Capítulo III. Libertad religiosa e individual y actualización de las prácticas y relaciones ecuménicas de la Iglesia católica, a partir de los estudios sobre el protestantismo y la vitalidad religiosa	30
Conclusiones.....	37
Anexo Metodológico	40
Estado del arte	41
Sistematización de los estudios socio religiosos de la Federación Internacional de Institutos de Investigación Social y Socio religiosa (FERES)	66
Fuentes y bibliografía.....	82

Agradecimientos

Agradezco especialmente a Marta Domínguez Mejía, quien fue mi asesora, profesora y amiga durante los dos años y medio de mi proceso de Maestría. Sin su paciencia y disposición a escucharme y a asesorarme, no hubiera podido llevar a cabo este proceso.

Gracias a ella y al profesor Óscar Calvo logré ingresar al Grupo de Investigación en Historia Social (GIHS), a través de la Beca Pasantía de Joven Investigador Colciencias que realicé en el proyecto “Tecnologías del orden” coordinado por Marta Domínguez, durante el año 2015. Los amigos miembros del GIHS contribuyeron fundamentalmente al mejoramiento de mi texto final, gracias a sus acertados aportes en las diferentes sesiones del grupo que asistimos.

Igualmente agradezco a mis jurados de tesis los profesores Aída Gálvez Abadía y Jean Paul Sarrazin, quienes realizaron valiosos aportes para la reestructuración de mi escrito.

Sin el compartir de conocimientos de mis maestros en la Maestría, este trabajo no tendría fundamento. Por ello agradezco a Marco, Liliana, Carlos, Edinson, Jean Paul, Gustavo, Marta y Lisset.

Menciono especialmente a Lisset, Arcened y Sandra Keffer, quienes, desde la Coordinación de la Maestría, me ayudaron a participar en Congresos y Coloquios locales y nacionales que contribuyeron a enriquecer mi trabajo.

Mis experiencias con mis colegas de maestría y amigos de la vida contribuyeron notablemente en mi trabajo. Ellos son Mayra, Santiago, Yuri, Ángelly, Alex, Sebastián, Sara, Paula, Marion, Yohana, Patricia, Juan Esteban, Daniel Llano y los amigos del Centro Budista Camino del Diamante de Medellín.

Agradezco a Juan Carlos y María Isabel Duarte de la Sala Patrimonial de la Biblioteca de la Universidad Eafit y a los encargados de la Biblioteca de la Universidad de Antioquia y la Universidad Pontificia Bolivariana por su disposición y ayuda en la búsqueda de fuentes para mi investigación.

Mi familia fue un motor indispensable para llevar a buen término la tarea iniciada en julio del 2014. Agradezco con aprecio a Silvia, Ángel, Juan Óscar, Natalia, Carolina, Yohiner y Sergio.

Agradezco también a Carolina Álvarez por compartir conmigo este precioso proyecto en común del amor.

Finalmente, dedico este trabajo a la memoria de mi amigo Diego Velásquez, quien me enseñó, durante los años que compartimos juntos, el valor de la Historia, la Literatura y el Arte, por medio de su sensibilidad y amor por lo cotidiano.

Introducción

Durante la década de 1960 la Iglesia católica llevó a cabo un proceso de renovación doctrinal e institucional, denominado Concilio Vaticano II, definido como la apertura de la Iglesia universal al mundo moderno, por medio del rechazo de la actitud antimoderna de la cristiandad medieval, consagrada en el *Syllabus Errorum* de Pío IX (1862) y un creciente interés por las cuestiones políticas y sociales. Las secuelas de la Segunda Guerra Mundial contribuyeron a la reorientación que desde el Vaticano y el clero europeo se gestó para el *aggiornamento*¹, ya que la crisis del individualismo y la destrucción de la civilización europea le plantearon la necesidad de acercarse más a los valores del mundo moderno: la democracia y los derechos humanos. Este reconocimiento de los valores determinantes de la modernidad de la segunda mitad del siglo XX, hizo que la Iglesia trasladara su preocupación hacia los contextos locales y nacionales de cada continente.

Así, “la Iglesia inaugura otro modo de relacionarse con su entorno y consagra un cambio de actitud con relación a la modernidad” que pasó a “una conversión histórica del catolicismo intransigente hacia los aspectos positivos” del mundo moderno (Arias, 2003, p. 202).

El enfrentamiento de la Iglesia católica con movimientos políticos transnacionales, como el comunismo, la situación radical de cambio social, el alto número de miembros de la Iglesia en el continente y su proceso de recomposición, provocado por la lógica de mercado y la consecuente desregulación del campo religioso², hicieron de América Latina un test crucial para el proyecto renovador del Concilio. La colaboración entre los sistemas nacionales episcopales latinoamericanos, europeos y norteamericanos y el incremento del rango de especialización organizacional en el sistema de iglesias locales, propiciaron más flexibilidad

¹ El término *Aggiornamento* viene del italiano que significa “actualización” y hace referencia específicamente a la expresión que acuñó el Papa Pablo VI para referirse a la estrategia global que asumió la Iglesia católica en el contexto del Concilio Vaticano II (1962-1965).

² Partimos de la noción de campo religioso definido en la teoría de Bourdieu como el espacio social promovido por la modernidad tardía, donde “diferentes instancias religiosas, individuos o instituciones, pueden recurrir al capital religioso en la competencia por la gestión de bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso en cuanto poder de modificar en bases duraderas las representaciones y prácticas de los laicos, inculcándoles un hábitus religioso, principio generador de todos los pensamientos, percepciones y normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural, o sea, objetivamente ajustados a los principios de una visión política del mundo social” (Bourdieu, 2006, p. 62). Coincidimos en este último punto con Bourdieu, al afirmar que el accionar transnacional de cooperación de la Iglesia católica constituyó el habitus que le permitió conservar su monopolio sobre el campo religioso latinoamericano de la segunda mitad del siglo XX.

y nuevas libertades en el seno del sistema transnacional de la Iglesia, pero a su vez le generó mayor dependencia a la Iglesia latinoamericana de las decisiones de la Santa Sede y fortalecimiento de la organización jerárquica episcopal, que dividió al clero en el continente. El Concilio Vaticano II fue el marco de consolidación de estas nuevas acciones de renovación de la Iglesia y de tensiones al interior del clero, que se manifestaron en América Latina en la opción preferencial por los pobres, definida por la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín en 1968 y la renovación doctrinal propuesta por la Teología de la Liberación (Bastian, 1997, p. 95).

Este acercamiento y diálogo de la Iglesia católica en América Latina con la modernidad de la segunda mitad del siglo XX, se llevó a cabo gracias al redescubrimiento que hizo de la ciencia, específicamente las ciencias sociales, que se convirtió en un elemento indispensable para acercarse a la realidad del mundo moderno. En este sentido, la investigación socio religiosa y sus resultados en estudios socio religiosos se enmarcan en este intento global de la institución eclesiástica por adaptarse a la modernidad religiosa de la segunda mitad del siglo XX, por medio de la actualización propuesta por el Concilio: “el concilio fue la reconciliación de la Iglesia con el espíritu de la modernidad, el reconocimiento de que el mundo es autónomo de ella y de que la Iglesia lo acepta tal como es” (Morello, p. 91).

La creación en 1958 de la Federación Internacional de los Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas (FERES) fue el resultado de este *aggiornamento* de la Iglesia al contexto de la modernidad religiosa, que le permitió desplegar su capacidad transnacional en el ámbito de la investigación en ciencias sociales. La FERES coordinó la acción de más de 21 centros de investigación que se establecieron en varios países de América Latina.

De 1959 a 1968 la FERES llevó a cabo 12 estudios a través de sus centros de investigación, repartidos por toda América Latina. El cambio social, las estructuras eclesiásticas, el protestantismo y la vitalidad religiosa fueron los temas principales de estos estudios, que se insertan en los debates teóricos y metodológicos de la modernidad religiosa, definida por la sociología e historiografía contemporánea como “un proceso de transformación, recomposición y reorganización continuo del campo religioso” (Mallimaci, 2004, p. 19), “en el sentido de que la Iglesia ya no logra imponer las prácticas religiosas legítimas como lo había hecho en los últimos cinco siglos” (Bastian, 2004, p. 155).

Nuestro objetivo con el presente artículo es analizar cómo estudió la FERES la modernidad religiosa en América Latina, en el marco del aggiornamento o actualización del Concilio Vaticano II (1962-1965), a partir de la idea que los estudios socio religiosos elaborados por la FERES evidencian la incorporación de los métodos y herramientas de las ciencias sociales para la reforma de la Iglesia católica en América Latina, que le ayudaron a comprender la modernidad religiosa en el continente y a adaptar las propuestas renovadoras del Concilio al contexto eclesial latinoamericano. Asimismo, la investigación socio religiosa de la FERES contribuyó al fortalecimiento de la hegemonía de la Santa Sede sobre la Iglesia católica latinoamericana, a través del despliegue de un accionar transnacional de cooperación entre el clero europeo y el latinoamericano, basado en un modelo corporativista de gestión religiosa, desarrollado en cuatro áreas de acción: administración, diplomacia, evangelización y trabajo pastoral, que se vislumbró en la reforma de las estructuras eclesiales, las relaciones con otras confesiones religiosas cristianas y la actualización de prácticas religiosas.

El proceso de elaboración del artículo se llevó a cabo a partir de la selección y sistematización de 12 estudios socio religiosos de la FERES y su contrastación con los recientes aportes de la sociología de la religión y la historiografía de la Iglesia católica. También se usaron documentos pontificios producidos por el Vaticano durante y después del concilio, tales como constituciones, declaraciones y encíclicas, con el fin de poder contrastarlos con los aportes de los estudios socio religiosos y la bibliografía especializada.

El instrumento que usamos para la selección y sistematización de la información de los estudios fue una base de datos acces con algunas variables, que nos permitieron el análisis del contexto de producción, instituciones, autores, teorías, métodos y hallazgos (Véase el anexo metodológico, segunda parte).

Dividiremos el artículo en tres partes: la primera describe las características de la modernidad religiosa y el cambio social en América Latina y su estrecha relación con el aggiornamento emprendido por la Iglesia católica en el continente, por medio de la creación de la FERES y su accionar investigativo.

En segundo lugar, analizaremos la acción transnacional de cooperación y transferencia de recursos entre Europa y América Latina, impulsada por el Vaticano para enfrentar los

principales problemas identificados por los estudios socio religiosos en las estructuras eclesiásticas latinoamericanas: la falta de unidades administrativas suficientes en el territorio latinoamericano y la escasez de efectivos sacerdotales.

En tercer lugar, describiremos el aggiornamento de la Iglesia a los valores modernos de la libertad religiosa e individual, a partir de las propuestas reformistas de los estudios, en torno al estudio del protestantismo y la vitalidad religiosa.

Finalmente concluiremos con los aportes del uso de las ciencias sociales, por medio de los estudios socio religiosos, para la adaptación de la Iglesia católica al contexto de cambio social y modernidad religiosa en el continente.

1. Modernidad religiosa y aggiornamento del Concilio Vaticano II: La FERES y la actualización de la Iglesia católica en América Latina desde los estudios socio religiosos

Varios autores han planteado la necesidad de analizar las complejas relaciones entre lo que denominan modernidad e Iglesia católica más allá de la teoría de la secularización, definida como la pérdida de legitimidad de la Institución eclesial sobre la sociedad moderna (Mardones, 2003, p. 110) y el paradigma de la secularización, que describe “la decreciente relevancia de los valores, institucionalizados en la religión orientada hacia la Iglesia (usando el concepto de Luckmann), para la integración y legitimación de la vida cotidiana en la sociedad moderna” (Dobbelaere, 1994, p. 4).

Ambas posturas describen un proceso de exclusión entre la modernidad y la Iglesia católica, que no permite analizar la estrecha relación que existió entre ellas en el contexto latinoamericano de la segunda mitad del siglo XX, que se puede verificar en la investigación socio religiosa emprendida por la FERES.

La idea de modernidad religiosa apunta a la redefinición de esta compleja relación, que en términos de Mallimaci (2004), describe un proceso de continua transformación y reorganización del campo religioso, donde no desaparece la religión, sino que por el contrario, reorganiza permanentemente su trabajo frente a una modernidad que no puede responder a las esperanzas de la sociedad civil.

Quizá uno de los teóricos más relevantes de la sociología contemporánea que va en esta misma dirección es Touraine, quien desde su acertado análisis propone romper el evolucionismo simplificador del paradigma secularizador y comprender la interesante interrelación que se vislumbra entre ambas, en estos términos: “la sociedad moderna no es la más indiferente a la religión, la más desembarazada de lo sagrado, es aquella que ha prolongado la ruptura del mundo religioso mediante el desarrollo conjunto de afirmaciones del sujeto personal y de resistencias a la destrucción de identidades personales y colectivas” (Touraine, 2014, p. 302).

En esta lógica, Mallimaci define la modernidad a partir de tres características: racionalidad, afirmación de la autonomía del sujeto y la creación de ámbitos diferenciados y especializados

en la sociedad. De estas características, la autonomía del sujeto y la libertad individual han sido los puntos principales de enfrentamiento con la Iglesia católica en el continente latinoamericano (Mallimaci, 2004, p. 19).

Los impactos de este tipo de modernidad sobre la Iglesia católica constituyen el tema de discusión de Bastian, quien lo delimita en la idea de desregulación institucional, en el sentido que la Iglesia católica “ya no logra regular ni controlar la dinámica religiosa creativa de las poblaciones latinoamericanas” (Bastian, 1997, p. 10). Cuatro fenómenos caracterizan este proceso: El primero, la transnacionalización de los religioso en el continente, después de la Segunda Guerra Mundial; segundo, la desestructuración de las economías tradicionales y la urbanización de América Latina, que provocó nuevas sociabilidades religiosas de tipo sectarios; tercero, la pervivencia de una sociedad desigual, donde los sectores subalternos optaron por nuevas modalidades de organización, a través de neocomunitarismos religiosos; finalmente la imposición de la lógica de mercado en el ámbito religioso por el fenómeno de la globalización, que estimuló el surgimiento de nuevos movimientos religiosos en el continente (Bastian, 2004, p. 159).

En este contexto de cambio producido por la modernidad religiosa, es posible entender la importancia del Concilio Vaticano II como el hecho histórico más trascendental de la historia de la Iglesia católica durante el siglo XX, puesto que permite analizar la estrecha relación que ha existido entre las transformaciones provocadas por la modernidad de la segunda mitad del siglo XX y el *aggiornamento* de la Iglesia católica de los años sesenta, como lo mencionan varios historiadores y sociólogos de la religión, entre ellos Küng, Acerbi, Arias, Dussel, Morello, Bastian y Mallimaci.

La integración de los paradigmas de la Reforma y la modernidad ilustrada propuesta por el Concilio se relacionan con dos fenómenos que caracterizan la modernidad religiosa en el continente: la lógica de mercado y las relaciones de lo religioso con lo político, como lo afirma Küng: “integró rasgos fundamentales tanto del paradigma de la Reforma como del paradigma de la Ilustración y la modernidad” (Küng, 2002, p. 234).

La primera, lógica del mercado, significó la desregulación del campo religioso en el continente, a través de la movilización de los sectores poblacionales más humildes hacia otras ofertas religiosas (especialmente protestantes) y el consecuente debilitamiento de la

hegemonía cultural de la Iglesia, que en palabras de Bastian “hablar de desregulación institucional del catolicismo consiste en subrayar la tendencia a vaciar la centralidad religiosa reguladora a partir de la cual se distribuía el conjunto de procesos religiosos que funcionan actualmente en la sociedad” (Bastian, 2004, p. 159).

La segunda, las relaciones de lo religioso con lo político, describe la aceptación e incorporación en su doctrina de los valores de la modernidad, tales como la libertad religiosa y la defensa de los derechos humanos, que significó el contacto con la idea de progreso moderno, despreciada largo tiempo por ella, y su apertura hacia la democracia y la ciencia (Küng, 2002, p. 235).

Los antecedentes de este acercamiento de la Iglesia católica a los valores de la modernidad se pueden rastrear a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, bajo la tutela de los Papas León XIII, Pío X y Benedicto XV, quienes se sirvieron de los métodos de las ciencias modernas para transformar a la institución eclesiástica y su relación con el mundo moderno. Inclusive, varios sectores del clero fundaron movimientos intelectuales que adaptaron la teología a las propuestas de la modernidad, como fue el caso del modernismo, reprimido posteriormente por Pío X en la primera mitad del siglo XX.

Después de la Segunda Guerra Mundial inicia el desmonte de la tendencia antimoderna, propiciada por el Vaticano durante siglos, que da comienzo a una nueva etapa en las relaciones entre la Iglesia y la modernidad. Acerbi describe que la idea medieval de cristiandad, basada en la universalidad de la fe cristiana y la autoridad de la Iglesia, se reemplazó por la aceptación de los valores de la cultura moderna anteriormente mencionados, que pasaron a ser los pilares de su aggiornamento durante el Concilio Vaticano II, que contribuyó, además, con la superación de la principal diferencia entre los valores de la modernidad y la tradición católica: la libertad del individuo y el principio de la verdad del cristianismo (Acerbi, 2004, p 1326).

Las ciencias sociales jugaron un papel determinante en la superación del proyecto de restauración de la cristiandad medieval de la Iglesia y en la apertura hacia los valores del mundo moderno. Al dejar de ser “una sospechosa máquina de guerra contra la religión y la moral” (Morello, 1999, p. 86), las ciencias sociales brindaron herramientas de análisis de las realidades continentales a la Iglesia católica, que le permitieron replantear sus estrategias de

evangelización, con el fin de adaptarse eficazmente y enfrentar el creciente proceso de desregulación del campo religioso.

América Latina fue el espacio propicio para el aggiornamento conciliar ejercido por las jerarquías eclesiológicas europeas y norteamericana, a través de las ciencias sociales, durante las décadas de 1950 y 1960. Varios fenómenos justifican el accionar transnacional emprendido por la Iglesia en el continente, descritos por la sociología de la religión contemporánea y los estudios socio religiosos, que se manifestó en “la transferencia y apropiación de formas de organización, recursos económicos y sacerdotes especializados provenientes de otros contextos” (Calvo y Parra, 2012, p. 31). Estos son: la entrada en competencia de la Iglesia con otros actores transnacionales, como el comunismo y confesiones religiosas cristianas, al igual que procesos de transformación de la sociedad latinoamericana descritos en los estudios socio religiosos, tales como el crecimiento elevado de la población (que pasó de 63 millones en 1900 a 200 millones de habitantes en 1960. Isidoro, 1964, p. 21), el aumento de ciudades y la urbanización del continente (Houtart, 1964, p. 51).

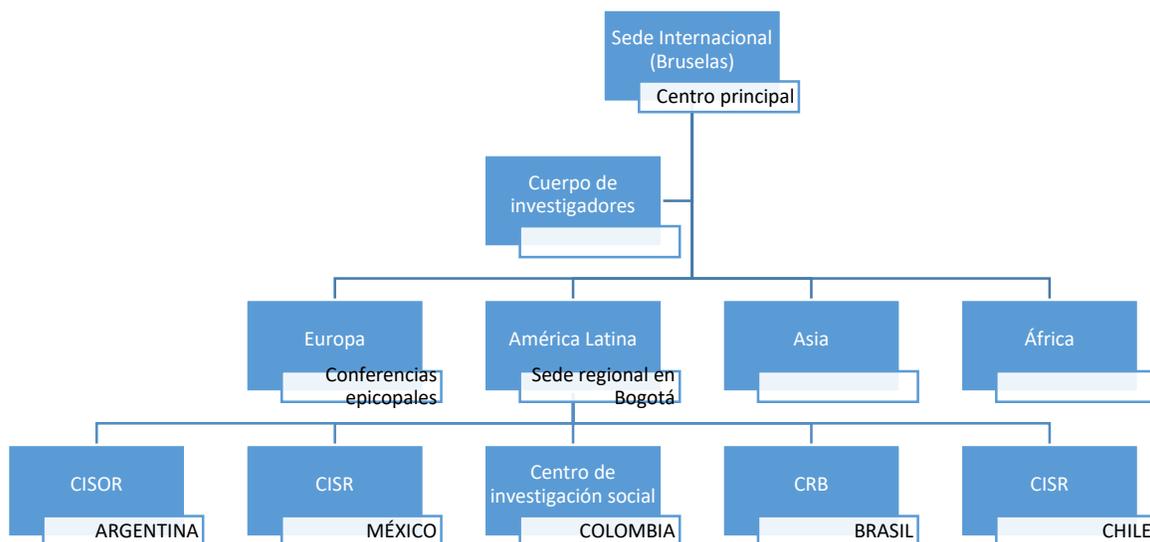
Asimismo, el uso de las ciencias sociales y la elaboración de estudios socio religiosos concretos sobre la realidad latinoamericana fueron evidencia misma del aggiornamento y a su vez herramientas determinantes para la consolidación de la característica transnacional de las estructuras eclesiológicas de la Iglesia. Dussel destaca varias instituciones que combinaron el accionar pastoral con el científico, entre ellas la FERES (bajo la dirección de Houtart) y el ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales).

Arias coincide con Dussel, al afirmar que las ciencias sociales jugaron un papel destacado en la reformulación crítica de la Iglesia frente a las realidades y transformaciones de la modernidad en el continente latinoamericano que, a su vez, le ayudaron a identificar las situaciones problemáticas para la organización eclesiológica: la crisis vocacional, la insensibilidad social y el pluralismo religioso, “en la medida en que una lectura crítica de este entorno requiere de instrumentos particulares, las ciencias sociales se convierten en piezas fundamentales del discurso teológico” (Arias, 2003, p. 212).

La creación en 1958 de la Federación Internacional de los Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas (FERES), con sede principal en Bruselas, jugó un papel

determinante en la consolidación de los estudios sociológicos y socio religiosos en el mundo, a su vez que contribuyó al desarrollo de una sociología al servicio de la Iglesia católica, que se enfocó en el análisis de la influencia de la modernidad religiosa sobre la Iglesia y el continente. Esta institución representó su primer esfuerzo por entender sociológicamente los diferentes contextos de sus sedes pastorales alrededor del mundo, de manera aplicada al contexto latinoamericano. La FERES tuvo su sede principal en Bruselas y agrupó a varias instituciones católicas alrededor del mundo, relacionadas con la estadística socio religiosa y la investigación religiosa. En América Latina constituyó centros y grupos de investigación en veinte países, de los cuales se destacaron: el Centro de Investigaciones Sociales y Religiosas en Argentina (CISOR), el Departamento de Estadística de la Conferencia dos Religiosos do Brasil (CRB), el Centro de Investigaciones de Sociología Religiosa de Chile (CISR), el Centro de Investigaciones Sociales de Colombia (CIS), el Centro de Investigaciones Socio Religiosas de México (CISR) y el Centro de Estudios Socio-religiosos de Paraguay (CESR) (Gráfico 1).

Gráfico 1: Organización de la FERES, 1960



Los estudios socio religiosos llevados a cabo por la FERES describen el proceso de desregulación institucional en América Latina, provocado por la modernidad religiosa, a partir del concepto de cambio social, que juega un determinante papel en el análisis sobre las transformaciones de la religión orientada hacia la iglesia en el continente (Luckmann, 1972), durante la segunda mitad del siglo XX, ya que le permite comprender los impactos del proceso de desregulación descrito por la sociología de la religión contemporánea y las acciones necesarias para la actualización de sus estructuras eclesásticas, práctica religiosa y relación con otras confesiones religiosas.

Los estudios definen el cambio social como el rápido proceso de modernización que se vislumbró en la segunda mitad del siglo XX en América Latina, cuya característica principal es el desajuste entre las estructuras sociales (clases sociales, sistemas económicos y políticos), culturales tradicionales (donde la religión católica representaba el valor predominante) y las producidas por la modernidad: “El hecho fundamental que hemos querido resaltar es que el proceso de transformación es complejo y comprende siempre dos aspectos: estructural (social) y cultural [...] cambio de estructuras de la sociedad y de la educación” (Houtart, 1964, p. 85). Este desajuste entre las estructuras sociales y culturales en América Latina provocó la desintegración de los valores tradicionales de la sociedad latinoamericana, representados en la religión católica, que describe la desregulación institucional del campo religioso latinoamericano analizada por la reciente sociología de la religión. El proceso de desintegración de los valores tradicionales y su influencia sobre las transformaciones de la Iglesia católica es delimitado en los estudios por cuatro fenómenos: el primer fenómeno, crecimiento demográfico, describe el notable aumento de población que sufrió el continente durante el siglo XX, que pasó de 63 millones en 1900 a 200 millones de habitantes en 1960 (Alonso, 1964, p. 21), de acuerdo a las estadísticas de población del *United Nations Demographic Yearbook* de 1959. En contraste con este fenómeno, Aubert resalta el crecimiento demográfico como la principal amenaza para el catolicismo en el continente, ya que la actitud intransigente de la Iglesia frente al control natal (vislumbrada en la encíclica del Papa Pablo VI *Humanae Vitae* de 1967, donde ataca directamente la planificación familiar) y su pasividad ante los problemas de la mayoría de población pobre, colocó en desventaja a la Iglesia, frente a otras ofertas religiosas, como fue el protestantismo.

Houtart parte del análisis de cinco características del crecimiento demográfico en América Latina: evolución de la población (evolución secular y crecimiento futuro), características demográficas de la población (natalidad, mortalidad y estructura de edad), composición étnica (descripción racial de los grupos humanos, divididos en indios, negros, blancos y mestizos), estructuras familiares (dimensión de la familia, formas de unión conyugal) y factores destructores de la cohesión familiar (natalidad ilegítima, el divorcio). Es notable observar cómo la investigación socio religiosa de la FERES mezcla conceptos analíticos propios de la estadística y la demografía (evolución secular) con ideas provenientes de la doctrina cristiana como lo es la de factores destructores de la cohesión familiar.

El segundo fenómeno, urbanización, es estudiado a partir de considerar como centro urbano las ciudades o pueblos cuya población sobrepasa los 5.000 habitantes. De este modo, se analiza el grado de urbanización desde cuatro parámetros: distribución de la población según su origen socio geográfico, las ciudades latinoamericanas (dimensión, localización), el ritmo de urbanización y la estructura rural. Los resultados de este proceso de transformación urbana implicaron importantes cambios en la vida de los habitantes del continente, tales como la especialización de las funciones sociales (el paso de lo rural a lo urbano y el aumento de la división del trabajo), transformaciones de las relaciones entre las personas (de relaciones comunales a funcionales), cambios en las formas de socialización de los individuos con sus entornos geográficos y sociales y la consolidación del fenómeno de movilidad geográfica (facilitado por los avances tecnológicos en infraestructura y medios de transporte) (Houtart, 1959). Este punto coincide con la desregulación del campo religioso propuesta por Bastian, que describe el impacto de la urbanización y el cambio en las economías tradicionales del continente sobre el campo religioso: el surgimiento de nuevas sociabilidades de tipo sectario.

Importante destacar que Houtart argumenta la necesidad de que la Iglesia reevalúe sus métodos pastorales, diseñados para poblaciones pequeñas y rurales, con el fin darle prioridad a las ciudades como contextos de evangelización, a través de la implementación de planes pastorales colectivos y misiones urbanas, que transformen la estructura parroquial y diocesana de la Iglesia en los contextos urbanos. Calvo y Parra destacan este punto como uno de los ejes de la transformación tecno pastoral de la Iglesia católica conciliar en América

Latina, que inició con las grandes misiones urbanas de Buenos Aires (1960), Medellín (1961) y Ciudad de México en 1962 (Calvo y Parra, 2012, p. 32).

El tercer fenómeno, desarrollo económico, se estudió desde la definición de cinco variables: estructura de la producción, estructura de la renta y consumo, los efectos dominantes de la exportación, la coyuntura económica y las dinámicas del desarrollo. El paso de una economía basada en la exportación de materias primas a otra industrializada trajo consigo nuevas formas de socialización de la población latinoamericana, que significaron una nueva síntesis de la vida religiosa tradicional, donde primaba los valores del catolicismo rural (Houtart, 1964, p. 148). La entrada en competencia de los valores católicos con otras ofertas culturales, propiciadas por el desarrollo económico y la incorporación de una forma de vida industrializada y urbana, originó una lógica de mercado de lo religioso en el continente, que Bastian describe como la causa del debilitamiento de la hegemonía cultural e institucional de la Iglesia, cuyo resultado fue la activación de la competencia religiosa en un mercado de bienes simbólicos, de acuerdo a la propuesta de Hervieu Leger (Bastian, 2004, p. 159).

El cuarto fenómeno, las transformaciones socio culturales, se describió en los estudios desde el análisis de la estratificación social en el continente, basado en la descripción de la estructura de la población activa y renta por habitante, y la educación, específicamente la definición del problema del analfabetismo y el desarrollo educativo en los niveles de enseñanza primaria, secundaria y universitaria. Los resultados de los estudios resaltan que este desarrollo sostenido de la educación en el continente sobre la Iglesia se tradujeron en la reducción del papel protagonista de la Institución eclesiástica sobre el desarrollo educativo y en el ingreso de nuevos valores culturales y ofertas religiosas (por ejemplo, el protestantismo) que entraron en competencia directa con la Iglesia católica y que la obligaron a replantearse y a consolidar nuevas formas de relacionamiento con la población; formas que significaron un acercamiento notable al feligrés y la consolidación de un rol más activo para él, dentro de la organización de la Iglesia. (Houtart, 1964).

En concordancia con este punto, Küng resalta este cambio en la orientación de la Iglesia, que considera esencial para la comprensión de este momento histórico para la Iglesia: el reconocimiento de las hermandades cristianas (ejemplificadas en los protestantismos históricos), por medio de una actitud de apertura frente a las demás sectas cristianas y el

replanteamiento de su relación con el laicado: “se aprobaba una predicación auténtica destinada a las gentes en su lengua vernácula y una celebración reformada de la eucaristía dedicada a la comunidad” (Küng, 2002, p. 234).

La comprensión del proceso de desregulación institucional en el continente como el mayor impacto de la modernidad religiosa, a través de la noción de cambio social, permite identificar al FERES tres ejes de acción para emprender la actualización propuesta por el Concilio Vaticano II y desplegar su capacidad de control transnacional: estructuras eclesiológicas, vitalidad religiosa y protestantismo latinoamericano.

El primer eje de acción es el de las estructuras eclesiológicas, que plantea los problemas de la organización administrativa y jurisdiccional de la Iglesia, en los términos de diócesis, territorios de misión, parroquias y efectivos sacerdotales. Dos preocupaciones plasman los siete estudios llevados a cabo sobre este tema: la falta de jurisdicciones eclesiológicas que cubran efectivamente las necesidades de la creciente población y la escasez de sacerdotes, debido a la decadencia en las vocaciones sacerdotales en América Latina (Boulard, 1960, pp. 26-27).

Estas preocupaciones se relacionan con uno de los puntos de la reforma del Concilio Vaticano II descrita por Lynch: la reorganización de las estructuras de la Iglesia en favor de una descentralización del poder eclesiológico, con el fin de “dar a las Iglesias locales una voz más autorizada” (Lynch, 2012, p. 460).

Los estudios sobre las estructuras eclesiológicas describen los aspectos sociales de los países analizados (características geográficas, demográficas y económicas) y su relación con la situación de las estructuras eclesiológicas del país, tales como las divisiones eclesiológicas (diócesis y territorios de misión), la estructura parroquial, el clero, los seminarios, los religiosos y religiosas, la evolución de las estructuras eclesiológicas y la relación de la Iglesia católica con otras ofertas religiosas, por ejemplo el protestantismo y el judaísmo (Alonso, 1964, p. 21). Los países donde se llevó a cabo este tipo de estudios fueron: Colombia (Pérez y Wust, 1961), México (Ramos y otros, 1961), Brasil, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay, Uruguay, Chile, Argentina y México.

El segundo eje, el protestantismo latinoamericano, contribuyó a que la Iglesia fuera consciente del impacto de la modernidad religiosa sobre sus relaciones con otras confesiones religiosas cristianas: la fragmentación del campo religioso latinoamericano (Bastian) y el reconocimiento de la pluralidad cultural y la libertad religiosa promovido por el Concilio Vaticano II (Küng, 2002, p. 234). Los resultados de estos estudios describen la eficacia de los métodos de difusión y evangelización del protestantismo, que le ayudan a adaptarse más fácilmente a la modernidad religiosa que a la Iglesia católica. El uso de mass media como la radio, prensa y televisión para la difusión de sus programas de evangelización; la utilización de conferencias religiosas sin culto religioso y una liturgia más cercana a los feligreses comprenden las ventajas que define la Iglesia católica del método de evangelización protestante (Damboriena, 1962, p. 11).

El tercer eje, vitalidad religiosa, describe el impacto de la revolución eclesiológica producida por el Concilio sobre las prácticas de la Iglesia católica: la renovación litúrgica, que se tradujo en el uso de lenguas vernáculas (de acuerdo a cada contexto nacional), la transparencia de los signos sacramentales, la conexión con las realidades históricas y la participación del laicado. En este ámbito, la FERES aportó con el estudio titulado *Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano* de Emile Pin, que consistió en un ensayo que recopiló y ordenó la información elaborada por encuestas y estudios de práctica religiosa, de acuerdo a la pregunta por las características esenciales de la religiosidad católica en el continente. Así, la verificación del descenso en la participación de los feligreses en las práctica religiosa ritual de la misa y los sacramentos (bautismo, confirmación y matrimonio) combinado con el predominio de un catolicismo popular mezclado con las creencias católicas instituidas por la Iglesia, que impactaron directamente sobre el dominio de las jerarquías eclesiásticas del monopolio de las creencias y prácticas católicas.

Podemos concluir hasta aquí que el uso de las ciencias sociales, a través de la creación de institutos de investigación y la realización de estudios socio religiosos en el continente latinoamericano, le permitió a la Iglesia crear herramientas científicas para entender el cambio social y la modernidad religiosa y así proponer estrategias de reforma administrativa, doctrinal y pastoral, con el fin de actualizar su accionar en los temas de estructuras eclesiásticas, libertad religiosa y vitalidad religiosa.

A continuación, describiremos la acción transnacional de la Iglesia católica en América Latina por mantener la hegemonía de la Santa Sede sobre las estructuras eclesíásticas en el continente y su relación con la reforma conciliar.

2. Acción transnacional de la Santa Sede sobre las estructuras eclesiolísticas en América Latina y aggiornamento conciliar, a través de los estudios socio religiosos

En este apartado nos proponemos describir la manera cómo los estudios socio religiosos de la FERES contribuyeron a afianzar la hegemonía de la Santa Sede sobre las estructuras de la Iglesia en América Latina (delimitadas en las parroquias, diócesis, territorios de misión y efectivos humanos), a través de su accionar transnacional y la propuesta reformista del Concilio Vaticano II, en torno a la reorganización de las estructuras eclesiolísticas, con el fin de enfrentar los impactos de la desregulación del campo religioso en el continente, provocado por la modernidad religiosa.

Uno de los puntos centrales de la reforma del Concilio Vaticano II fue la reorganización de sus estructuras administrativas en favor de una descentralización del poder de la Santa Sede, que permitiera actuar eficazmente a la Iglesia católica en los diferentes contextos continentales del mundo y así dejar de lado el excesivo centralismo burocrático vaticano y dar más autonomía a las iglesias locales (Floristán, 1985, p. 80). Bajo la idea de la creaturidad de la Iglesia, es decir, su ubicación necesaria en el mundo y su responsabilidad ante él (Sobrino, 1985, p. 108), ella reconoció la importancia de reestructurar sus estructuras, de acuerdo a las necesidades de cada contexto, como lo afirma el texto central del Concilio, *Gaudium et Spes* (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual), en 1965: “Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad [...] Es necesario, por ello, conocer y comprender el mundo en que vivimos” (Iglesia católica, 1965, p. 212).

No obstante, autores como Küng (2002) y Bastian (1997) critican este punto de la reforma del Concilio, ya que no logró el objetivo de descentralizar la pesada estructura eclesiolística de administración y evangelización, sino que, por el contrario, fortaleció el esquema vertical de poder, herencia del Concilio Vaticano I, llevado a cabo en el siglo XIX por el Papa Pio IX. Para Bastian, el Concilio Vaticano II trajo nuevos vientos de cambio para la Iglesia, pero no transformó su modo de mantener la hegemonía sobre el campo religioso, por medio de la

“instrumentalización de demandas religiosas de las masas mediante un modelo corporativista de gestión religiosa” (Bastian, 1997, p. 95).

Para explicar la compleja relación entre la acción transnacional y el reformismo vaticano, es importante aclarar la estructura transnacional de la Iglesia católica durante la década de 1960 y compararla con los resultados de los estudios sobre las estructuras eclesíásticas.

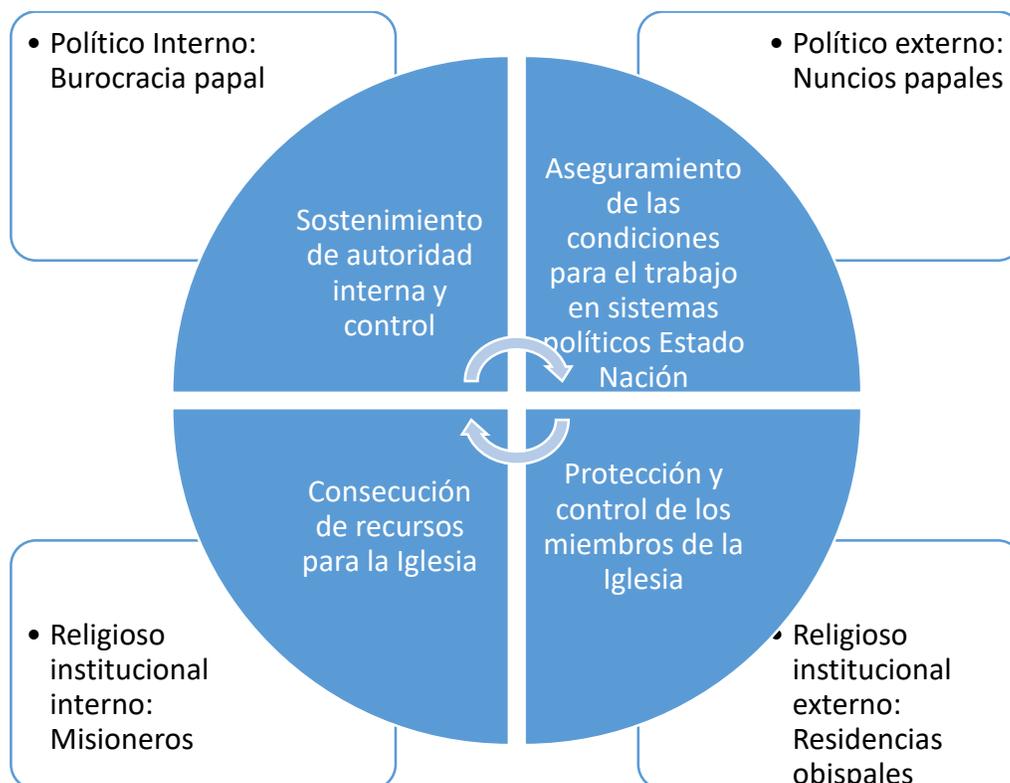
Vallier define a la Iglesia como un imperio global, dirigido por un centro (Santa Sede en Roma) que coordina y crea las acciones de unidades de campo subsidiarios, por medio de normas generales, liderazgos simbólicos y decisiones autoritarias. Estos campos mantienen cierta autonomía y relación directa con el centro, basada en el aprovisionamiento de recursos claves que ayudan a consolidar a este último.

La organización del sistema de la Iglesia la podemos resumir en tres características: división por unidades territoriales (diócesis, abadías, vicariatos y prefecturas apostólicas) controladas por el centro (Roma y el Papa); sistema vertical de autoridad y administración que emana del centro transnacional (Santa Sede) hasta cada una de las unidades administrativas; y una línea de organización vertical que va desde el sacerdote hasta el obispo y el Papa, complementado con un número de fuerzas especializadas o sistemas transnacionales: órdenes religiosas, institutos seculares y movimientos apostólicos, entre otros (Vallier, 1971, p. 484).

Este esquema se complementa con cuatro áreas de especialización que hacen de la Iglesia católica un actor transnacional fuerte en América Latina: administración, diplomacia, evangelización y trabajo pastoral. La primera se relaciona con la política interna de la Iglesia, con base en la burocracia papal y estructura eclesíástica, considerada como la matriz del poder formal y el control ejecutivo de la Iglesia, a partir del control generalizado que ejerce la Santa Sede como el centro de control de la organización transnacional eclesíástica. La segunda se complementa con la primera y se refiere al trabajo diplomático de los nuncios apostólicos, quienes por medio de concordatos y tratados entre la Santa Sede y las naciones estado aseguran las condiciones de acceso a los territorios a evangelizar por la Iglesia. La evangelización la define desde la función externo religiosa como foco primario de actividad de la Iglesia, donde el trabajo misionero desempeña el papel fundamental en los territorios consolidados por el área diplomática. Finalmente el área de actividad interno religiosa permite consolidar el dominio de la Iglesia sobre los territorios evangelizados, a través de

diócesis y territorios parroquiales, que permiten suministrar el trabajo pastoral de provisión de servicios sacramentales y la cura de almas, definido en las estructuras eclesiásticas, como lo describe la gráfica 2

Gráfico 2: áreas de especialización de la Iglesia católica, con base en Vallier, 1971, p. 484.



La Santa Sede descubrió en los estudios socio religiosos sobre las estructuras eclesiásticas la posibilidad de fortalecer su esquema transnacional en el continente, puesto que le ayudaron a diagnosticar y proponer soluciones a los problemas más acuciantes en las cuatro áreas de especialización desplegadas por su organización, a través de la transferencia de recursos y capital humano, conocimientos y reorganización del esquema más visible de su administración transnacional: parroquias, diócesis, territorios de misión y efectivos sacerdotales. Esta idea es retomada por Calvo y Parra, quienes definen el concepto de América Latina como territorio de misión dentro de la fase esencial del accionar transnacionalizador de la Iglesia en el continente (Calvo y Parra, 2012, p. 27), que significó la movilización de recursos y capital humano norteamericano y europeo hacia América

Latina, con el fin de cubrir las necesidades evangelizadoras del continente. El efecto más visible de esta acción fue la dependencia de la Iglesia latinoamericana del esquema jerárquico de las estructuras eclesíásticas de poder emanado desde la Santa Sede y el fortalecimiento del esquema transnacional de poder de la Iglesia en el continente para enfrentar la falta de unidades administrativas suficientes para cubrir las necesidades espirituales de los habitantes del continente y la escasez de sacerdotes latinoamericanos.

Una de las soluciones propuestas por los estudios socio religiosos a estos problemas y que coincide con las ideas reformistas del posterior Concilio Vaticano II (1965), fue la reorganización y creación de nuevas jurisdicciones administrativas eclesíásticas en el continente. Con la idea de cubrir la creciente área de territorios de evangelización, la Iglesia emprendió varias reformas administrativas, propuestas en los estudios de Alonso (1964), Pérez (1961) y Zuluaga (1968): la descentralización de las diócesis, la multiplicación de las estructuras pastorales (diócesis y parroquias, cuadro 2) y el aumento de efectivos sacerdotales (que pasó de 24.381 en 1945 a 37.636 sacerdotes en 1960. Alonso, 1964).

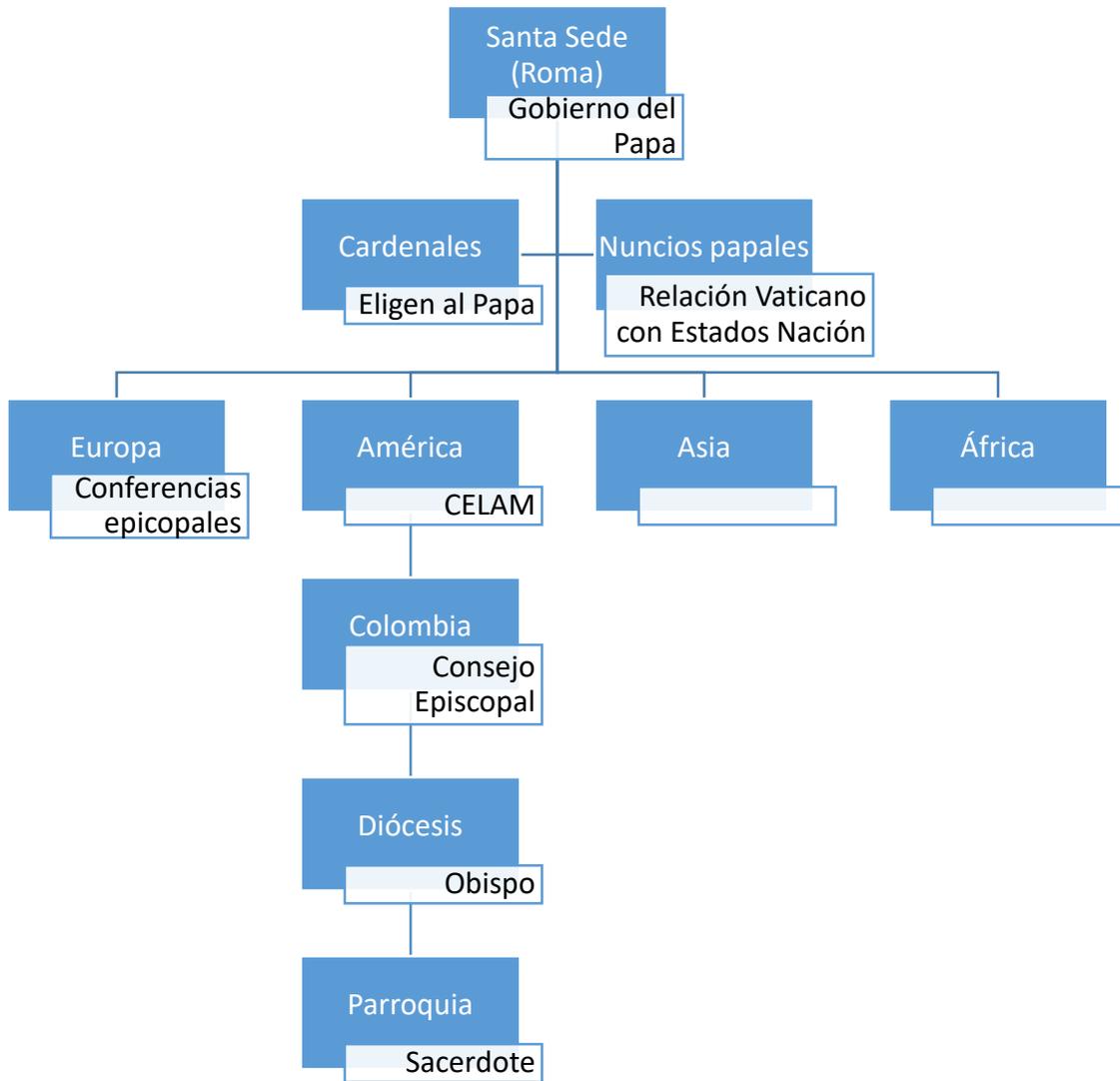
En este marco, el estudio de Alonso, *La Iglesia en América Latina. Estructuras eclesíásticas*, condensó y desarrolló ampliamente el estudio comparado de las estructuras eclesíásticas de 16 países latinoamericanos, replicando el mismo procedimiento en estos países, como se presenta a continuación. En primer lugar, hace un diagnóstico del estado de la Iglesia católica en América Latina, a partir de su organización administrativa en diócesis y territorios de misión. Las variables que analiza en este campo son: cantidad de circunscripciones eclesíásticas, tipos, extensión, población y densidad (Cuadro 1).

Cuadro 1. Circunscripciones eclesiásticas en América Latina en 1960 (Alonso, 1964, p. 21)

Variables	Territorios Diocesanos (Diócesis sufragáneas y Provincias Eclesiásticas)	Territorios de Misión (Vicariatos y Prefecturas apostólicas)	Total
Cantidad	351	110	461
Extensión	12 millones Km2	8 millones Km2	20 millones Km2
Población	190 millones	10 millones	200 millones habitantes

Esta estructura de circunscripciones eclesiásticas en América Latina se debe entender en el contexto del aumento de unidades administrativas descrito en los estudios socio religiosos, que aumentó de 368 en 1950 a 461 en 1960 (Alonso, 1964, p. 23) y su estrecha relación con la idea de la Santa Sede de mantener el control sobre estas unidades, por medio del despliegue de su capacidad transnacional, que representa una estructura organizacional altamente jerarquizada y de relaciones de obediencia y control, donde la cabeza es el Papa en su Santa Sede, elegido por el cuerpo cardenalicio, quien gobierna en cada continente a través de cuerpos colegiados continentales denominados conferencias episcopales, como lo muestra el siguiente gráfico.

Gráfico 2: Organización transnacional de la Iglesia católica, elaborado con base en Vallier, 1971.



En segundo lugar, Alonso establece una tipología de las estructuras parroquiales, similar a la de las diócesis y territorios de misión, usando las variables cantidad, superficie, población, estructura y grado de urbanización. La justificación para analizar por separado las estructuras eclesiásticas de las diócesis y las parroquias es que las últimas constituyen el núcleo central de la organización administrativa de la Iglesia, puesto que, de acuerdo al manual sobre sociología religiosa de Boulard, constituye la unidad básica de investigación de la relación entre las transformaciones del contexto urbano-rural y la organización administrativa y

pastoral de la Iglesia en el continente (Boulard, 1960, p. 57). De acuerdo a esta idea, el estudio de Alonso pudo determinar que pese al crecimiento del número de parroquias en el continente durante la primera mitad del siglo XX (Cuadro 2), era necesario implementar otras estrategias de reorganización administrativa, debido a la diferencia entre el aumento desproporcionado de la población urbana y el número de parroquias que, según sus estimaciones, debía aumentar en 2.300 para alcanzar a cubrir a los 296 millones de habitantes proyectados por las estadísticas de la Iglesia para el año 1975.

Cuadro 2. Evolución en el número de parroquias en América Latina (Alonso, 1964, p. 35)

Año	Número de parroquias
1912	8.000
1945	10.000
1950	11.000
1955	12.000
1960	13.000

En tercer lugar, Alonso describe el tema de los efectivos sacerdotales en dos partes: clero diocesano y clero religioso. Las variables que usa para estudiar cada cuerpo eclesial son las mismas, lo que facilita su comparación y contextualización entre sí: cantidad, procedencia, edad y funciones. Aquí es importante aclarar que la referencia a estructuras eclesiásticas no sólo da cuenta de la organización administrativa y territorial de la Iglesia (diócesis, territorios de misión y parroquia), sino que también comprende el estudio de sus miembros, representados en el clero regular y secular. El estudio de los efectivos de la Iglesia y su contrastación con la situación de las estructuras administrativas de la institución eclesiástica permite observar a los científicos de la Iglesia los principales problemas de la institución en el continente, entre los cuales se encuentra la escasez de sacerdotes.

Los estudios de Pérez y Ramos sobre las estructuras eclesiásticas en Colombia y México (Ramos y otros, 1961) complementan el uso de datos estadísticos de las divisiones administrativas eclesiásticas con el uso de índices demográficos, donde se muestra el crecimiento poblacional del continente, por medio de la definición de la diferencia entre la tasa de nacimientos y de muertes, que provocó la imposibilidad de los efectivos sacerdotales latinoamericanos de cubrir las demandas espirituales de la creciente población, debido a su

bajo número y la estrategia transnacional de la Santa Sede de transferir capital humano europeo y norteamericano al continente para solucionar este problema diagnosticado en los estudios.

La construcción de datos y el uso de las herramientas estadísticas para el análisis de las estructuras eclesiológicas están sujetas a la disponibilidad de fuentes eclesiológicas y no eclesiológicas, obtenidas generalmente de censos nacionales, anuarios y boletines, que se complementan con la elaboración de cifras de los estudios socio religiosos, a partir de encuestas, entrevistas y documentos oficiales. Por ejemplo, el estudio de Zuluaga usa cuatro tipos de fuentes, debido a la escasez de estudios socio religiosos previos que contribuyan a una comparación de las transformaciones de las estructuras eclesiológicas en el tiempo. Estas fuentes son: Anuarios pontificios, censos nacionales y boletines mensuales de estadística del Departamento Nacional de Estadística de Colombia (DANE).

Zuluaga (1968) define este punto de la precariedad de fuentes y estudios sobre la Iglesia en el medio eclesiológico con la idea de “subdesarrollo”, que se refiere a un “atraso” científico con respecto a la investigación socio religiosa en Colombia, a excepción de los estudios realizados por Pérez sobre el problema sacerdotal y la Iglesia en Colombia, en el marco del FERES, que describe el predominante papel del clero europeo en la construcción de conocimiento sociológico sobre la realidad socio religiosa en América Latina y el despliegue del accionar transnacional de la Santa Sede, a través de la FERES, que se asemeja a su organización administrativa altamente jerarquizada.

La acción transnacional de la Iglesia fue el pilar en que se amparó la FERES para consolidar su estrategia investigativa, basada en una estructura global organizada verticalmente, con sede central en Bruselas, Europa, y unidades de campo subsidiarias en los cuatro continentes, reglamentadas por normas generales, liderazgos simbólicos y decisiones autoritarias, que se relacionan con las tres características de las estructuras eclesiológicas de la Iglesia católica: división administrativa, autoridad vertical desde un centro (Bruselas) que emana hacia otras unidades administrativas correlacionadas (centros de investigación nacionales) y un grupo de investigadores subordinados al centro de investigación (Gráfico 1).

El problema sacerdotal es otro de los tópicos importantes que se desprende de los estudios sobre las estructuras eclesiológicas. El objetivo de este tema es establecer un diagnóstico que

responda a la pregunta por la escasez de personal eclesiástico en contextos definidos por la Iglesia como “homogéneamente” católicos, es decir, donde predomina la filiación religiosa católica. Para la Iglesia, esta situación representa “un enigma, para quien asume que América Latina es un continente católico que los latinoamericanos no estén dando sacerdotes en forma proporcional a su población” (Pérez y Labelle, 1964, p. 9).

Los estudios de Pérez, Labelle y Jiménez establecen tres estrategias, que parten del núcleo de actualización del Concilio, que consideró los valores de la sociedad moderna “no como un enemigo que vencer, sino como un amigo a convencer” (Pérez y Labelle, 1964, p. 9): la primera es la formación de un laicado que reemplace algunas de las funciones de los sacerdotes (tales como la administración de algunos sacramentos y la catequización), lo cual multiplicaría la acción de la Iglesia, sin necesidad de un cuerpo especializado; la segunda describe una revisión del papel del sacerdote en las comunidades rurales y la adopción de medios modernos de comunicación (entre ellos la radio, prensa, televisión y cine) que le ayuden al sacerdote a multiplicar la eficacia de su trabajo en los contextos urbanos del continente; y finalmente transformar el papel tradicional del sacerdote en un agente activo de actualización, que le ayude a asimilar el cambio de valores y a liderar el desarrollo de las comunidades donde habita, a través de la educación popular.

Estas estrategias de aggiornamento, propuestas por los estudios, y sus diagnósticos sobre el problema sacerdotal y la necesidad del aumento de unidades administrativas en el continente, justificaron la ejecución del accionar transnacional de la Santa Sede, a través de la ayuda de la Iglesia europea y norteamericana, con el fin de traer clero europeo y reemplazar las vacantes dejadas por el clero latinoamericano (Aubert, 1977, p. 361).

Calvo y Parra destacan este punto y lo comparan inclusive con la acción transnacional de otros actores internacionales como los Estados Unidos, a partir de la constitución del Movimiento Voluntarios del Papa para América Latina (similar a los Cuerpos de Paz de los Estados Unidos) que significó la movilización de recursos y capital humano norteamericano y europeo para cubrir las necesidades evangelizadoras de América Latina y la dependencia de la Iglesia latinoamericana del centro de poder: Roma y el clero europeo (Calvo y Parra, 2012, p. 30).

Con la inauguración de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín en 1968, se evidenció la división que generó en el seno del clero latinoamericano el accionar transnacional ejecutado por la Santa Sede y la FERES. Esto significó el enfrentamiento entre el acercamiento a los problemas socio religiosos evidenciados en los estudios desde la óptica latinoamericana de la “iglesia por los pobres” o la teología de la liberación (cuyos temas principales fueron “críticas a las clases dirigentes latinoamericana, el capitalismo extranjero, la pobreza y la injusticia social”. Lynch, 2012, p. 460) y la visión transnacional de la Iglesia europea y de la Santa Sede (Dussel, 1974, p. 233).

El reconocimiento del Vaticano II de la libertad religiosa e individual será otro punto de división en el seno de la Iglesia católica latinoamericana, que la FERES estudió a través del protestantismo y la vitalidad religiosa.

3. Libertad religiosa e individual y actualización de las prácticas y relaciones ecuménicas de la Iglesia católica, a partir de los estudios sobre el protestantismo y la vitalidad religiosa

Nuestro objetivo en este apartado es analizar la estrecha relación entre el reconocimiento de los valores modernos de la libertad religiosa e individual y el aggiornamento de la Iglesia católica, por medio de la investigación del protestantismo y la vitalidad religiosa llevada a cabo por la FERES. Las reformulaciones en la práctica religiosa y en las relaciones ecuménicas de la Iglesia con otras confesiones religiosas son las propuestas de los estudios socio religiosos para contrarrestar la pérdida de hegemonía religiosa de la Iglesia católica en el continente.

Bastian (1997, 2004) y Mallimaci (2004) plantean el fenómeno de la desregulación institucional como uno de los mayores impactos de la modernidad religiosa sobre el campo religioso en América Latina, debido a la proliferación de confesiones cristianas que entraron en competencia directa con la Iglesia católica, por medio de la diversificación en la predicación de su capital religioso (Bastian, 2004, p. 159).

Vallier concuerda con Bastian y Mallimaci al puntualizar en tres fenómenos provocados por la desregulación del campo religioso en el continente: el aumento de movimientos ecuménicos, debido al crecimiento de confesiones protestantes y el establecimiento de lazos de cooperación con las iglesias ortodoxas; la declinación de los valores religiosos y la influencia eclesiástica, que aumentó la interacción y la cooperación entre las iglesias cristianas y la inclinación de la Iglesia a usar los métodos e ideas de organización del protestantismo (Vallier, 1971, p. 500).

Frente a la proliferación de confesiones cristianas en América Latina, el Concilio Vaticano II propuso en su Declaración Sobre la Libertad Religiosa, promulgada en 1965 bajo el nombre de *Dignitatis Humanae*, reivindicar la dignidad humana y su relación con la libertad de cultos, que se convirtió en su piedra angular para romper con el paradigma antireformista y entrar en el campo político de la modernidad: “Cuanto este Concilio Vaticano declara acerca del derecho del hombre a la libertad religiosa tiene su fundamento en la dignidad de la persona, cuyas exigencias se han ido haciendo más patentes cada vez a la razón humana a través de la experiencia de los siglos” (*Dignitatis Humanae*, 1965, p. 691).

Mallimaci define la propuesta del concilio sobre la libertad religiosa como el gran paso de acercamiento que dio la Iglesia para cerrar la brecha más notable con la modernidad de la segunda mitad del siglo XX: la autonomía del sujeto y la libertad individual (Mallimaci, 2004, p. 19).

Este punto describió la inserción del principio de pluralismo y diversidad cultural en el ámbito de las religiosidades. La valoración en términos positivos de las denominaciones cristianas no católicas (especialmente los protestantismos históricos) conllevó a que la Iglesia aceptara el pluralismo religioso como característica esencial de la modernidad religiosa en el continente (Arias, 2003, p. 202).

La FERES contribuyó al afianzamiento de la propuesta reformista del Concilio sobre la aceptación de la libertad religiosa, por medio de dos temas de estudio: las relaciones entre la Iglesia católica, el protestantismo y el diagnóstico de la práctica religiosa ritual católica en el continente, denominada vitalidad religiosa.

El estudio de la FERES sobre el protestantismo, tanto en su corriente histórica como en las vertientes más recientes del pentecostalismo latinoamericano³, se adelanta al principio conciliar de la libertad religiosa, al reconocer la diversidad religiosa en el continente, por medio de la elaboración de censos y estadísticas de creencia religiosa, que dan cuenta del creciente número de creyentes cristianos que la FERES encierra bajo la denominación de “protestantes”, sin tener en cuenta las diferencias que se dan en torno a las confesiones del protestantismo histórico y el pentecostalismo.

El estudio de Damboriena sobre el protestantismo en América Latina (1962) parte de su reconocimiento como una realidad religiosa en el continente, que describe la creciente

³ Beltrán parte de la diferenciación entre el protestantismo histórico y el pentecostalismo para analizar el notable impacto del último, durante la segunda mitad del siglo XX en América Latina. Mientras que el protestantismo histórico tuvo su origen en la Europa protestante del siglo XVI, bajo la fuerte influencia de Lutero y Calvino, el pentecostalismo provino del evangelicalismo fundamentalista norteamericano. El primero, delimitado en presbiterianos, luteranos y menonitas, se afianzó en América Latina, durante los gobiernos liberales del Siglo XIX. El pentecostalismo arribó a América Latina en la primera mitad del siglo XX, bajo fuertes represiones de los gobiernos conservadores, en asocio con la Iglesia católica, quien vio en ello una amenaza evidente a su dominio sobre el campo religioso latinoamericano. Ambos tipos de confesiones religiosas fueron objeto de estudio de la FERES, quien englobó a ambas bajo la denominación de protestantismo (Beltrán, 2007, p. 473-474).

pluralización religiosa y la legitimación de la libertad religiosa en el discurso propuesto por el Concilio:

“El católico debe aceptar el hecho de que el protestantismo, aun con sus diversos aspectos, es una realidad introducida en América Latina por una minoría religiosa; realidad que existe, en grados variados, en todos los países y constituye uno de los elementos del pluralismo de la sociedad contemporánea” (Damboriena, 1962, p. 11).

A partir de la pregunta por el porqué de la rápida difusión del protestantismo en el continente, Damboriena plantea la hipótesis de la efectividad de los métodos de evangelización del protestantismo histórico y pentecostalismos latinoamericanos, favorecidos por la desregulación del campo religioso, provocado por el cambio social y la modernidad religiosa:

“Se tendría que estudiar el porqué de su difusión más rápida en algunos países y poner este hecho en relación con otros factores socio culturales, como un pluralismo cultural profano, fruto de una inmigración, por ejemplo, o como una desintegración socio cultural, consecuencia del cambio social, que favorece, en un esfuerzo de reintegración, la constitución de pequeños grupos de orden sectario” (Damboriena, 1962, p. 11).

Para contrastar esta hipótesis, Damboriena se centra en el caso de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, que según Beltrán, constituyó uno de los movimientos religiosos de mayor crecimiento en Colombia y en América Latina, durante la segunda mitad del siglo XX (Beltrán, 2013, p. 71). Damboriena identifica cinco estrategias que dan solidez y dinamismo al proceso de evangelización y demuestran la “utilización racional de los adelantos modernos de mayor eficacia y mejor adaptados”. Estas cinco estrategias son: predicación litúrgica, conferencias sin culto, uso de medios masivos de comunicación (radio, prensa, televisión, cine), visitas domiciliarias y propaganda escrita. Una de las estrategias más eficaces, la radiodifusión evangélica, consolidó un método de evangelización propio, basado en estrategias comerciales y llamativas para los oyentes (tales como programas culturales, música, conferencias científicas, entre otros) que les permitieran difundir sus ideas a un mayor número de personas, con la creación de radiodifusoras en varios países de América Latina y la difusión de programas en español y de fácil acceso para los habitantes del campo y de la ciudad.

Frente a la efectividad de estas estrategias de evangelización de la Iglesia Adventista del Séptimo día, verificadas con la hipótesis de su rápida difusión en el continente, Damboriena

propone una actualización de los métodos de evangelización de la Iglesia católica, “según las exigencias de la civilización contemporánea” (Damboriena, 1962, p. 11). En esta misma línea, Pin propone usar varios de los métodos de evangelización protestante, con el fin de modernizar el accionar eclesiástico pastoral, específicamente en el otorgar una mayor participación de los creyentes en las prácticas y estructura eclesiástica: “Nada, a lo que parece, impide en el dogma católico imitar parecidos métodos de formación religiosa de la experiencia protestante. Muchos movimientos católicos podrían inspirarse en ella” (Pin, 1963, p. 70).

No es extraño entonces que el Vaticano II haya aceptado la imitación de algunos métodos de evangelización de los otros movimientos cristianos, tales como el uso de medios de comunicación y la promoción de predicadores clérigos y laicos, puesto que estudios como el anterior le revelaron a la Iglesia la influencia del protestantismo, facilitada por la opción protestante por las clases más pobres del continente, que propició, a su vez, la reformulación de los objetivos de la Iglesia en favor de la población pobre, con el fin de combatir al creciente protestantismo (Aubert, 1977, p. 361). Esta adaptación de la Iglesia al contexto de competencia religiosa provocado por el ingreso de nuevas ofertas religiosas significó la relativización de la teología católica tradicional y la reforma de la liturgia, con el fin de propiciar un nuevo énfasis organizacional inclinado hacia las necesidades de los laicos, quienes consolidaron nuevas formas de organización de la Iglesia y funcionalidades de sus miembros (Vallier, 1971, p. 500). Así el concilio brindó un nuevo tipo de integración entre los laicos católicos y las estructuras de la sociedad secular, que los estudios analizaron por medio de la vitalidad religiosa.

En el estudio de Pin sobre el catolicismo latinoamericano (1962), la FERES describió el problema de la vitalidad religiosa, a través del análisis estadístico y cualitativo de las prácticas y creencias religiosas católicas en el continente, que delimitó en seis preocupaciones:

La primera fue el comportamiento religioso ritual, de acuerdo a las variables de sexo, edad, nivel cultural y clase social de la población latinoamericana, su relación con las prácticas de los sacramentos (bautismo, eucaristía, matrimonio y confirmación) y asistencia a misa.

La segunda, los tipos de motivación religiosa, que describe las formas de interiorización de la religiosidad católica en el continente desde el uso del rito religioso para obtener favores, la catolicidad como rasgo de identidad de la cultura latinoamericana hasta la adhesión a la institución eclesiástica.

La tercera, los tipos de religiosidad católica, delimitados en el catolicismo popular y el catolicismo eclesiástico.

La cuarta, las características del catolicismo popular en el continente, tales como la creencia en los santos, el sincretismo religioso y las actitudes frente a la institución eclesiástica.

La quinta, el estudio de los modelos de comportamiento moral de la población latinoamericana, diferenciado de acuerdo a categorías raciales de mestizos e indios y el análisis de los cultos sincréticos (Pin, 1963).

Los resultados del estudio de Pin demuestran la notoria disminución de la influencia de la Iglesia sobre el campo religioso, por medio del descenso de los asistentes a las prácticas religiosas rituales, específicamente la asistencia a misa. De acuerdo al estudio de práctica religiosa realizado bajo la dirección de Iván Illich, citado por Pin, el porcentaje promedio de asistentes a misa en América Latina para 1957 fue de 9.2% de un total de 200 millones de habitantes, es decir, 18 millones de habitantes (Pin, 1963, p. 15). Si se compara esta cifra de asistencia a misa con el número de creyentes católicos del cuadro 3, cuyo resultado es de 149 millones (94.7%), la pérdida de hegemonía de la Iglesia en el campo religioso no se debe solamente a la proliferación de confesiones religiosas cristianas, que representan tan sólo el 2.6% del total de creyentes, sino también a la incapacidad de la Iglesia para renovar y actualizar sus efectivos y métodos de evangelización, como lo confirma Houtart: “Esta no participación sacramental no se debe, como en el caso de ciertas poblaciones urbanas, a la indiferencia religiosa, sino que se trata simplemente de la imposibilidad física de realizar esa participación dentro del cuadro de la actual disciplina eclesiástica” (Houtart, 1963, p. 43).

Cuadro 3: Porcentaje y número de habitantes por credo religioso en América Latina, 1950⁴

Credo religioso	Número creyentes	porcentaje
Católicos	149.293.000	94.7%
Protestantes	4.099.000	2.6%
Sin religión (ateos)	1.466.000	0.9%
Israelitas (judíos)	536.000	0.3%

Frente al fenómeno de la baja participación sacramental de los creyentes católicos, Pérez y Labelle proponen una “revitalización” de la religiosidad católica, a través de otorgar al creyente un papel más activo en la tarea de la evangelización y en las prácticas religiosas rituales, que hagan sentir al feligrés más cercano a la institución eclesiástica y que disminuya la importancia del aparato administrativo de la institución (Pérez y Labelle, 1964).

En concordancia con la idea de la revitalización de la religiosidad católica, Pin plantea la necesidad de un cambio del papel del creyente católico en la práctica religiosa y en su posición dentro de la organización religiosa, que se justifica en la efectividad de los métodos de evangelización protestantes y el declive de la estrategia pastoral tradicional. Así, el autor propone la formación de laicos que lideren la realización de pequeños grupos religiosos, compuestos en su mayoría por feligreses:

“Sería menester que en las reuniones de las diversas organizaciones, el sacerdote presente asumiese un papel más discreto y provocase una mayor participación activa, un mayor testimonio personal (del creyente). Considerando, por otra parte, la falta de sacerdotes, parece que estos podrían contentarse con formar a los dirigentes de los pequeños grupos y dejarles el cuidado de dirigir las reuniones” (Pin, 1963, p. 15).

Estas recomendaciones fueron de vital importancia para la reforma propuesta por el Concilio Vaticano II, en torno a la flexibilización de la liturgia y el nuevo rol del laico.

Así, el sentido de la libertad individual, que trata de incorporar el Vaticano a la doctrina y organización de la Iglesia, amplió las responsabilidades ministeriales de estos a la catequización y a la participación activa en las celebraciones eucarísticas, a través del uso de

⁴ Cuadro realizado con base en los datos suministrados por el estudio sobre los elementos de la sociología del catolicismo latinoamericano de Pin. Véase: (Pin, 1964, p. 136).

las lenguas vernáculas, música popular y la reorientación de la posición de espaldas a otra frente al feligresado, por parte del sacerdote (Calvo y Parra, 2012).

En América Latina, la renovación conciliar, vía laicado, fue el punto central de la propuesta de actualización de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). A través de la idea de la Iglesia por los pobres, el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)⁵ incorporó las preocupaciones del Concilio con respecto a la presencia y la acción de la Iglesia en las realidades continentales, que en el caso latinoamericano se resumen en pobreza, injusticia social y desigualdad generalizadas.

La Iglesia por los pobres fue la puesta en marcha de las transformaciones propuestas por el concilio en América Latina, que trajo consigo nuevas formas de organización más cercanas a la población marginal, como las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y la creación de movimientos obispaes, sacerdotales y de laicos en favor de la solución de los problemas sociales en el continente, tales como Obispos del Tercer Mundo, Golconda y Movimiento sacerdotes para el Tercer Mundo.

Los líderes de estos movimientos, Dom Helder Camara, Iván Illich y Camilo Torres, Monseñor Pironio, Gustavo Gutiérrez y el obispo Larraín, impactaron profundamente en el contexto eclesial latinoamericano, por medio de la perspectiva de la Teología de la Liberación, definida por Dussel como el mayor aporte de la Iglesia latinoamericana al contexto global de la Iglesia. (Dussel, 1974, p. 350).

⁵ La CELAM es el máximo organismo de gobierno de la Iglesia en América Latina. Reúne a los obispos y arzobispos principales de las conferencias nacionales del continente. Fundado en 1955 con la I Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro, representó la primera iniciativa de renovación eclesial en el continente, por medio de la reflexión en torno a los problemas de la Iglesia y su relación con las transformaciones sociales del continente, que antecedieron al esfuerzo transnacional de la FERES por llevar a cabo investigación socio religiosa alrededor de estos problemas.

Conclusiones

En este artículo hemos demostrado cómo la investigación socio religiosa emprendida por la Iglesia católica en América Latina, durante la década de 1960, propició el aggiornamento o actualización de la Iglesia latinoamericana, propuesto por el Concilio Vaticano II, al contexto de cambio social y transformación del campo religioso, denominado por la sociología e historiografía contemporánea como modernidad religiosa, que significó la recomposición del campo religioso latinoamericano en las lógicas del mercado y política religiosa, cuyos efectos más notables fueron la desregulación o disminución de la influencia de la Iglesia católica en los asuntos religiosos y políticos y la fragmentación del campo religioso, con la consecuente entrada en competencia de otras ofertas religiosas en el continente.

La creación de un instituto internacional de investigación socio religiosa (FERES), con sede en Bruselas (Bélgica) y la subsiguiente fundación de varios centros nacionales de investigación en diferentes países del continente, subsidiarios y dependientes de la FERES en Bruselas, posibilitaron la transferencia de conocimientos entre el clero latinoamericano y el clero europeo y fortaleció la estructura transnacional de la Iglesia. El resultado más notable fue un conocimiento científico único sobre la realidad socio religiosa en el continente, que le ayudó a emprender estrategias de actualización para enfrentar la desregulación del campo religioso, definido por ella con la noción de cambio social. El medio de aggiornamento de la Iglesia, vía conocimiento científico, se llevó a cabo con la elaboración de estudios socio religiosos, a través del uso riguroso de las herramientas, teorías y métodos de las ciencias sociales, tales como la sociología de la religión, la demografía, la estadística social y el análisis cualitativo.

Hemos comprobado que el despliegue efectivo del conocimiento socio religioso en América Latina, gracias a la acción transnacional de cooperación y transferencia de conocimientos entre la FERES y los centros de investigación socio religiosos del continente, fue evidencia y a su vez herramienta indispensable para la reforma y actualización propuesta por el Concilio Vaticano II en tres temas: estructuras eclesiales, relaciones de la Iglesia con otras confesiones religiosas y práctica religiosa.

El primer tema fue el estudio científico de las unidades administrativas, diplomáticas, evangelizadoras y pastorales, reunido en las parroquias, diócesis, territorios de misión y

efectivos sacerdotales, que diagnosticaron la falta de unidades administrativas, que cubrieran eficazmente el territorio latinoamericano, y la escasez de sacerdotes, para solventar las necesidades espirituales de la creciente población. Frente a estos problemas, el Concilio Vaticano II propuso reorganizar las unidades administrativas de las diócesis, aumentar la cantidad de parroquias y diócesis y multiplicar el número de efectivos sacerdotales, por medio de un accionar transnacional de cooperación y transferencia de recursos entre la Iglesia europea y americana. Los resultados del accionar fueron la dependencia del clero latinoamericano, con respecto a la hegemonía científica de la Santa Sede y el gobierno eclesiástico europeo, que provocó la división de la Iglesia en América Latina entre los movimientos que abogaron por una solución al problema del cambio social en el continente desde las jerarquías eclesiásticas europeas y los que plantearon una propuesta epistemológica latinoamericana como solución a los problemas de desigualdad y pobreza, bajo la denominación de la Teología de la Liberación.

El segundo tema fue el análisis del protestantismo y sus estrategias de evangelización, que arrojó como resultado su rápida difusión en el continente, gracias a la efectividad de sus métodos de evangelización y el uso de medios modernos de comunicación. Los efectos de este análisis impulsaron el reconocimiento del valor moderno de la libertad religiosa como factor esencial de actualización de la Iglesia y la aceptación del concepto de pluralización religiosa en el continente, lo que llevó a que los científicos de la Iglesia promovieran inclusive la incorporación de las estrategias y usos protestantes de los medios masivos de comunicación en los planes de evangelización católicos.

El tercer tema se relaciona con la flexibilización de las prácticas rituales católica, especialmente la misa, que los estudios socio religiosos estudian a partir de la idea de vitalidad religiosa. El bajo índice de católicos practicantes en el continente, diagnosticado por los estudios en las estadísticas de asistencia a misa, y su propuesta de propiciar un nuevo énfasis congregacional, en torno a comunidades pequeñas y más cercanas a las necesidades espirituales de los feligreses, promovieron en el Vaticano su apertura hacia el principio moderno liberal de la libertad individual, que se tradujo en América Latina en la vulgarización del ritual de la misa (uso de lenguas vernáculas y música en los cultos, según la Constitución conciliar de la sagrada liturgia. *Sacrosanctum Concilium*, 1965) y la creación

de movimientos y nuevas formas de organización laical y clerical, entre ellas las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), Golconda y el Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo, que criticaron el papel de la Iglesia frente a las problemáticas sociales de la pobreza y la desigualdad.

Un asunto que no se pudo resolver en este artículo y que significa un buen aporte al tema de la relación entre la modernidad religiosa y el Concilio Vaticano II en América Latina es el desarrollo de la investigación socio religiosa después de la II Conferencia Episcopal de Medellín (1968), ya que permite comprender las diferentes luchas que se dieron al interior de la Iglesia, a través de la Iglesia por los pobres y la Teología de la Liberación, verdadero aporte de la Iglesia latinoamericana al aggiornamento de la Iglesia.

Anexo metodológico:

La elaboración del artículo sobre la investigación de la Iglesia católica emprendida por la Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas (FERES) en América Latina, durante los años 1959-1968, en torno a la compleja relación entre el *aggiornamento* de la Iglesia católica y la modernidad religiosa, durante la segunda mitad del siglo XX, requiere de la combinación de un análisis sistemático de los estudios socio religiosos, por medio del uso de variables cualitativas y cuantitativas, que den cuenta del contexto de producción, autores, teorías, métodos, temporalidades, hasta la elaboración de conclusiones, con el fin de facilitar su contrastación con bibliografía sociológica, historiográfica y teológica especializada en el tema. Bibliografía representada en investigadores reconocidos en el ámbito de la sociología de la religión contemporánea como Bastian, Vallier y Lynch hasta investigadores clásicos de la Iglesia católica en América latina, como Dussel, Floristán y Küng.

En este sentido, dividiremos este anexo metodológico en dos partes: la primera comparará las diferentes posturas alrededor del problema central del artículo de investigación, a modo de estado del arte, que dé cuenta de las principales categorías, métodos y teorías que contribuyan al análisis de los resultados de los estudios socio religiosos.

La segunda parte corresponde a la sistematización de los estudios socio religiosos, llevada a cabo en una base de datos formato acces, que sustente el proceso de análisis elaborado en el artículo de investigación.

1. Estado del arte

El problema de la relación entre la actualización de la Iglesia católica y la modernidad religiosa en América Latina, en el marco del Concilio Vaticano II, ha sido objeto de estudio de varios investigadores, que mezclan tanto elementos de la sociología, como de la teología, la antropología y la historia, con el fin de aportar presupuestos teóricos y metodológicos, que contribuyan al esclarecimiento de esta compleja relación y trasciendan los determinismos y supuestos que se forjan alrededor de los temas amplios de la modernidad y la religión. Podemos dividir estos estudios en dos grupos: estudios de sociología de la religión sobre la Iglesia católica en América Latina y estudios historiográficos de la Iglesia católica.

1.1. Estudios de sociología de la religión sobre la Iglesia católica en América Latina:

Seis autores componen este tipo de estudios, en su mayoría investigadores de las ciencias sociales no pertenecientes a la Iglesia católica, a saber: Bastian (1997,2004), Calvo y Parra (2012), Mallimaci (2004), Morello (1999), Vallier (1971) y Lynch (2012). La modernidad religiosa, la desregulación del campo religioso latinoamericano y las transformaciones institucionales, por medio de la transnacionalidad de la Iglesia son las categorías principales que los autores comparan con dos acontecimientos que definen el *aggiornamento* o actualización de la Iglesia latinoamericana: El Concilio Vaticano II (1962-1965) y la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968).

Bastian, uno de los autores que más aportes ha realizado al tema, analiza en su texto llamado “La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía” (2004), la evolución religiosa de América Latina, durante la segunda mitad del siglo XX, por medio de la idea de recomposición religiosa, delimitada en dos rasgos característicos: la lógica del mercado y la relación de lo religioso con lo político, con el fin de cuestionar el tipo de modernidad religiosa surgido en el continente. Bastian describe uno de los fenómenos centrales de la modernidad religiosa en el continente como la desregulación institucional, “en el sentido de que la Iglesia ya no logra imponer las prácticas religiosas legítimas como lo había hecho en los últimos cinco siglos” (Bastian, 2004, p. 155). El autor destaca dos efectos de este fenómeno en el continente: la proliferación de nuevos movimientos religiosos de

diversos orígenes y la movilización de los sectores sociales más humildes hacia otros grupos cristianos diferentes a la Iglesia católica.

Si bien el marco jurídico liberal de los gobiernos latinoamericanos fue importante para separar a la Iglesia de los asuntos seculares y disminuir el poder de su monopolio religioso, Bastian destaca cuatro puntos que permitieron “vaciar la centralidad religiosa” de la Iglesia en el continente: El primero, la transnacionalización de los religioso en el continente, después de la Segunda Guerra Mundial; segundo, la desestructuración de las economías tradicionales y la urbanización del América Latina, que provocó nuevas sociabilidades religiosas de tipo sectarios; tercero fue la pervivencia de una sociedad desigual, donde los sectores subalternos optaron por nuevas modalidades de organización por medio de neocomunitarismos religiosos; finalmente la imposición de la lógica de mercado en el ámbito religioso por el fenómeno de la globalización que estimuló el surgimiento de nuevos movimientos religiosos en el continente (Bastian, 2004, p. 159). En este marco, el autor destaca el debilitamiento de la hegemonía cultural e institucional de la Iglesia católica como resultado de la activación de la competencia religiosa en un mercado de bienes simbólicos, de acuerdo a la propuesta de Hervieu Leger (1997).

La adaptación de la Iglesia a este contexto de competencia religiosa significó la relativización de la teología católica tradicional y jerárquica y la imitación de algunos métodos de evangelización de los otros movimientos cristianos, tales como el uso de medios de comunicación y la promoción de predicadores clérigos y laicos.

Bastian llama la atención sobre la paradoja de la modernidad religiosa en América Latina, caracterizada la lógica del mercado y la confesionalización de la política, que permite comprender la recomposición de lo religioso en el continente, desde la idea de las “múltiples interacciones entre la religión y los distintos sistemas que componen la sociedad” (Bastian, 2004, p. 169).

En otro texto, *La mutación religiosa de América Latina para una sociología del cambio social en la modernidad periférica* (1997), Bastian describe la mutación religiosa en América Latina corresponde al término que resume la recomposición religiosa en el continente, surgida durante la segunda mitad del siglo XX. Bastian caracteriza este proceso desde la lógica del mercado religioso y la fragmentación del campo religioso latinoamericano, que

significó que “la Iglesia católica ya no logra regular ni controlar la dinámica religiosa creativa de las poblaciones latinoamericanas” (Bastian, 1997, p. 10). El autor determina que la mutación religiosa en el continente, provocada por la dinámica de la mera competencia de la economía del libre mercado religioso, erosionó la posición dominante de la Iglesia en el campo religioso. La entrada de nuevas ofertas religiosas al continente y las pocas innovaciones que provocaron las transformaciones de la Iglesia católica, definidas en el Concilio Vaticano II y el CELAM de 1968, cimentaron la pluralidad de organizaciones religiosas y el consecuente fin de su monopolio religioso sin precedentes en la historia de la región. Para Bastian, el Concilio Vaticano II trajo nuevos vientos de cambio para la Iglesia, pero no transformó su modo de mantener la hegemonía sobre el campo religioso, por medio de la “instrumentalización de demandas religiosas de las masas mediante un modelo corporativista de gestión religiosa” (Bastian, 1997, p. 95). La aplicación del Concilio Vaticano II en América Latina se tradujo en la opción preferencial por los pobres definida por la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín en 1968. El resultado de la postura inicial del episcopado latinoamericano fue una división y tensión entre el clero que optó por la vía de la teología de la liberación y la mayoría tradicional del episcopado que continuó con un acercamiento tradicional y preconciliar al problema de la pobreza e injusticia social en el continente. Por su parte, otra fracción del clero, inspirados en la teología de la liberación, buscó “organizar a las masas y provocar una reforma de la institución católica, en el marco del auge de movimientos políticos de izquierda y de movimientos revolucionarios” (Bastian, 1997, p. 95). El concepto de cambio social y su relación con la mutación religiosa latinoamericana o cambio religioso constituye el punto central del texto de Bastian. El autor parte de tres características de éste: la primera se define desde una situación de referencia que se compara en el tiempo; la segunda, la estabilidad en las transformaciones estructurales observadas; la última tiene que ver con el cambio social como un fenómeno colectivo.

En contraste con Bastian, Mallimaci tiene como objetivo en su artículo “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina” (2004), comprender las relaciones entre el catolicismo, el liberalismo y las modernidades durante siglo XIX y XX en América Latina. Para ello, parte de la crítica a los investigadores que han estudiado las relaciones entre la religión y la modernidad, quienes han definido esta relación en términos de exclusión una con la otra. El autor propone en

cambio una definición que permita observar la complejidad de esta relación, vista como “un proceso de transformación, recomposición y reorganización continuo del campo religioso” (Mallimaci, 2004, p. 19). En esta lógica, Mallimaci define la modernidad a partir de tres características: racionalidad, afirmación de la autonomía y realización del individuo y sujeto y la creación de ámbitos diferenciados y especializados en la sociedad. De estas características, la autonomía del sujeto y la libertad individual han sido los puntos principales de enfrentamiento con la Iglesia católica.

A partir de una visión histórica de largo tiempo, Mallimaci describe tres etapas de enfrentamiento entre los Estados latinoamericanos y la Iglesia: la primera va de 1880 a 1930 y se caracterizó por las hegemonías de gobiernos liberales y sus intentos por delimitar la hegemonía de la Iglesia. La segunda inicia con la consolidación de los Estados de Bienestar en 1930 y termina con la etapa neoliberal de 1980. La última va desde 1980, con el proceso de privatización de los estados y la emergencia de nuevos sectores y actores globales.

De las tres etapas, la segunda tuvo un mayor impacto en las relaciones entre la Iglesia y el liberalismo latinoamericano, debido a las transformaciones que trajo consigo la segunda posguerra mundial, en el sentido de la expansión del campo religioso hacia otros campos, como el político, “fruto de los cambios producidos por el Concilio Vaticano II, la Conferencia de Medellín (1968) y las experiencias locales en el campo católico” (Mallimaci, 2004, p. 33).

Mallimaci destaca que la posguerra fortaleció la hegemonía de la Iglesia católica sobre el campo religioso latinoamericano, en el sentido de una modernidad de legitimidad católica con rasgos romanos, intransigentes, integralistas y sociales, en contra de enemigos como la cultura de los Estados Unidos, las religiones protestantes y la amenaza comunista.

Frente a este tipo de catolicismo dominante en América Latina, surgieron cuestionamientos en el seno de la misma Iglesia por parte de algunos sectores inconformes con su estrecha relación con los Estados, que invisibilizaba la realidad latinoamericana, representada en la pobreza y la injusticia social. La teología de la liberación nació justo de la “disconformidad de sectores católicos con modelos dominantes de Estado” que rompe con el modelo de la cristiandad medieval de relación individuo religioso- sociedad civil- Estado y asume el imaginario popular, desde la idea de los pobres. La formación de Comunidades Eclesiales de Base durante las décadas de 1960 y 1970 son muestra de este intento de poner

a prueba la nueva concepción católica de la sociedad civil como espacio privilegiado (Mallimaci, 2004, p. 37).

Finalmente, Mallimaci apunta a una redefinición de la modernidad religiosa en América Latina como un proceso de continua transformación y reorganización del campo religioso, donde no desaparece la religión, como lo anuncia la tesis del paradigma de la secularización, sino que por el contrario, reorganiza permanentemente su trabajo frente a una modernidad que no puede responder a las esperanzas de la sociedad civil.

Por su parte, Morello en su artículo “El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas del catolicismo” (1999), analiza los impactos de las transformaciones que provocó el Concilio Vaticano II (1962-1965) en las relaciones que se dieron entre la Iglesia católica y la Izquierda latinoamericana, durante la década de 1960.

El autor parte de la perspectiva del actor católico, con el fin de rastrear el origen del discurso social y revolucionario de la Iglesia católica durante la década de 1960, que se relaciona con el eje transversal que guio el Concilio Vaticano II: la reconciliación con el mundo “moderno” y el abandono de la idea de restaurar un modelo de Cristiandad medieval. Por medio de bibliografía sobre la historia de la Iglesia católica, textos pastorales, encíclicas y textos pontificios, Morello muestra la renovación que en el seno de la Iglesia se gestó durante las décadas de 1950 y 1960, representada en el movimiento intelectual europeo de la *Nouvelle Theologie* y los movimientos pro concilio, liderados por el Papa Juan XXIII. La secuelas de la Segunda Guerra Mundial contribuyeron a la reorientación que desde el vaticano y el clero europeo se gestó para una renovación doctrinal e institucional de la Iglesia, ya que la crisis del individualismo y la destrucción de la civilización europea le plantearon la necesidad de acercarse más al mundo moderno, con el fin de enfrentar eficazmente los problemas más acuciantes de la sociedad contemporánea. Morello destaca que este acercamiento y diálogo que inició la Iglesia con la modernidad de la segunda mitad del siglo XX se hizo gracias al redescubrimiento que hizo la Iglesia de la ciencia, específicamente las ciencias sociales, que se convirtió en un elemento indispensable para acercarse a la realidad del mundo moderno. En este sentido, la investigación socio religiosa y sus resultados en estudios socio religiosos se enmarcan en este intento global de la institución eclesiástica por

adaptarse a la modernidad de la segunda mitad del siglo XX, marcado por dos acontecimientos: La Segunda Guerra Mundial y el Concilio Vaticano II. Este último sería trascendental en la consolidación de las ciencias sociales como herramientas de análisis de la realidad moderna por parte de la Iglesia, ya que al reconocer la autonomía del mundo moderno, pudo convertirlo en su objeto de estudio, “el concilio fue la reconciliación de la Iglesia con el espíritu de la modernidad, el reconocimiento de que el mundo es autónomo de ella y de que la Iglesia lo acepta tal como es” (Morello, p. 91).

Destaca Morello que la apertura de la Institución eclesiástica con respecto al mundo moderno se vislumbró en el diálogo que inició con sus anteriores “enemigos” filosóficos, tales como el marxismo y el socialismo. En este sentido, las bases para el establecimiento de una estrecha relación entre la Iglesia y la Izquierda provienen de dos fuentes: el Concilio Vaticano II y las repercusiones del Concilio en América Latina. Morello analiza el comienzo de la reflexión teológica latinoamericana desde la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín en 1968, cuyos resultados fueron: el estudio de la realidad latinoamericana desde una perspectiva inclinada hacia el marxismo y su conjunción con el deseo del Concilio Vaticano II de adaptarse a la realidad moderna. La división entre sectores progresistas de la Iglesia, a favor de un diálogo con las realidades latinoamericanas, fue el impacto más notable de la renovación de la Iglesia en América Latina. A través de enfoques socialistas y los conservadores, quienes veían en el diálogo con el marxismo la raíz de la crisis de la Iglesia.

Cabe resaltar que desde la reflexión de Morello, la respuesta a la pregunta por el cómo estudió la Iglesia católica la influencia de la modernidad sobre la religión debe partir necesariamente del marco de aceptación y diálogo que emprendió la institución eclesiástica del mundo moderno, representado en el Concilio Vaticano II, que en América Latina se vislumbró en la consolidación de nuevas posturas teológicas más acordes con las realidades sociales del continente.

Lynch coincide con Morello en este último punto, al analizar el cuestionamiento e intento de desmantelamiento en la década de 1960 del modelo de una Iglesia jerárquica y tradicional establecida en América Latina durante quinientos años en su capítulo “Entre liberación y tradición” de su texto *Dios en el nuevo mundo. Una historia religiosa de América Latina*

(2012). A partir del estudio de la teología de la liberación, Lynch destaca los principales cambios de la Iglesia latinoamericana, en el marco de *aggiornamento* o actualización eclesial propuesta por el Concilio Vaticano II, definido como la apertura de la Iglesia universal al mundo moderno, por medio del rechazo de la actitud antimoderna de la cristiandad medieval, consagrada en el *Syllabus Errorum* de Pío IX (1862) y un creciente interés por las cuestiones políticas y sociales, donde los agentes pastorales, los laicos y la liturgia jugaron un papel determinante en la actualización de las estructuras eclesiales y doctrinales de la Iglesia (Lynch, 2012, p. 458).

Lynch destaca dos puntos de cambio en la Iglesia católica provocados por el Concilio, que tuvieron una repercusión notable en el contexto de la Iglesia latinoamericana: el primero fue el reconocimiento de la libertad religiosa y de conciencia que se vislumbra en la declaración *Dignitatis Humanae*. El autor resalta este como el gran paso de la institución eclesial para entender el proceso de pluralismo religioso y entrar en diálogo directo con los valores del mundo moderno. El segundo punto fue la reorganización de las estructuras de la Iglesia en favor de una descentralización del poder eclesial, con el fin de “dar a las Iglesias locales una voz más autorizada” (Lynch, 2012, p. 460). Este punto manifestó los conflictos al interior de la Iglesia entre las tendencias centralizadoras y tradicionalistas de las congregaciones romanas y las iglesias locales y progresistas por la redefinición del papel de la colegialidad (doctrina de la Iglesia que resalta el papel del colegio o grupo de obispos en unión con el Papa en el gobierno de la Iglesia universal), en la Iglesia postconciliar.

Si bien, el Concilio viró la perspectiva negativa y de rechazo de la Iglesia tradicional frente al mundo moderno, no fue la solución para los problemas de la institución eclesial, ya que según Lynch, pretendió realizar muchos cambios en poco tiempo. Así, el principal error del concilio consistió en realizar cambios profundos en temas de liturgia y dejar a un lado los problemas más urgentes relacionados con la enseñanza moral (Lynch, 2012, p. 460).

En este marco, Lynch resalta el papel de la Conferencia Episcopal Latinoamericana y su segunda reunión general en Medellín en el año 1968 como punto de inflexión en la historia de la Iglesia en América Latina. La teología de la Liberación y las conclusiones del Concilio Vaticano II, específicamente la constitución *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo moderno, fueron las bases de la conferencia episcopal que recogió en sus conclusiones

“críticas a las clases dirigentes latinoamericana, el capitalismo extranjero, la pobreza y la injusticia social” (Lynch, 2012, p. 460). Así, la Iglesia latinoamericana estimuló “una nueva oleada de desarrollos pastorales, sociales y teológicos” que le dieron un papel determinante en su compromiso por la renovación eclesial a través de la definición de las causas de la pobreza y subdesarrollo en el continente: la violencia institucionalizada (Lynch, 2012, p. 460). Sin embargo, la Conferencia Episcopal presentó divisiones al interior del colegio obisbal, que significó que el compromiso por los pobres adquirido en Medellín 1968 pasara a un segundo plano y se matizaran la mayoría de conclusiones del documento final.

En contraste con esta posición, Vallier parte de la noción de actor transnacional para definir a la Iglesia católica durante la década de 1970, como un imperio global, dirigido por un centro (Roma) que coordina y crea las acciones de unidades de campo subsidiarias, por medio de normas generales, liderazgos simbólicos y decisiones autoritarias, analizados en su artículo “The Roman Catholic Church: A Transnational Actor” (1971). Estos campos mantienen cierta autonomía y relación directa con el centro, basada en el aprovisionamiento de recursos claves que ayudan a consolidar a este último.

Así, el autor propone estudiar la transnacionalidad de la Iglesia católica desde la idea de la Iglesia como un sistema en competencia con otros actores, que se caracterizan por ser agencias de valores religiosos o centros autónomos de poder. Estos son: el Estado Nación, los movimientos políticos transnacionales (comunismo) y otras iglesias cristianas (protestantes).

Vallier identifica algunas estructuras de la acción de la Iglesia y sugiere cómo son afectadas por rasgos organizacionales, que en definitiva sugieren que los cambios en las formas de competencia con otros actores requieren de nuevos tipos de acción, donde varios niveles de la Iglesia se vuelven más relevantes que otros, siempre de acuerdo con los cambios propuestos desde el centro (Vallier, 1971, p. 479).

Vallier define el sistema de la Iglesia católica y sus estructuras, a partir de tres características: división por unidades territoriales (diócesis, abadías, vicariatos y prefecturas apostólicas) controladas por el centro (Roma y el Papa); sistema vertical de autoridad y administración que emana del centro transnacional (Santa Sede) hasta cada una de las unidades administrativas; y una línea de organización vertical que va desde el sacerdote hasta

el obispo y el Papa, complementado con un número de fuerzas especializadas o sistemas transnacionales: órdenes religiosas, institutos seculares y movimientos apostólicos, entre otros.

El autor resume el accionar eclesiástico en cuatro áreas de especialización características de la Iglesia internacional, que se interrelacionan entre ellas: administración, diplomacia, evangelización y trabajo pastoral. La primera se relaciona con la política interna de la Iglesia, con base en la burocracia papal y estructura eclesiástica, considerada como la matriz del poder formal y el control ejecutivo de la Iglesia, a partir del control generalizado que ejerce la Santa Sede como el centro de control de la organización transnacional eclesiástica. La segunda se complementa con la primera y se refiere al trabajo diplomático de los nuncios apostólicos, quienes por medio de concordatos y tratados entre la Santa Sede y las naciones estado aseguran las condiciones de acceso a los territorios a evangelizar por la Iglesia. La evangelización desde la función externa religiosa como foco primario de actividad de la Iglesia, donde el trabajo misionero desempeña el papel fundamental en los territorios consolidados por el área diplomática. Finalmente el área de actividad interno religiosa permite consolidar el dominio de la Iglesia sobre los territorios evangelizados, a través de diócesis y territorios parroquiales, que permiten suministrar el trabajo pastoral de provisión de servicios sacramentales y la cura de almas.

Vallier resalta que todas estas operaciones de la Iglesia existen gracias al establecimiento de una política de control y autoridad internacional, propuesta en la transnacionalidad lograda por la Iglesia.

En este contexto general de la Iglesia católica como un actor transnacional, el Concilio Vaticano II otorgó una nueva imagen a la Iglesia católica, que ayudó a modificar la reputación general que tuvo la Iglesia, definida en la cristiandad medieval, que se enfrentó a una Iglesia más accesible y más humana (Vallier, 1971, p. 484). Vallier define este hecho como el más importante de periodo de cambio y transición de la Iglesia, que otorgó a la institución eclesiástica nuevos referentes normativos y diferentes concepciones de acciones, donde no sólo el clero italiano (tradicionalmente dominante en la Santa Sede) pudo ejecutar su accionar, sino que también surgieron nuevas estructuras de internacionalización desde el clero francés, alemán y americano.

El enfrentamiento de la Iglesia católica con movimientos políticos transnacionales, como el comunismo, durante las décadas de 1950 y 1960, la situación radical de cambio social y el alto número de miembros de la Iglesia en el continente (200 millones) hicieron de América Latina un test crucial para la Iglesia internacional. La colaboración entre los sistemas nacionales episcopales latinoamericanos, europeos y norteamericanos y el incremento del rango de especialización organizacional en el sistema de iglesias locales, propició más flexibilidad, descentralización y nuevas libertades en el seno del sistema transnacional de la Iglesia. El Concilio Vaticano II fue el marco de consolidación de estas nuevas acciones de renovación de la Iglesia.

Finalmente, Vallier trata de explicar los aportes del Concilio Vaticano II a la nueva concepción de actor transnacional, a través de la comparación entre la situación de la Iglesia provocada por el Concilio y la de la cristiandad católica promulgada durante el siglo XIX.

Cuatro cambios caracterizan la renovación de la Iglesia propuesta por el concilio: El primero es que la Iglesia logró integrar más su organización internacional, a través del incremento de la comunicación entre el centro y la periferia (Santa Sede y las diócesis). La segunda es que en contraste con la Iglesia del siglo XIX, durante la década de 1960 ella dependió más de su prestigio e influencia espiritual de sus líderes religiosos. La tercera se relaciona con la nueva orientación a romper con el sistema colonial tradicional y enfocar su fuerza en los sectores urbanos e industriales de las ciudades, revisando las concepciones tradicionales de los propósitos misioneros y las relaciones directas con el proselitismo del desarrollo político. En cuarto lugar, el concilio propició un nuevo énfasis organizacional inclinado hacia las necesidades de los laicos, quienes consolidaron nuevas formas de organización de la Iglesia y nuevas funcionalidades de sus miembros. Así el concilio brindó un nuevo tipo de integración entre los laicos católicos y las estructuras de la sociedad secular (Vallier, 1971, p. 500).

Importante destacar que Vallier describe el proceso de desregulación del campo religioso en América Latina y las transformaciones en las relaciones entre la Iglesia católica y las otras religiones cristianas, definidas en tres tesis: el aumento de movimientos ecuménicos, debido al crecimiento de denominaciones protestantes y el establecimiento de lazos de cooperación con las iglesias ortodoxas; la declinación de los valores religiosos y la influencia eclesiástica,

que aumentó la interacción y la cooperación entre las iglesias cristianas y la inclinación de la Iglesia a usar los métodos e ideas de organización del protestantismo.

Calvo y Parra en su texto *Medellín (rojo) 1968. Protesta social, secularización y vida urbana en las jornadas de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (2012) describen la relación entre la Iglesia católica y los acontecimientos de la década de 1960, relacionados con tres fenómenos: la secularización, la protesta social y la vida urbana, en torno a los dos acontecimientos más importantes de la Iglesia latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX: la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y el Primer Congreso Eucarístico Internacional con asistencia de un Papa, Pablo VI, celebrado ese mismo año en Bogotá.

El texto analiza a la Iglesia católica desde la idea de Vallier, quien propone estudiarla como un actor transnacional con un papel determinante en el contexto de la segunda mitad del siglo XX, “en especial por su extraordinaria capacidad para movilizar personas, información y recursos en el sur global” (Calvo y Parra, 2012, p. 23). Esta capacidad de transnacionalidad de la Iglesia se relaciona con el proceso de cambio institucional delineado en el Concilio Vaticano II (1962-1965), que significó un periodo nuevo para la historia de la institución, donde se replanteó su papel en el mundo moderno, caracterizado por los autores en la emergencia de la juventud, la transformación en las formas de pensar (por medio de los medios de comunicación), y la pérdida de autoridad de la Iglesia.

América Latina fue uno de los contextos donde se manifestó con mayor fuerza este proceso de la modernidad, denominado por los autores como secularización. Frente a esto, la Iglesia desplegó su mejor potencial transnacionalizador en el continente, por medio de la noción de residencia territorial, a lo que se ancló “la transferencia y apropiación de formas de organización, recursos económicos y sacerdotes especializados provenientes de otros contextos” (Calvo y Parra, 2012, p. 31). Calvo y Parra destacan este punto como el eje de la transformación del accionar de la Iglesia, de acuerdo a la idea de la adaptación a la modernidad. La amenaza comunista y su competencia con la Iglesia en el contexto latinoamericano provocó esta transformación tecno pastoral de la Iglesia en el continente, que se manifestó en tres fases, cuyo objetivo principal fue una Iglesia más cercana a los sectores sociales más numerosos: los pobres. Una primera fase fue la definición del objeto

de evangelización: el proletariado como un pueblo neopagano, con la consecuente adopción de planes de evangelización llevados a cabo en África y Asia; en segundo lugar, la expansión de la misión de la nueva cristiandad desde Europa hacia América Latina; finalmente la descentralización de la actividad de la Iglesia romana, por medio de la expansión de su proyecto misionero a otros continentes.

Las transformaciones propuestas en los lineamientos anteriores provocaron divisiones al interior de la Iglesia, entre los miembros eclesiásticos que optaron por ajustarse a los cambios de manera lenta y poco activa y los más progresistas, quienes tomaron decididamente un rol activo frente a la realidad de injusticia social y violencia institucional, denunciada por el II CELAM de Medellín. La movilización política de algunos grupos de izquierda cristiana, tales como el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (Argentina), la Iglesia Joven y Cristianos por el Socialismo de Chile (1968-1973) y el movimiento del clero colombiano Golconda (1968-1969), se enfrentaron las jerarquías locales, representadas en las diferentes conferencias episcopales nacionales, más afines a la pasividad y “neutralidad” política.

Calvo y Parra relacionan eficazmente los esfuerzos transnacionales de la Iglesia católica en América Latina con los de otros actores transnacionales determinantes en el contexto de la Guerra Fría, como fue el caso de Estados Unidos, en una “confluencia de intereses entre el gobierno de los Estados Unidos y el Vaticano”, que describe la analogía entre el movimiento de los Voluntarios del Papa para América Latina y los Cuerpos de Paz de Estados Unidos (Calvo y Parra, 2012, p. 30).

1.2. Estudios historiográficos de la Iglesia católica en América Latina, durante el Concilio Vaticano II

Siete autores hacen parte de este grupo de estudios, que se caracterizan por analizar las transformaciones de la Iglesia católica en América Latina, a partir de la influencia del Concilio Vaticano II y su relación con los principales acontecimientos de la Iglesia latinoamericana: la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y el nacimiento de la teología de la liberación. Los autores que componen este grupo son o fueron miembros de la Iglesia católica (sacerdotes) y a su vez investigadores sociales, que jugaron un papel determinante en la teorización de la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XX, por medio de sus obras intelectuales (véase Dussel y Aubert). Estos son: Dussel (1977), Arias (2003), Küng (2002), Acerbi (2004), Sobrino (1985), Floristan (1985) y Aubert (1977).

A diferencia de los estudios socio históricos del primer grupo, estos autores enfatizan en las transformaciones doctrinales e institucionales, desde una mirada más cercana a la Iglesia, sin definir específicamente el problema sociológico de las transformaciones de la modernidad religiosa. No obstante, aportan eficazmente al conocimiento de los impactos institucionales y doctrinales del Concilio Vaticano II.

Enrique Dussel analiza en su capítulo denominado “Cap. IV: La Iglesia ante la liberación latinoamericana (1962)” la situación de la Iglesia católica en América Latina, durante la década de 1960, a partir de un estudio socio histórico que relaciona las transformaciones en el seno de la institución eclesiástica en el continente (a partir de la influencia del Concilio Vaticano II sobre la institucionalidad y religiosidad católica) con el contexto político y de revolución anti oligárquica y anti imperial, resumido en las dictaduras militares y civiles y los movimientos revolucionarios de izquierda. A partir de la idea que el Concilio Vaticano II significó una nueva etapa en la historia de la Iglesia universal, que influyó determinadamente en la historia de la Iglesia en América Latina, Dussel describe las diferentes reacciones y acciones de las instituciones y miembros de la Iglesia latinoamericana. La ruptura que trajo consigo el Concilio con respecto a la idea de cristiandad desde los marcos del imperio romano (latino y helenístico) y su apertura a la evangelización de todas las culturas del mundo, contribuyó a que la Iglesia católica en América Latina fuera consciente de su posición en el contexto global y llevara a cabo acciones para solucionar las condiciones de pobreza,

injusticia social y desigualdad generalizadas en el continente. La Iglesia de la liberación abarca los procesos de reconfiguración de la Iglesia en América Latina, después del Concilio Vaticano II. La II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, llevada a cabo en Medellín durante el año de 1968, bajo el lema “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio”, fue la aplicación de los principios del Concilio desde dos acciones: abarcar todo el continente e interpretar la realidad latinoamericana, a la luz de su propia realidad de transformación: “La II Conferencia General de Medellín es el Vaticano II americano, con teología de la liberación y pastoral misionera (Dussel, 1974, p. 233).

Dussel resalta las diferentes reacciones y acciones de la Iglesia desde dos niveles: continental y nacional. Así, el autor destaca la heterogeneidad de posturas al interior de la institución eclesiástica con respecto al punto central de la adaptación de la Iglesia latinoamericana al proceso de cambio institucional y relacional de la Iglesia universal, que desmienten la idea de una iglesia homogénea e impermutable y muestran, por el contrario, las múltiples miradas con que fue interpretado el Concilio en América Latina. La creación de movimientos obispaes, sacerdotales y de laicos en favor de la solución de los problemas sociales en el continente, tales como Obispos del Tercer Mundo, Golconda, Movimiento sacerdotes para el Tercer Mundo, las comunidades cristianas de base y algunos personajes que lideraron estos movimientos como Dom Helder Camara, Ivan Illich y Camilo Torres, Monseñor Pironio, Gustavo Gutiérrez y el obispo Larraín, quienes impactaron profundamente en el contexto eclesiástico latinoamericano, por medio de la perspectiva de la teología de la liberación, definida por el autor como el mayor aporte de la Iglesia latinoamericana al contexto global de la Iglesia.

El nacimiento de esta perspectiva epistemológica latinoamericana define las profundas transformaciones de la Iglesia en el continente, que se manifestaron no sólo en el ámbito teológico, sino también en el político, como lo vislumbran sus tres etapas de consolidación: la primera etapa o nacimiento de la teología latinoamericana surge como una imitación del pensamiento teológico renovador propuesto en el contexto europeo, por parte de miembros de la Iglesia latinoamericana que estudiaron en universidades de Europa. La segunda etapa significó el descubrimiento de la historia por parte de la Iglesia latinoamericana, en el sentido que la Iglesia viró su accionar hacia el entendimiento de las realidades sociales del continente.

El uso de la sociología y la elaboración de estudios socio religiosos concretos sobre la realidad latinoamericana contribuyó a crear una actitud más comprensiva y profunda en el seno de la institución eclesiástica. Dussel destaca varias instituciones que combinaron el accionar pastoral con el científico, entre ellas el FERES (bajo la dirección de Houtart) y el ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales). La tercera etapa consolidó la idea de una teología propiamente latinoamericana, consciente de las realidades sociales del continente. El descubrimiento de una relación dialéctica entre un dominador y un dominado, explícita en la realidad social analizada por la Iglesia en sus estudios socio religiosos, brindó herramientas teóricas y prácticas para que algunos teólogos impulsaran un movimiento teológico y político latinoamericano en favor de una liberación del binomio dominación-dependencia vivido en el continente, como parte de la idea de Tercer Mundo. Gustavo Gutiérrez, Monseñor Pironio y otros miembros del clero latinoamericano lideraron este movimiento en el seno de la Iglesia católica, que tuvo su punto de auge en la II CELAM de Medellín en 1968: “Nuestra misión, como la de Cristo, consiste en dar la buena nueva a los pobres, proclamar la liberación de los oprimidos” (Dussel, 1974, p. 350).

Dussel critica las posturas de la Iglesia católica durante la década de 1960 que identifican a América Latina con un territorio absolutamente de misión, “que juzga a veces con criterios técnicos, ilustrados y europeístas la fe de un pueblo que desconoce” (Dussel, 1974, p. 197); y una tierra católica, porque se bautiza más del 90% de la población total, “postura de cristiandad medieval o colonial” (Dussel, 1974, p. 197). Frente a estas posturas, el autor propone un punto medio entre ambos puntos extremos, que considere a América Latina como un pueblo católico, pero igualmente territorio de misión, debido al proceso de evangelización que se llevó a medias. Así, Dussel considera que se debe propender por construir un cristianismo convincente y acorde con los signos de los tiempos, la injusticia social.

Por su parte, el capítulo de Küng sobre la historia de la Iglesia católica durante la década de 1960 describe el camino hacia la renovación o aggiornamento de la Iglesia católica, propuesto por la reforma conciliar iniciada por el Papa Juan XXIII en 1959. El Concilio Vaticano II fue una nueva era en la historia de la Iglesia católica, puesto que llevó a la práctica dos cambios de paradigma simultáneos: “integró rasgos fundamentales tanto del paradigma de la Reforma como del paradigma de la Ilustración y la modernidad” (Küng, 2002, p. 234).

Küng profundiza en estos dos puntos que considera esenciales para la comprensión de este crucial momento histórico para la Iglesia: el reconocimiento de las hermandades cristianas (ejemplificadas en los protestantismos históricos), que significó una actitud de apertura de la Iglesia católica frente a las demás denominaciones cristianas (ecumenismo) y replanteamiento de su relación con la laicado: “se aprobaba una predicación auténtica destinada a las gentes en su lengua vernácula y una celebración reformada de la eucaristía dedicada a la comunidad” (Küng, 2002, p. 234). Asimismo, la Iglesia pasó de una organización administrativa y jurisdiccional, abocada desde el siglo XIX hacia un proceso de romanización (que significó que todas las decisiones de la organización eclesiástica emanaban exclusivamente de Roma), hacia una descentralización institucional, de acuerdo a los contextos nacionales y locales, cuyo resultado más visible fue la creación de conferencias episcopales nacionales.

La integración del paradigma de la modernidad (definido en los términos históricos de la Ilustración) se dio a partir del reconocimiento de la libertad religiosa (Declaración *Dignitatis Humanae*) y los derechos humanos, condenados por Pio XII en 1953. Esta nueva postura frente a los principios de la modernidad de derechos humanos y libertad religiosa, abrió un panorama amplio para la institución eclesiástica, que significó el contacto con la idea de progreso moderno, despreciada largo tiempo por ella, y su apertura hacia la democracia y la ciencia (Küng, 2002, p. 235).

Este último punto da cuenta del papel de la ciencia como eje central del encuentro entre la Iglesia católica y la modernidad, que se tradujo en la posibilidad de transformación de la Iglesia y adaptación a los contextos locales y nacionales. La ciencia contribuyó a que la Iglesia fuera consciente de la necesidad de estudiar y comprender la modernidad en términos de oportunidad, y así dejar a un lado su antigua postura antimoderna.

Si bien, Küng destaca los alcances del Concilio Vaticano II, en términos de reforma y adaptación a la modernidad de la segunda mitad del siglo XX, describe las limitaciones del mismo, provocadas por las resistencias del sector conservador y tradicional de la Iglesia y el papel del Papa Pablo VI en el estancamiento de las reformas institucionales y doctrinales propuestas en el Concilio. Küng destaca que “resultó imposible llegar a poco más que un compromiso entre el paradigma de la iglesia antimodernista de la Contrarreforma medieval

y un paradigma contemporáneo” (Küng, 2002, p. 239). Este hecho se evidenció en tres aspectos: el problema del celibato entre los sacerdotes, la consolidación del autoritarismo papal romanizador (en detrimento de la descentralización), y la negación y abjuración del paradigma de la modernidad, con respecto a los derechos humanos, ejemplificado en la lucha contra la regulación natal (visto en la encíclica *Humanae Vitae* de 1968).

En contraste con esta postura crítica frente al reformismo del Vaticano II, Acerbi analiza la relación entre la Iglesia católica y la modernidad desde el siglo XIX hasta el XX, en su capítulo llamado “Iglesia y modernidad: Una historia todavía no concluida”, a partir de la idea de modernidad como un proceso histórico paradójico, puesto que “produce tanto la propia justificación como la propia negación” (Acerbi, 2004, p 1319), y se caracteriza por cuatro rasgos: en primer lugar, el enfrentamiento inicial entre la modernidad y la Iglesia católica basado en el carácter anti tradicional del liberalismo que se inspiró en la Revolución Francesa; en segundo término, la oposición a la Iglesia católica, que se identificó con el Antiguo Régimen; tercero, la estratificación interna de la modernidad, delimitada en las técnicas (procedimientos para novedades políticas o científicas) e ideologías (teorizaciones de los procesos sociales, que se mostraron incompatibles con los dogmas de la Iglesia); y la reunión de elementos contradictorios, tales como el individualismo y los movimientos de masas, la libertad y el impulso autoritario, entre otros (Acerbi, 2004, p 1318).

El autor describe las reacciones de la Iglesia frente a la modernidad, como un proceso que va desde el rechazo inicial del catolicismo integral e intransigente del Siglo XIX al plan iluminista de la razón y el progreso hasta la aceptación de la cultura moderna “como el lugar ideal en el que la fe cristiana debía buscar su propio espacio”, propuesto por el Concilio Vaticano II (1962-1965) (Acerbi, 2004, p 1326). Acerbi muestra la diversidad de posturas al interior de la Institución eclesiástica, al igual que su dinamismo y apertura al cambio propuesto por el proyecto de la modernidad.

Los acercamientos de la Iglesia al proyecto moderno europeo iniciaron durante el siglo XIX y principios del siglo XX, bajo la tutela de Papas como León XIII, Pío X y Benedicto XV, quienes se sirvieron de los métodos de las ciencias modernas para transformar a la institución eclesiástica y su relación con el mundo moderno. Inclusive, varios sectores del

clero fundaron movimientos intelectuales que adaptaron la teología a las propuestas de la modernidad, como fue el caso del modernismo, reprimido posteriormente por Pio X.

Después de la Segunda Guerra Mundial inicia el desmonte de la tendencia antimoderna, propiciada por el Vaticano durante siglos e inicia una nueva etapa en las relaciones entre la Iglesia y la modernidad. Acerbi describe que la idea medieval de cristiandad, basada en la universalidad de la fe cristiana y la autoridad de la Iglesia, se reemplazó por la aceptación de los valores de la cultura moderna, tales como los derechos humanos, la democracia y la libertad, que pasaron a ser los pilares de su adaptación al mundo moderno, propuesto por la histórica reforma del Concilio Vaticano II. El Concilio contribuyó, además, con la superación de la principal diferencia entre los valores de la modernidad y la tradición católica: la libertad del individuo y el principio de la verdad del cristianismo (Acerbi, 2004, p 1326).

Importante destacar que después del Concilio Vaticano II, la Iglesia incorporó varios principios de los valores modernos, que le ayudaron a reformarse internamente y dinamizarse, de acuerdo a Acerbi. Estos son: “la distinción de las competencias políticas respecto de las religiosas, la laicidad del Estado, los derechos humanos, la libertad religiosa, la libertad de la ciencia” (Acerbi, 2004, p 1328). No es extraño, entonces, que la Iglesia constituya un actor público determinante, que cuestiona y a su vez fortalece los valores propuestos por la modernidad.

Con la mirada puesta en la historia de la Iglesia católica en América Latina, el capítulo de Aubert, “Iglesia y modernidad: Una historia todavía no concluida”, describe las principales preocupaciones de la Iglesia católica en América Latina, durante la segunda mitad del siglo XX, por medio del paso de una Iglesia paternalista y tradicional a una orientada hacia la concientización individual en la búsqueda de la salvación y la solución de los problemas de los pobres, propiciada por los cambios globales propuestos por el Concilio Vaticano II (1962-1965). Una de las reformas más destacadas de la Iglesia católica latinoamericana fue la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en 1955, organismo “que agrupa a los delegados regionales del episcopado latinoamericano (un obispo por país), propiciada por el temor del Vaticano a la amenaza comunista en el continente (Aubert, 1977, p. 361). La importancia de este organismo radicó en el estudio de los problemas comunes al continente y la elaboración de planes pastorales, de acuerdo a estas realidades estudiadas.

Aquí el autor destaca las iniciativas del CELAM de llevar a cabo la “preparación de serios estudios socio económicos” y socio religiosos como primer paso para concientizar a los miembros del clero de la necesidad de un viraje de la Iglesia continental hacia los pobres. Aubert relaciona cuatro problemáticas continentales con las acciones emprendidas por el CELAM y el Concilio: la primera fue la escasez de sacerdotes, ante lo cual la Iglesia latinoamericana recurrió a la ayuda de la Iglesia europea y norteamericana para traer clero europeo y reemplazar las vacantes dejadas por el clero latinoamericano.

La segunda problemática continental fue la creación de movimientos cristianos relacionados con los movimientos políticos de izquierda, específicamente el socialismo y el comunismo. Esto colocó a la Iglesia local en la incertidumbre entre la seguridad de las reformas eclesíásticas y su recepción, por parte de grupos progresistas y tradicionalistas.

En tercer lugar, la ampliación de la influencia del protestantismo, facilitada por la opción protestante por las clases más pobres del continente, que propició, a su vez, la reformulación de los objetivos de la Iglesia en favor de la población pobre, con el fin de combatir al creciente protestantismo.

El cuarto problema fue la consolidación del sincretismo religioso y la incapacidad de la Iglesia para asegurar la ortodoxia de las creencias religiosas de la mayoría de la población latinoamericana.

Por último, el autor resalta el crecimiento demográfico como la principal amenaza para el catolicismo en el continente, ya que la actitud intransigente de la Iglesia frente al control natal y su pasividad ante los problemas de la mayoría de población pobre, colocó en desventaja a la Iglesia, frente a otras ofertas religiosas que supieron convencer a las clases bajas para reclutar más miembros, puesto que las clases bajas se sintieron abandonadas por la Iglesia.

El autor se contradice cuando afirma que la “Iglesia católica ha adquirido en Latinoamérica mayor libertad para seguir su propia línea de conducta, sin injerencias externas” (Aubert, 1977, p. 370), ya que destaca a la vez la capacidad transnacional de la Iglesia, relacionada con el intercambio de recursos y miembros entre América Latina y Europa-Estados Unidos, frente a la escasez de sacerdotes.

En esta misma línea, Arias, en la Tercera Parte de su texto titulada “Vaticano II y el problema social, 1960-1990”, analiza las transformaciones de la Iglesia católica colombiana y las repercusiones sobre esta provocadas por dos acontecimientos internacionales de la institución eclesiástica: el Concilio Vaticano II y “la voluntad del episcopado latinoamericano por asumir un mayor compromiso con la cuestión social” (Arias, 2003, p. 191) en la Segunda Conferencia de Episcopado Latinoamericano (CELAM) llevada a cabo en Medellín en 1968. Arias parte de la pregunta por el impacto del proceso secularizador (definido como una serie de transformaciones demográficas, educativas y culturales que debilitan la influencia de la Iglesia sobre la sociedad) y su relación con los dos episodios anteriormente mencionados sobre el abandono del catolicismo integral e intransigente rdo por la Iglesia Católica. Este tipo de catolicismo (descrito por Poulat) se refiere a la posición defensiva que sostuvo la Iglesia frente a la cultura moderna, cuya característica principal es la negación de la dimensión histórica del ser humano (Arias, 2003, p. 201). El Concilio rompió con este esquema, en favor de una mejor comprensión del mundo moderno, por medio de su reconciliación con este y una profunda reestructuración de la Institución eclesiástica, que le permitiera adaptarse a los “nuevos tiempos”, como lo ejemplifica la constitución sobre la Iglesia en el mundo moderno (*Gaudium et Spes*) retomada por Arias.

Este intento de inserción de la Iglesia en la idea de modernidad se tradujo en cuatro ejes de renovación expuestas por Arias: el primero se refiere al reconocimiento del devenir histórico como un proceso diferente al devenir teológico. Así la Iglesia pasó de una visión inmóvil y pasiva del mundo a la confrontación con las realidades del mundo moderno, por medio del reconocimiento de que “ella está real y profundamente afectada por el devenir de su entorno y ya no puede situarse de manera abstracta en sus doctrinas y en sus prácticas por encima de la historia” (Arias, 2003, p. 202).

El segundo eje de *aggiornamento* fue el reconocimiento de la pluralidad y diversidad cultural, como una de las características de la sociedad moderna. Así, el Concilio fomentó la comprensión de las realidades locales y nacionales desde la diversidad de las culturas del mundo, con el fin de adaptarse mejor a los diferentes contextos continentales.

El tercer eje, la libertad religiosa y el ecumenismo, describió la inserción del principio de pluralismo y diversidad cultural en el ámbito de las religiosidades. La valoración en términos

positivos de las denominaciones cristianas no católicas (especialmente los protestantismos históricos) conllevó a que la Iglesia aceptara el pluralismo religioso como característica esencial de la modernidad.

Finalmente, el cuarto punto relaciona más a la Institución eclesiástica con la modernidad, al reconocer sus valores predominantes: la democracia y los derechos humanos. Este reconocimiento de los valores determinantes de la modernidad de la segunda mitad del siglo XX, hizo que la Iglesia trasladara su preocupación hacia los contextos locales y nacionales de cada continente. Así, “la Iglesia inaugura otro modo de relacionarse con su entorno y consagra un cambio de actitud con relación a la modernidad” que pasó a “una conversión histórica del catolicismo intransigente hacia los aspectos positivos” del mundo moderno (Arias, 2003, p. 202).

Arias define el CELAM de 1968 como la adaptación de las reformas propuestas por el Concilio al contexto particular de América Latina. La cuestión social, delimitada en la situación de pobreza y desigualdad en el continente, condujo a la reevaluación del papel de la Iglesia frente a estas problemáticas en favor de una teología basada en las realidades latinoamericanas: la Teología de la Liberación. Así, Arias describe la posición autocrítica que se inscribe en el seno de las instituciones eclesiástica latinoamericana, que reconoce la cuota de responsabilidad de la Iglesia frente al problema central del continente de violencia institucionalizada, que se manifiesta en la pobreza, analfabetismo, exclusión política represión y desconocimiento de los derechos humanos (Arias, 2003, p. 210).

Arias coincide con Morello al afirmar que la corriente progresista del clero latinoamericano que apoyó las declaraciones y postulados del CELAM de 1968, en favor de una transformación estructural y doctrinal de la Iglesia correspondiente con su responsabilidad frente a la agudización de los problemas del continente, acercó a la Iglesia a las ideologías de izquierda, lo que significó una ruptura tajante con la idea del catolicismo intransigente preconiliar.

El autor destaca que las ciencias sociales jugaron un papel destacado en la reformulación crítica de la Iglesia frente a las realidades y transformaciones de la modernidad en el continente latinoamericano que, a su vez, le ayudaron a identificar las situaciones problemáticas para la organización eclesiástica: la crisis vocacional, la insensibilidad social

y el pluralismo religioso: “en la medida en que una lectura crítica de este entorno requiere de instrumentos particulares, las ciencias sociales se convierten en piezas fundamentales del discurso teológico” (Arias, 2003, p. 212).

Es importante resaltar que Arias describe los desafíos que planteó el proceso de secularización de la cultura para la Iglesia, en los términos de debilitamiento de la Iglesia (el retroceso de la capacidad de la Iglesia para guiar las conductas de la población), cierta debilidad de las estructuras eclesiales respecto a la dinámica poblacional, la crisis vocacional (que se remite a la crisis en la imagen del sacerdote) y la aparición y consolidación de movimientos religiosos no católicos que trajo a un número creciente de adeptos. Este contexto de transformación religiosa se puede relacionar con la idea de Bastian de modernidad religiosa, que procura describir la desregulación del campo religioso en América Latina, definido por Arias como la erosión de la “posición hegemónica del catolicismo en toda América Latina” (Arias, 2003, p. 199).

Sobrino complementa esta postura en su capítulo “El Vaticano II y la Iglesia en América Latina”, al exponer la relación entre la Iglesia católica en América Latina y las transformaciones propiciadas por el Concilio Vaticano II. Desde un enfoque más teológico sistemático que histórico narrativo, el autor propone estudiar la II CELAM de Medellín (1968) como “símbolo de la novedad de la Iglesia latinoamericana”, que representó un modelo privilegiado de adaptación del Concilio en un contexto de una Iglesia local o continental (Sobrino, 1985, p. 105). El autor destaca que el paso de la universalidad de las declaraciones del Concilio sobre la renovación de la Iglesia frente al mundo moderno a su aplicación a los contextos locales latinoamericanos proporcionó elementos novedosos y dinámicos al Concilio.

Parte de este intercambio efectivo entre los contextos globales y locales expuestos por el autor surgen de la reforma trascendental que propuso el concilio: el desarrollo de una nueva eclesiología. Esta transformación se basó en dos principios. El primero, la creaturidad creyente de la Iglesia, es decir, su ubicación necesaria en el mundo y su responsabilidad ante él, lo que significó el fin del triunfalismo de la cristiandad medieval y la apertura al diálogo con la modernidad. Los estudios socio religiosos contribuyeron a esta apertura de la Iglesia, por medio del análisis de la realidad moderna y su relación con la institución eclesial.

El segundo fue la redefinición de la Iglesia como “pueblo de Dios al servicio del reino de Dios” (Sobrino, 1985, p. 108), que exigió un mayor compromiso de la Institución eclesiástica con sus creyentes y el direccionamientos hacia su esencia misionera, apostólica y evangelizadora.

Sobrino destaca los impactos del concilio en la Iglesia latinoamericana y su apropiación creativa, a través de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín en el año 1968. El reconocimiento de la necesidad de la Iglesia de acercarse a los valores del mundo moderno, por medio de una visión más positiva sobre este y la determinación de un rol más activo en él, propuesto en el Concilio, facilitaron su adaptación en el continente americano. La recepción del cambio eclesiológico mundial se presentó en América Latina en la Iglesia por los pobres, que se manifestó en dos exigencias: la aceptación de la realidad histórica y sociológica de un continente mayoritariamente pobre y cristiano y la definición del pobre como el principal sujeto y principio de reestructuración interna de la Iglesia latinoamericana (Sobrino, 1985, p. 118). Tres objetivo redefinió la Iglesia en América Latina, con base en su presupuesto de la Iglesia por los pobres y su estrecha relación con la indudable novedad histórica introducida por el Concilio, la salvación histórica: evangelizar (el anuncio de las buenas noticias a los pobres), denunciar (por medio de desenmascarar la realidad de injusticia social y violencia institucional en el continente) y convencer.

Sobrino define cuatro consecuencias de la adaptación latinoamericana del concilio en la Iglesia por los pobres: la primera fue la unificación del cuerpo eclesial en América Latina, que se tradujo en la activa solidaridad de todos los estamentos de la Iglesia (obispos, sacerdotes, religiosos, agentes pastorales, catequistas y laicos) en pro de un nuevo modelo de catolicidad, local y preocupado por los pobres. La segunda, la reevaluación de la misión de la Iglesia tradicional en favor de una Iglesia en pos de la necesidad de los pobres, cuyo resultados más visibles fueron la protección de los derechos humanos, la formación de agentes pastorales y la opción teológica por la liberación, basada en la liberación integral de los pobres. En tercer lugar, la persecución y represión a varios miembros del clero, debido a su asociación con las izquierdas radicales de América Latina. Cuarta consecuencia, el surgimiento de numerosos movimientos de liberación en el seno de la Iglesia vislumbró la cercanía de la Iglesia con las luchas de liberación de los más oprimidos del continente. Por

último, la latinoamericanización del evangelio significó la elaboración de concepciones propias del evangelio y de la historia eclesial, de acuerdo al contexto latinoamericano, definido en la opción por los pobres y ejemplificado en el establecimiento de misiones urbanas y comunidades eclesiales de base (Sobrino, 1985, p. 129).

Floristan, al igual de Sobrino, define la eclesiología como el centro del Concilio Vaticano II (1962-1965), que significó la redefinición de la Iglesia como un “instrumento pastoral más eficaz respecto del mundo contemporáneo” (Floristán, 1985, p. 70). , de acuerdo a su capítulo “La Iglesia después del Vaticano II”, *El Vaticano II, veinte años después*. La idea de una Iglesia en los términos de una sociedad perfecta, basada en el modelo uniformista único (Iglesia romana, latina occidental), que no tenía en cuenta los factores culturales, ni la historia, se transformó en una Iglesia pastoral y misionera, encarnada en la sociedad, bajo la revolución eclesiológica de “pueblo de Dios” y “comunidad de creyentes”.

El auge reformador del Concilio enfrentó a varias posturas diferentes en el seno de la Iglesia, desde las tradicionalistas y antimodernistas (ejemplo el arzobispo francés Lefbvre) hasta las más progresistas y radicales, asociadas con las izquierdas (Camilo Torres, entre otros), en torno a cuatro temas centrales eclesiológicos: comunidad de fe, pueblo de Dios, sacramento de salvación, la Iglesia al servicio del reino de Dios en el mundo y la Iglesia local (Floristán, 1985, p. 75). Floristan destaca dos tipos de innovaciones eclesiales propuestas en el concilio: la primera, litúrgica, se tradujo en el uso de lenguas vernáculas (de acuerdo a cada contexto nacional), la transparencia de los signos sacramentales, la conexión con las realidades históricas y la participación del creyente. En segundo lugar, la descentralización de la Iglesia, en el sentido de dejar de lado el excesivo centralismo burocrático vaticano y dar más autonomía a las iglesias locales (Floristán, 1985, p. 80). Sin embargo, el autor describe las limitaciones de estas innovaciones frente a los problemas que el concilio no logró prever: la crisis sacerdotal, la búsqueda de la liberación en el Tercer Mundo y la secularización de la cultura.

El autor coincide con Sobrino al afirmar que la apertura conciliar de la Iglesia católica latinoamericana coincidió con los movimientos sociales de liberación. La Iglesia por los pobres fue la puesta en marcha de las transformaciones propuestas por el concilio en América Latina, que trajo consigo nuevas formas de organización (más cercanas a la población

marginal, como las Comunidades Eclesiales de Base, CEB), la descentralización de las parroquias gigantes, la ampliación de la responsabilidad ministerial a los laicos (para enfrentar el fenómeno de la escasez de sacerdotes) y la conciencia y crítica al subdesarrollo, por medio de la opción teológica por la liberación integral de los pobres (teología de la liberación). En este contexto, el autor describe el papel trascendental de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín en la consolidación de la Iglesia por los Pobres.

2. Sistematización de los estudios socio religiosos de la Federación Internacional de Institutos de Investigación Social y Socio religiosa (FERES)

Seleccionamos 12 estudios realizados por el FERES, durante los años 1959 y 1968, divididos en cuatro temáticas: cambio social, estructuras eclesíásticas, protestantismo y vitalidad religiosa.

Luego sistematizamos la información en una base de datos acces con nueve variables, con la intención de analizar el proceso de investigación que describen los estudios socio religiosos, desde su contexto de producción, autores, teorías, métodos, temporalidades, hasta la elaboración de conclusiones y hallazgos. Las variables que usamos para la sistematización de los estudios y que desarrollaremos a continuación fueron: autores, referencia bibliográfica, tema principal (palabra clave), lugar de producción, contexto analizado, institución productora, institución financiadora, año publicación, resumen, repositorio, tipo de texto, forma de construcción de datos, métodos, herramientas y técnicas, fuentes de información, teorías, parámetros de discusión teórica, hallazgos o resultados, análisis de impactos sobre la Iglesia católica y recomendaciones.

Autores	Referencia bibliográfica	Tema principal	Lugar de producción	Contexto analizado
12: Houtart, Pérez, Alonso, Pin, Damboriena		4: Cambio social, estructuras eclesíásticas, protestantismo y vitalidad religiosa	Bogotá y Madrid	América Latina

Institución productora	Institución financiadora	Año publicación	Resumen	Repositorio
1: FERES.	3:	1959-1968.		5:

	Homeland Foundation y National Catholic Rural Life Conference, Compañía de Jesus y Universidad Nacional de Colombia.			Bibliotecas UdeA, UPB, EAFIT, BLAA, UNAL Bogotá.
--	--	--	--	--

Tipo estudio	Construcción de datos	Métodos	Herramientas y técnicas	Fuentes de información
5: <ul style="list-style-type: none"> • Investigación empírica. • Síntesis de otra investigación. • Informe. • Ensayo. • Conferencia. 	Elaboración de datos propios. Compilación y elaboración.	Estadística, demografía y entrevista. Encuesta, observación directa.	Formulario encuesta, sistema de fichas perforadas IBM, entrevista. Datos estadísticos, gráficos, tablas, proyecciones.	Formularios de encuestas, textos oficiales de la Iglesia, personal administrativo de los seminarios, seminaristas, sacerdotes, estudios del Departamento Nacional de Planeación, la Cepal,

				Anuarios Eclesiásticos, documentos de archivos eclesiásticos, parroquiales, crónicas.
--	--	--	--	---

Teorías	Parámetros discusión teórica	Hallazgos	Impactos sobre la Iglesia católica	Recomendaciones
5: <ul style="list-style-type: none"> • Cambio social • Religión y modernidad 				

A continuación, presentamos en cuadros los resultados que arrojó nuestra sistematización:

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968		
Autor	Título	Referencia Bibliográfica
Pérez Ramírez, Gustavo e Yvan Labelle	El problema sacerdotal en América Latina	Pérez Ramírez, Gustavo e Yvan Labelle. El problema sacerdotal en América Latina. Bogotá: Feres/CIS, 1964.
Jiménez Cadena, Gustavo	Sacerdote y cambio social. Estudio sociológico en los Andes colombianos	Gustavo Jiménez Cadena. Sacerdote y cambio social. Estudio sociológico en los Andes colombianos. Bogotá: Centro de Investigación Acción Social (CIAS)/ Ediciones Tercer Mundo, 1965.

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968

Autor	Título	Referencia Bibliográfica
Pérez, Gustavo y Wust, Isaac	La Iglesia en Colombia. Estructuras eclesiásticas	Pérez, Gustavo y Wust, Isaac. La Iglesia en Colombia. Estructuras eclesiásticas. Bogotá: FERES/ Centro de Investigaciones Sociales, 1961. 195 p.
Ramos, Rutilio, Alonso, Isidoro y Garre, Domingo	La Iglesia en México. Estructuras eclesiásticas	Ramos, Rutilio, Alonso, Isidoro y Garre, Domingo. La Iglesia en México. Estructuras eclesiásticas. Madrid: FERES/OCSHA, 1963.
Pérez, Gustavo	El problema sacerdotal en Colombia	Pérez, Gustavo. El problema sacerdotal en Colombia. Bogotá: Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas (FERES)/Centro de Investigaciones Sociales (CIS), 1962.
Zuluaga Jiménez, Francisco	Estructuras eclesiásticas de Colombia	Zuluaga Jiménez, Francisco. Estructuras eclesiásticas de Colombia. Bogotá: Centro de Investigaciones y Acción Social (CIAS), 1968.
Houtart, Francois	La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio	Houtart, Francois, La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio. Bogotá: FERES, 1963. 62 p.
Pin, Émile	Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano	Pin, Émile. Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano. Madrid: FERES, 1963
Alonso, Isidoro	La Iglesia en América Latina. Estructuras eclesiásticas	Alonso, Isidoro. La Iglesia en América Latina. Estructuras eclesiásticas. Madrid: FERES/ Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana OCSHA, 1964.
Houtart, Francois	La mentalidad religiosa y su evolución en las ciudades	Houtart, Francois. La mentalidad religiosa y su evolución en las ciudades. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1959. Biblioteca Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Damboriena, Prudencio S.J.	El protestantismo en América Latina, Tomo I: Etapas y métodos del protestantismo latinoamericano	Damboriena, Prudencio S.J. El protestantismo en América Latina, Tomo I: Etapas y métodos del protestantismo latinoamericano. Madrid: Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas (FERES), 1962.

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968

Autor	Título	Referencia Bibliográfica
Houtart, Francois	El cambio social en América Latina	Houtart, Francois. El cambio social en América Latina. Bogotá: FERES, 1964

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968

Referencia Bibliográfica	Tema principal	Lugar de producción	Contexto analizado
Pérez Ramírez, Gustavo e Yvan Labelle. El problema sacerdotal en América Latina. Bogotá: Feres/CIS, 1964.	Estructuras eclesiásticas	Bogotá	América Latina
Gustavo Jimenez Cadena. Sacerdote y cambio social. Estudio sociológico en los Andes colombianos. Bogotá: Centro de Investigación Acción Social (CIAS)/ Ediciones Tercer Mundo, 1965.	Cambio social	Bogotá	Colombia
Pérez, Gustavo y Wust, Isaac. La Iglesia en Colombia. Estructuras eclesiásticas. Bogotá: FERES/ Centro de Investigaciones Sociales, 1961. 195 p.	Estructuras eclesiásticas	Bogotá	Colombia
Ramos, Rutilio, Alonso, Isidoro y Garre, Domingo. La Iglesia en México. Estructuras eclesiásticas. Madrid: FERES/OCSHA, 1963.	Estructuras eclesiásticas	Madrid	México
Pérez, Gustavo. El problema sacerdotal en Colombia. Bogotá: Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas (FERES)/Centro de Investigaciones Sociales (CIS), 1962.	Estructuras eclesiásticas	Bogotá	Colombia
Zuluaga Jiménez, Francisco. Estructuras eclesiásticas de Colombia. Bogotá: Centro de Investigaciones y Acción Social (CIAS), 1968.	Estructuras eclesiásticas	Bogotá	Colombia
Houtart, Francois, La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio. Bogotá: FERES, 1963. 62 p.	Cambio social	Bogotá	América Latina
Pin, Émile. Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano. Madrid: FERES, 1963	Religiosidad católica	Madrid	América Latina
Alonso, Isidoro. La Iglesia en América Latina. Estructuras eclesiásticas. Madrid: FERES/ Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana OCSHA, 1964.	Estructuras eclesiásticas	Madrid	América Latina
Houtart, Francois. La mentalidad religiosa y su evolución en las ciudades. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1959. Biblioteca Universidad Nacional de Colombia, Bogotá	Cambio social	Bogotá	América Latina

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968			
Referencia Bibliográfica	Tema principal	Lugar de producción	Contexto analizado
Damboriena, Prudencio S.J. El protestantismo en América Latina, Tomo I: Etapas y métodos del protestantismo latinoamericano. Madrid: Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas (FERES), 1962.	Protestantismo en América Latina	Madrid	América Latina
Houtart, Francois. El cambio social en América Latina. Bogotá: FERES, 1964	Cambio social	Bogotá	América Latina

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968			
Referencia Bibliográfica	Institución productora	Institución financiadora	Año publicación
Pérez Ramírez, Gustavo e Yvan Labelle. El problema sacerdotal en América Latina. Bogotá: Feres/CIS, 1964.	Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Socio religiosas (FERES)	Homeland Foundation y National Catholic Rural Life Conference (p. 5)	1964
Gustavo Jimenez Cadena. Sacerdote y cambio social. Estudio sociológico en los Andes colombianos. Bogotá: Centro de Investigación Acción Social (CIAS)/ Ediciones Tercer Mundo, 1965.	Centro de Investigaciones y Acción Social (CIAS) Bogotá)	Compañía de Jesus	1967
Pérez, Gustavo y Wust, Isaac. La Iglesia en Colombia. Estructuras eclesiásticas. Bogotá: FERES/ Centro de Investigaciones Sociales, 1961. 195 p.	Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Socio religiosas (FERES)	Homeland Foundation y National Catholic Rural Life Conference (p. 5)	1961
Ramos, Rutilio, Alonso, Isidoro y Garre, Domingo. La Iglesia en México. Estructuras eclesiásticas. Madrid: FERES/OCSHA, 1963.	Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Socio religiosas (FERES)	Homeland Foundation y National Catholic Rural Life Conference (p. 5)	1963
Pérez, Gustavo. El problema sacerdotal en Colombia. Bogotá: Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas (FERES)/Centro de Investigaciones Sociales (CIS), 1962.	Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Socio religiosas (FERES)	Homeland Foundation y National Catholic Rural Life Conference (p. 5)	1962

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968			
Referencia Bibliográfica	Institución productora	Institución financiadora	Año publicación
Zuluaga Jiménez, Francisco. Estructuras eclesíásticas de Colombia. Bogotá: Centro de Investigaciones y Acción Social (CIAS), 1968.	Centro de Investigaciones y Acción Social (CIAS) Bogotá)	Compañía de Jesús	1968
Houtart, Francois, La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio. Bogotá: FERES, 1963. 62 p.	Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Socio-religiosas (FERES)	Homeland Foundation y National Catholic Rural Life Conference (p. 5)	1963
Pin, Émile. Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano. Madrid: FERES, 1963	Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Socio-religiosas (FERES)	Homeland Foundation y National Catholic Rural Life Conference (p. 5)	1963
Alonso, Isidoro. La Iglesia en América Latina. Estructuras eclesíásticas. Madrid: FERES/ Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana OCSHA, 1964.	Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Socio-religiosas (FERES)	Homeland Foundation y National Catholic Rural Life Conference (p. 5)	1964
Houtart, Francois. La mentalidad religiosa y su evolución en las ciudades. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1959. Biblioteca Universidad Nacional de Colombia, Bogotá	Facultad de Sociología, UNAL	Universidad Nacional de Colombia	1959
Damboriena, Prudencio S.J. El protestantismo en América Latina, Tomo I: Etapas y métodos del protestantismo latinoamericano. Madrid: Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas (FERES), 1962.	Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Socio-religiosas (FERES)	Homeland Foundation y National Catholic Rural Life Conference (p. 5)	1962
Houtart, Francois. El cambio social en América Latina. Bogotá: FERES, 1964	Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Socio-religiosas (FERES)	Homeland Foundation y National Catholic Rural Life Conference (p. 5)	1964

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968		
Resumen	Repositorio documental	Tipo escrito
<p>El presente estudio es la primera investigación que llevó a cabo el FERES en América Latina, con el fin de analizar el problema sacerdotal latinoamericano. En este sentido, el objetivo principal de esta investigación es analizar los orígenes sociológicos de las vocaciones sacerdotales en Colombia, con el fin de encontrar hipótesis orientadoras para la acción de la pastoral vocacional y, a su vez, servir de modelo para las demás instituciones eclesíásticas en América Latina. El texto se divide en siete capítulos, a saber: El problema de la escasez sacerdotal en Colombia, erección de seminarios diocesanos y casas de formación de religiosos clericales, situación de los seminarios, origen geográfico de los seminaristas, origen familiar, origen socio-cultural, y finalmente interrelaciones en el problema vocacional.</p>	EAFIT	Investigación empírica
<p>La investigación del sacerdote Gustavo Jiménez Cadena constituye la segunda obra de una serie de estudios que el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) adelanta sobre los principales problemas sociales del país. En este caso, el estudio del padre Jiménez se enfoca en el papel que juega el sacerdote en el desarrollo de la comunidad campesina colombiana, desde las herramientas de la sociología. El texto se divide en ocho capítulos que analizan el problema del cambio social en la sociedad colombiana, el método de estudio, reseña literaria, el contexto de estudio (Cundinamarca y Boyacá), el marco institucional, las definiciones desde la Iglesia católica y el Estado del papel socio económico del sacerdote, la visión de los feligreses y de los sacerdotes sobre el rol de este último y finalmente la acción social del cura rural.</p>	UPB	Investigación empírica
<p>En este estudio Pérez y Wust se proponen analizar la realidad social y su relación con las estructuras eclesíásticas del país, con el fin de obtener “un conocimiento objetivo de la realidad, necesario para establecer planes concretos de acción y bases para futuras evaluaciones”. De este modo, los investigadores buscan diagnosticar la situación de la Institución eclesíástica en el país, y así brindar herramientas a lo pastoral para posteriores acciones que conlleven al mejoramiento y renovación de las estructuras eclesíásticas en el país. El texto se divide en dos partes. La primera describe las estructuras socioeconómicas del país y se divide a su</p>	UDEA	Síntesis de otras investigaciones

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968		
Resumen	Repositorio documental	Tipo escrito
vez en siete capítulos. La segunda analiza las principales características de la Institución eclesiástica en el país, desde la Colonia hasta 1960, desde cinco aspectos: Las jurisdicciones eclesiásticas, las parroquias, el clero, las comunidades religiosas y la tipología de las jurisdicciones eclesiásticas del país.		
El texto tiene como objetivo principal analizar las características principales de las estructuras eclesiásticas en México, a partir de dos aspectos: aspectos sociales y estructuras eclesiásticas (divisiones, estructura parroquial, el clero, seminarios, religiosos, evolución estructuras, otras religiones.	BLAA	Investigación empírica
El presente estudio es la primera investigación que llevó a cabo el FERES en América Latina, con el fin de analizar el problema sacerdotal latinoamericano. En este sentido, el objetivo principal de esta investigación es analizar los orígenes sociológicos de las vocaciones sacerdotales en Colombia, con el fin de encontrar hipótesis orientadoras para la acción de la pastoral vocacional y, a su vez, servir de modelo para las demás instituciones eclesiásticas en América Latina. El texto se divide en siete capítulos, a saber: El problema de la escasez sacerdotal en Colombia, erección de seminarios diocesanos y casas de formación de religiosos clericales, situación de los seminarios, origen geográfico de los seminaristas, origen familiar, origen socio-cultural, y finalmente interrelaciones en el problema vocacional.	BLAA	Investigación empírica
El presente estudio pretende describir las estructuras eclesiásticas de la Iglesia católica en Colombia, en relación con sus circunscripciones administrativas, sus miembros y su dinámica demográfica y vocacional. Con este objetivo, el texto se divide en tres partes: en la primera se describen las circunscripciones eclesiásticas del país y sus efectivos sacerdotales; la segunda parte estudia las estructurales parroquiales; y finalmente se comparan los datos de los cambios en las estructuras eclesiásticas entre 1961 y 1966.	EAFIT	Investigación empírica
Este estudio, publicado en 1963, analiza la situación de la Iglesia católica en América Latina y su relación con los cambios sociales, es decir, de un cambio global de la sociedad y de la cultura que experimenta el continente,	UPB	Informe

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968		
Resumen	Repositorio documental	Tipo escrito
<p>en las postrimerías del Concilio Ecuménico Vaticano II. De este modo, estos cambios sociales específicos de los países latinoamericanos exigen a la Iglesia “adoptar nuevos métodos de apostolado y abrir nuevas rutas, que, a la vez que conserven una gran fidelidad a la tradición de la Iglesia, se adapten mejor a las circunstancias del tiempo presente y aprovechen las conquistas de la civilización”, por medio de los métodos de las ciencias sociales, específicamente la sociología. El texto se divide en dos capítulos: el cambio social en la América Latina y la Iglesia ante el cambio social.</p>		
<p>El padre Jesuita Emile Pin tiene como objetivo principal delimitar las principales características del catolicismo latinoamericano, por medio de las herramientas de las ciencias sociales, específicamente la sociología. Si bien, el estudio se basa en otros estudios realizados en América Latina por otros investigadores, la mayoría de la Iglesia católica, aporta a la consolidación de una teoría sobre la religiosidad católica en América Latina, desde la bibliografía existente. El texto se divide en seis capítulos, que configuran los elementos esenciales para entender el catolicismo latinoamericano: El comportamiento religioso ritual, las motivaciones religiosas, las visiones religiosas del mundo (desde el catolicismo), las creencias y actitudes religiosas (creencia en Dios, actitud ante la Iglesia y el clero), los modelos de comportamiento moral y comportamiento moral; y finalmente la situación religiosa de un grupo social definido: los indígenas.</p>	BLAA	Ensayo
<p>El estudio del sacerdote Isidoro Alonso es un trabajo puramente cuantitativo de la estructura de la Iglesia en América Latina, elaborado con base en los estudios de las estructuras eclesiales de 21 países latinoamericanos. De este modo, el estudio del padre Alonso constituye el primer estudio global de la situación de la Institución eclesial en América Latina. Se divide en nueve capítulos que analizan desde el espacio eclesial, delimitado en las jurisdicciones eclesiales, el clero regular y secular, hasta el ámbito religioso de los territorios estudiados, de esta manera: La división territorial eclesial, las estructuras parroquiales, características del clero diocesano, el clero religioso, comparación de la evolución de ambos cleros, características de las</p>	BLAA	Investigación empírica

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968		
Resumen	Repositorio documental	Tipo escrito
religiosas, las diferentes religiones en América Latina y la tipología socio religiosa de los países latinoamericanos.		
El texto del padre Houtart, Director del Centro Nacional de Investigaciones Socio-religiosas de Bruselas, Bélgica, sobre la mentalidad religiosa y su evolución en las ciudades se propone analizar el impacto del urbanismo en la mentalidad religiosa católica, que define, desde las herramientas sociológicas, el problema del catolicismo en las grandes ciudades del mundo, por medio de la descripción de las causas internas y externas que han provocado la crisis de la religiosidad católica en los contextos urbanos.	UNALBOG	Conferencia
El objetivo principal del presente estudio es establecer una tipología de la difusión del protestantismo en América Latina, a través del conocimiento de sus etapas históricas de difusión en el continente y sus métodos. Con este fin, el texto se divide en cuatro capítulos, que trata temas como las etapas de la difusión protestante y los métodos de evangelización, la formación del pastorado, el Wycliffe Bible Translator Institute y sus labores en las zonas indias de la América Latina y finalmente el desarrollo de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en América Latina.	BLAA	Síntesis de otras investigaciones
El objetivo principal del texto es analizar las principales características del cambio social en América Latina, a partir de la descripción de las estructuras sociales, la sociología del cambio social, las características y elementos del cambio social en América Latina y finalmente una proyección a futuro del cambio social en el continente en la década de 1980	BLAA	Síntesis de otras investigaciones

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968		
Construcción de datos	Métodos	Herramientas y técnicas
elaboración de datos propios	Estadística, demografía y entrevista	Formulario encuesta, sistema de fichas perforadas IBM (pp. 9-10), entrevista
compilación y elaboración	Encuesta, entrevista y observación directa	Formulario encuesta, fichas, formulario preguntas, diario de campo

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968		
Construcción de datos	Métodos	Herramientas y técnicas
compilación y elaboración	Estadística, demografía y entrevista	Datos estadísticos, gráficos, tablas, proyecciones
compilación y elaboración	Estadística, demografía y entrevista	Datos estadísticos, gráficos, tablas, proyecciones, encuestas
elaboración de datos propios	Encuesta, entrevista y estadística	Formulario encuesta, datos estadísticos, sistema de fichas perforadas IBM (pp. 9-10), entrevista,
compilación y elaboración	Estadística	Datos estadísticos, gráficos, tablas, proyecciones
compilación de datos de otras investigaciones	Estadística y demografía	Datos estadísticos, gráficos, tablas, proyecciones
compilación de datos de otras investigaciones	Sistematización categorías	Categorías de análisis teórico
compilación y elaboración	Estadística y demografía	Datos estadísticos, gráficos, tablas, proyecciones
compilación de datos de otras investigaciones	Estadística y demografía	Datos estadísticos, gráficos, tablas, proyecciones
compilación y elaboración	Estadística y etnografía	Datos estadísticos, gráficos, tablas, proyecciones y diario de campo
compilación de datos de otras investigaciones	Estadística y demografía	Datos estadísticos, gráficos, tablas, proyecciones

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968		
Fuentes de información	Teorías	Parámetros discusión teórica
Formularios de encuestas, textos oficiales de la Iglesia, personal administrativo de los seminarios, seminaristas, sacerdotes	Cambio social y sociología religiosa	Paso de una sociedad tradicional a otra moderna
sacerdotes, laicos, documentos de archivos institucionales, bibliografía sobre sociología de la religión	Sociología religiosa y cambio social	Interrelación sistema cultural, personalidad y sistema social
estudios del Departamento Nacional de Planeación, la Cepal, Anuarios Eclesiásticos, documentos de archivos eclesiales, parroquiales, crónicas, entre otros	Sociología religiosa: estructuras eclesiales	la situación parroquial, los efectivos sacerdotales, las vocaciones sacerdotales y los efectivos de las comunidades religiosas masculinas y femeninas, principalmente en

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968		
Fuentes de información	Teorías	Parámetros discusión teórica
		función de la población. También hemos tenido en cuenta el aspecto geográfico. 171.
Anuarios pontificios, estudios socio religiosos del FERES, bibliografía	Sociología religiosa: estructuras eclesíásticas	Aspectos sociales y estructuras eclesíásticas (divisiones, estructura parroquial, el clero, seminarios, religiosos, evolución estructuras, otras religiones
Formularios de encuestas, textos oficiales de la Iglesia, personal administrativo de los seminarios, seminaristas, sacerdotes	Cambio social	El cambio se opera a la vez sobre las estructuras y sobre la cultura, que se manifiesta en la especialización, urbanización y desequilibrio vida social p. 19
Anuarios pontificios, estudios socio religiosos del FERES, bibliografía	Sociología religiosa: estructuras eclesíásticas	1. Circunscripciones eclesíásticas colombianas (diócesis y territorios de misión) y las estructuras parroquiales, de acuerdo a las variables del número de efectivos sacerdotales diocesanos y religiosos
Estudios socio religiosos	Cambio social	El cambio social genera una crisis de valores, provocada por la desintegración de los valores tradicionales
Investigaciones sobre la religiosidad en América Latina (Principalmente Richard Pattee)	Sociología religiosa: prácticas y creencias religiosas	Análisis religiosidad católica latinoamericana, a partir de categorías: Comportamiento religioso ritual, motivaciones, visiones religiosas del mundo, creencias y actitudes, comportamiento moral
Investigaciones sobre estructuras eclesíásticas; Anuarios Pontificios; Statistical Abstract of Latin America 1961, del Center of Latin America Studies de la Universidad de California y las estimaciones de las Naciones Unidas para 1960.	Sociología religiosa: estructuras eclesíásticas	Estructura demográfico-territorial de la Iglesia, Personal eclesíástico, Perspectiva futura del clero diocesano
Bibliografía sociología de la religión	Cambio social	La urbanización como tal provoca un cambio social, que pide una nueva síntesis de la vida religiosa

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968		
Fuentes de información	Teorías	Parámetros discusión teórica
Anuarios, bibliografía misionera protestante (p. 15), cartas, documentos	Sociología del protestantismo	1. Etapas de difusión protestante en América Latina. 2. Métodos de evangelización. 3. Formación del sacerdotado. 4. Casos Wycliffe Bible Translator Institute y la Iglesia Adventista del séptimo día
Anuarios estadísticos de la ONU, UNESCO, estudios socio religiosos del FERES, investigaciones sobre el cambio social y bibliografía sobre sociología de la religión	Cambio social	Cambio social como cambio global que afecta a todos los aspectos de la vida social y se compone de cuatro elementos: demográficos (aumento de población), ecológicos (urbanización), económicos (industrialización) y socio culturales (nuevos valores)

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968		
Hallazgos	Impactos sobre la Iglesia católica	Recomendaciones
El problema de escasez de vocaciones, es, en efecto, un problema de revalorización de la jerarquía de valores y de reforma de las estructuras que impiden seguir el sacerdocio a quienes perciben su valor. 112	Influencia Cambio social sobre las vocaciones sacerdotales: Disminución efectivos y desvalorización papel sacerdote en la sociedad moderna	Mayor acercamiento al feligresado y asignación de tareas pastorales (catequesis, culto) (p. 30)
El sacerdote cumple un papel de agente de cambio social en los contextos rurales colombianos	Importancia del sacerdote y de la Iglesia católica en la adaptación de los ambientes rurales a las transformaciones del cambio social	Favorecer el papel del sacerdote como agente del cambio social
Aumento estructuras eclesiales (diócesis y parroquias) y efectivos sacerdotales.	Aumento estructuras eclesiales (diócesis y parroquias) y efectivos sacerdotales.	
Aumento estructuras eclesiales (diócesis y parroquias) y efectivos sacerdotales, frente al rápido cambio social, que se traduce en problemas de enseñanza religiosa, reclutamiento de	Aumento estructuras eclesiales (diócesis y parroquias) y efectivos sacerdotales, frente al rápido cambio social, que se traduce en problemas de enseñanza religiosa,	Si la Iglesia no sigue ese movimiento y no se adapta, pierde su contacto con ella y su predicación será cada vez menos escuchada p. 11

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968		
Hallazgos	Impactos sobre la Iglesia católica	Recomendaciones
vocaciones sacerdotales, problemas sociales, etc, p. 11	reclutamiento de vocaciones sacerdotales, problemas sociales, etc, p. 11	
Escasez del clero, debido a los impactos del crecimiento demográfico, la industrialización, urbanización y cambios culturales	Escasez del clero, debido a los impactos del crecimiento demográfico, la industrialización, urbanización y cambios culturales	Adaptación del clero a las dinámicas de la sociedad moderna latinoamericana p. 21
El cambio social (industrialización, crecimiento demográfico, urbanización) provocó la transformación y crecimiento de las estructuras eclesíásticas	El cambio social (industrialización, crecimiento demográfico, urbanización) provocó la transformación y crecimiento de las estructuras eclesíásticas	
Consecuencias cuantitativas y cualitativas cambio social sobre Iglesia católica: escasez de efectivos sacerdotales; cambio estructuras parroquiales, disminución participación práctica religiosa ritual, pluralización religión. Cualitativas: Disminución transmisión valores religiosos; pérdida monopolio cultural Iglesia; pluralización religión	Consecuencias cuantitativas y cualitativas cambio social sobre Iglesia católica: escasez de efectivos sacerdotales; cambio estructuras parroquiales, disminución participación práctica religiosa ritual, pluralización religión. Cualitativas: Disminución transmisión valores religiosos; pérdida monopolio cultural Iglesia; pluralización religión	La Iglesia debe y puede tomar en Latinoamérica un verdadero liderazgo social p. 61
Descenso en la práctica religiosa ritual; la catolicidad como rasgo distintivo de la cultura latinoamericana; debilidad de las estructuras eclesíásticas	Religiosidad católica como asunto cultural, pérdida importancia institución eclesíastica	La América Latina tiene necesidad de ayuda exterior y la descentralización de la acción pastoral de la Iglesia católica
Aumento estructuras eclesíásticas (diócesis y parroquias) y efectivos sacerdotales. A pesar del crecimiento, las estructuras eclesíásticas no alcanzan a cubrir el creciente número de población latinoamericana	Aumento estructuras eclesíásticas (diócesis y parroquias) y efectivos sacerdotales. A pesar del crecimiento, las estructuras eclesíásticas no alcanzan a cubrir el	

Base de datos estudios socio religiosos FERES 1959-1968		
Hallazgos	Impactos sobre la Iglesia católica	Recomendaciones
	creciente número de población latinoamericana	
Causas crisis religiosa. Internas: Especialización funciones sociales, Transformación relaciones sociales, socialización, movilidad geográfica; Internas: Estructura de la Iglesia, Escasez efectivos sacerdotales	Crisis religiosa del catolicismo en los ambientes urbanos (p. 8)	Capacidad de adaptación de las organizaciones de acción religiosa
Protestantismo como elemento del pluralismo religioso provocado por el cambio social (modernidad) A. Identificación cuatro etapas de consolidación protestantismo en América Latina. B. Métodos de evangelización protestante en América Latina: 1. Predicación oral (conferencias sin culto, uso mass media, visitas domiciliarias, propaganda escrita) 2. Obras de beneficencia, 3. Obras de enseñanza. C. Institutos de formación para el apostolado	El problema típicamente latino consiste en que se pretende difundir el protestantismo en países donde el catolicismo ha sido la única religión organizada durante siglos	Al protestantismo debe salir al encuentro, además del discurso apologético, una vida evangélica, una plenitud de caridad, una renovación pastoral, la actualización, según las exigencias de la civilización contemporánea. P. 13
Actualmente, con estos cambios a la vez estructurales y culturales, la sociedad latinoamericana sufre un proceso de desintegración de los moldes antiguos y también un proceso de reintegración respecto a los nuevos. 67	Desacralización valores religiosos del catolicismo que produce anomia; anomia que contribuye al pluralismo religioso. 81	Favorecer las iniciativas que puedan convertirlo (al catolicismo) en elemento importante de dinamismo cultural y social. Esto es obra, ante todo, de clérigos y laicos cristianos. 75. Iglesia católica como eje de reintegración socio-cultural

Fuentes y Bibliografía

1. Fuentes

A. Estudios Socio religiosos

Alonso, I. (1964). La Iglesia en América Latina. Estructuras eclesiásticas. Madrid: FERES/Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana OCSHA.

Damboriena, P. (1962). El Protestantismo en América Latina. Bogotá: FERES.

Houtart, F. (1964). El cambio social en América Latina. Bogotá: FERES.

Houtart, F. (1963). La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio. Bogotá: FERES.

Houtart, F. (1959). La mentalidad religiosa y su evolución en las ciudades. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Jiménez Cadena, G. (1967). Sacerdote y cambio social. Estudio sociológico en los Andes colombianos. Bogotá: Centro de Investigación Acción Social (CIAS)/ Ediciones Tercer Mundo.

Pérez, G. (1962). El problema sacerdotal en Colombia. Bogotá: Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas (FERES)/Centro de Investigaciones Sociales (CIS).

Pérez, G. e Wust, I. (1961). La Iglesia en Colombia. Estructuras eclesiásticas. Bogotá: FERES/CIS.

Pérez, G. e Labelle, Y. (1964). El problema sacerdotal en América Latina. Bogotá: Feres/CIS.

Pin, E. (1963). Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano. Madrid: FERES.

Ramos, R., Alonso, I. y Garre, D. (1961). La Iglesia en México. Estructuras eclesiásticas. Madrid: FERES/OCSHA.

Zuluaga Jiménez, F. (1968). Estructuras eclesiásticas de Colombia. Bogotá: Centro de Investigaciones y Acción Social (CIAS).

B. Documentos pontificios

Pablo VI. (1965). Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et Spes*).

Pablo VI. (1965). Constitución sobre la sagrada liturgia (*Sacrosanctum Concilium*).

Pablo VI. (1965). Declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis Humanae*).

Pablo VI. (1965). Encíclica sobre la transmisión de la vida (*Humanae Vitae*).

2. Bibliografía

- Acerbi, A. (2004) Iglesia y modernidad: Una historia todavía no concluida. En Dar razón de la esperanza. Homenaje al Profesor Doctor José Luis Illanes (pp. 1317-1330). Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Arias, R. (2003). El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000). Bogotá: Ediciones Uniandes- Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Aubert, R. (1977). Cap. IV: El catolicismo latinoamericano después de la Segunda Guerra Mundial. En L. J. Rogier (Dir.), Nueva historia de la Iglesia, Tomo V: La Iglesia en el mundo moderno (1848 al Vaticano II) (355-370). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Bastian, J. P. (1997). La mutación religiosa de América Latina para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, J. P. (2004). La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía. En *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. (pp. 155-174). México: Fondo de Cultura Económica.
- Beltrán Cely, W. M. (2007). De por qué los pentecostalismos no son protestantismos. En C. Tejeiro (ed). Creer y poder hoy. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Beltrán Cely, W. M. (2013). Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, CES.
- Boulard, F. (1960). Sociología religiosa y pastoral. Bogotá: Centro de Investigaciones Sociales (CIS).
- Bourdieu, P. (2006 [1971]). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones* 27 (108), 29-83.
- Calvo, O. y Parra, M. (2012). Medellín (rojo) 1968. Protesta social, secularización y vida urbana en las jornadas de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Bogotá: Planeta.
- Dobbelaere, K. (1994). Secularización: un concepto multi-dimensional. México: Universidad Iberoamericana.
- Dussel, E. (1974). Cap. IV: La Iglesia ante la liberación latinoamericana (1962). En *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1973)* (pp. 190-359). Barcelona: Editorial Nova Terra.
- Floristan, J. (1985). La Iglesia después del Vaticano II. En C. Floristan (Ed.), *El Vaticano II, veinte años después* (pp. 67-103). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Küng, H. (2002). La Iglesia católica. Barcelona: Grupo Editorial Random House Mondadori

- Iglesia católica. (1965). Concilio Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones. Documentos pontificios complementarios. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Luckmann, T. (1973). La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lynch, J. (2012). Cap. 12: Entre liberación y tradición. En Dios en el nuevo mundo. Una historia religiosa de América Latina (pp. 445-473). Barcelona: Crítica.
- Mallimaci, F. (2004). Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina. En J. P. Bastian (Coord.), La modernidad religiosa. Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada (19-44). México: Fondo de Cultura Económica.
- Mardones, J. M. (1993). Secularización. En: J. G. Caffarena (Editor) *Religión*. Madrid: Editorial Trotta,
- Morello, G. (2007). El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas del catolicismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 49 (199), 81-104.
- Sobrino, J. (1985). El Vaticano II y la Iglesia en América Latina. En C. Floristan (Ed.), *El Vaticano II, veinte años después* (pp. 105-134). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Touraine, A. (2014). *Crítica de la Modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vallier, I. (1971). The Roman Catholic Church: A Transnational Actor. *International Organization*, 25 (3), 479-502.