

Modernidad religiosa, acción cultural pastoral y cooperación internacional católica en Medellín, 1959-1969*

Religious modernity, pastoral cultural action and international Catholic cooperation in Medellín, 1959-1969

Modernidade religiosa, ação pastoral cultural e cooperação católica internacional em Medellín, 1959-1969

Juan Óscar Pérez Salazar**

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

Cómo citar: Pérez Salazar, J. O. (2022). Modernidad religiosa, acción cultural pastoral y cooperación internacional católica en Medellín, 1959-1969. *Revista Colombiana de Sociología*, 45(1), 45-68

DOI: <https://doi.org/10.15446/rsc.v45n1.90235>

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de investigación e innovación

Recibido: 30 de agosto del 2020 Aprobado: 2 de mayo del 2021

* El presente artículo se deriva del anteproyecto de investigación “Modernidad religiosa e Iglesia católica en América Latina, a través de la modernización reflexiva de la investigación socio religiosa católica, 1958-1969”, para ingresar al Doctorado en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Este artículo es un homenaje al padre Gabriel Rodrigo Díaz Duque (1933-2019), quien falleció el 18 de octubre del 2019 en su Monasterio del Viento en el Retiro, Antioquia. Cura rebelde del Golconda, vivió como pobre entre los pobres de Medellín, específicamente en el barrio Santo Domingo Savio y encarnó con su gentileza y guitarra los principios más nobles de la Teología de la Liberación. Agradezco especialmente los comentarios y correcciones de Marta Domínguez Mejía y Óscar Calvo Isaza del Grupo de Investigación en Historia Social (GIHS) de la Universidad de Antioquia

** Historiador y magíster en Sociología de la Universidad de Antioquia. Candidato a doctor en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Docente del Departamento de Historia de la Universidad de Antioquia y del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Investigador del Grupo de Investigación en Historia Social, Categoría A1 de Colciencias.

Correo electrónico: joperezs@unal.edu.co -ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5184-3567>

Resumen

El presente artículo analiza cómo Medellín se convirtió en una zona de contacto transnacional de la Iglesia católica, a través del estudio de las formas en las que se tradujeron la *cooperación internacional* católica y la *acción cultural pastoral*, promovidas por el *aggiornamento* de la Iglesia católica desde el Vaticano para enfrentar el creciente fenómeno de *modernidad religiosa* en América Latina en el contexto local. Para ello se describen la Gran Misión de 1961 y la creación del Secretariado Pastoral de la Arquidiócesis de Medellín (Sepam) como zonas de contacto transnacional por excelencia, que permiten comprender las complejas dinámicas de intercambio Norte-Sur global y viceversa, como ámbitos interdependientes, que buscan trascender la visión nacional o localista de dichos fenómenos, a partir del enfoque de la historia transnacional. La *modernidad religiosa*, definida como el continuo proceso de transformación del campo religioso latinoamericano, que obliga a la institución eclesiástica a actualizar sus estructuras y estrategias de evangelización, representa el marco propicio propuesto en este artículo para comprender la relevancia del Concilio Vaticano II y su aplicación en los contextos locales. En un contexto nacional marcado por la intransigencia y la resistencia de las jerarquías eclesiásticas al reformismo propuesto por el concilio y la Conferencia Episcopal Latinoamericana, llevada a cabo en Medellín en 1968, el caso de la Arquidiócesis de Medellín representa un hito de actualización a los nuevos vientos de cambio propuestos desde Roma. El artículo concluye con los principales aportes de la *cooperación internacional* y la acción tecnopastoral en el contexto local, en una dinámica de intercambios entre el clero europeo y el latinoamericano, que vislumbra los inicios de profundas transformaciones en el seno de la Iglesia católica universal que hasta hoy vivimos. Para esta investigación se usó una combinación entre fuentes orales (entrevistas) y escritas, relacionadas con archivos eclesiásticos locales, archivos nacionales y archivos transnacionales.

Palabras clave: catolicismo, Concilio Vaticano II, cooperación internacional, Medellín, modernización.

Descriptor: catolicismo, Colombia, cooperación internacional, modernización.

Abstract

This article analyzes how Medellín became a transnational contact zone for the Catholic Church, through the study of the ways the international Catholic cooperation and pastoral cultural action promoted by the aggiornamento of the Catholic Church from the Vatican were translated into face the growing phenomenon of religious modernity in Latin America in the local context. To this end, the Great Mission of 1961 and the creation of the Pastoral Secretariat of the Archdiocese of Medellín (Sepam) are described as transnational contact zones par excellence that allow understanding the complex dynamics of global North-South exchange and vice versa as interdependent spheres, which seeks to transcend the national or local vision of these phenomena, from the approach of transnational history. Religious modernity defined as the continuous process of transformation of the Latin American religious field, that forces the ecclesiastical institution to update its structures and strategies of evangelization, represents the propitious framework proposed in this article to understand the relevance of the Second Vatican Council and its application in local contexts. In a national context marked by intransigence and the resistance of the ecclesiastical hierarchies to the reformism proposed by the council and the Latin American Episcopal Conference held in Medellín in 1968, the case of the Archdiocese of Medellín represents a milestone of updating to the new winds of exchange proposed from Rome. The article concludes with the main contributions of international cooperation and techno-pastoral action in the local context, in a dynamic of exchanges between the European and Latin American clergy, that envisions the beginnings of profound transformations within the universal Catholic Church that we live until today. For this research, a combination of oral (interviews) and written sources was used, related to the Archdiocese of Medellín and personal writings of priests of that time.

Keywords: Catholicism, international cooperation, Medellín, modernization, Vatican Council II.

Descriptors: Catholicism, Colombia, international cooperation, modernization.

Resumo

Este artigo analisa como Medellín se tornou em uma zona de contato transnacional para a Igreja Católica, por meio do estudo das formas como a cooperação católica internacional e a ação cultural pastoral, promovida pelo aggiornamento da Igreja Católica do Vaticano, que se traduz em enfrentar o fenômeno crescente da modernidade religiosa na América Latina no contexto local. Para tanto, a Grande Missão de 1961 e a criação da Secretaria de Pastoral da Arquidiocese de Medellín (Sepam) são caracterizadas como zonas de contato transnacionais por excelência que permitem compreender a complexa dinâmica do intercâmbio global Norte-Sul e vice-versa como esferas interdependentes, que busca transcender a visão nacional ou local desses fenômenos, a partir da abordagem da história transnacional. A modernidade religiosa definida como o processo contínuo de transformação do campo religioso latino-americano, que obriga a instituição eclesial a atualizar suas estruturas e estratégias de evangelização, representa o quadro propício proposto neste artigo para compreender a relevância do Concílio Vaticano II e sua aplicação nos contextos locais. Num contexto nacional marcado pela intransigência e pela resistência das hierarquias eclesiais ao reformismo proposto pelo conselho e pela Conferência Episcopal latino-americana realizada em Medellín em 1968, o caso da Arquidiocese de Medellín representa um marco de atualização aos novos ventos de câmbio propostas de Roma. O artigo conclui com as principais contribuições da cooperação internacional e da ação tecno-pastoral no contexto local, em uma dinâmica de intercâmbio entre o clero europeu e latino-americano, que prevê o início de profundas transformações na Igreja Católica universal que vivemos na atualidade. Para esta pesquisa, foi utilizada uma combinação de fontes orais (entrevistas) e escritas, relacionadas à Arquidiocese de Medellín e escritos pessoais de padres da época.

Palavras-chave: catolicismo, cooperação internacional, Concílio Vaticano II, Medellín, modernização.

Descritores: catolicismo, Colômbia, cooperação internacional, modernização.

Introducción

La Gran Misión de Medellín de 1961 desplegó un enorme esfuerzo de *cooperación internacional* católica para la reforma de la iglesia local, a través del intercambio de clero europeo y norteamericano, recursos económicos y estrategias tecno pastorales, con el fin de contribuir a la reforma y actualización de las estructuras eclesiales y laicas de la Iglesia católica en Medellín. La llegada de más de doscientos misioneros y varios sacerdotes y religiosos reconocidos en el ámbito de las misiones pastorales en Europa, entre ellos Fernand Boulard, J. L. Lebreton y Enrique María Huelin, dio cuenta de la importancia de América Latina como territorio de misión para el clero europeo y norteamericano, durante la década de 1960. La Iglesia católica local, encabezada por el arzobispo Tulio Botero Salazar, fue consciente de la necesidad de la *cooperación internacional* y durante su mandato envió a numerosos sacerdotes locales a Europa para aprender de la experiencia de la Iglesia en ese contexto y traerla a la ciudad. En este marco la creación en 1961 del Secretariado Pastoral de la Arquidiócesis de Medellín (sepam) posibilitó el intercambio de experiencias entre la Iglesia local y la global, en términos de relación (Secretariado Pastoral de la Arquidiócesis de Medellín (sepam), 1963). Entre las funciones delegadas al sepam por la arquidiócesis se pueden enumerar: fortalecer los logros obtenidos durante la Gran Misión de Medellín, servir de organismo de coordinación de las diferentes instituciones católicas de la Arquidiócesis (tales como la Acción Católica Arquidiocesana, Cáritas Arquidiocesana y el Secretariado Arquidiocesano de Cursillos de Cristiandad), actuar como cuerpo asesor del Ordinario en las labores de planeación y la evaluación para el desarrollo de la acción apostólica, entre otras (Arquidiócesis de Medellín, 1961, p. 8).

El propósito del presente artículo es analizar cómo Medellín se convirtió en una zona de contacto transnacional de la Iglesia católica, a través de la Gran Misión de 1961 y la creación del sepam como estrategias para enfrentar el creciente fenómeno de *modernidad religiosa* en América Latina desde la *cooperación internacional* católica y la acción cultural pastoral, al igual que como un importante antecedente del evento transnacional con mayor repercusión en la historia de Medellín del siglo xx, el celam de 1968 y la llegada del papa Pablo VI a Colombia ese mismo año, que preparó el camino para el aporte más destacado desde la Iglesia latinoamericana, la teología de la liberación (Calvo y Parra, 2012, p. 19).

En este sentido, la noción de intercambio, en el marco de la historia transnacional, nos permitirá comprender el amplio movimiento de circulación de recursos materiales y humanos entre la Iglesia católica europea y latinoamericana durante la década de 1960, más allá del espacio nacional, al enfatizar en “las redes, los procesos, las creencias y las instituciones, trascendiendo el espacio nacional” (Coelho, 2012, p. 19).

Con el fin de responder a este propósito, propongo dividir el texto en dos partes: la primera define los rasgos principales de la *modernidad religiosa* en América Latina y su estrecha relación con la estrategia de renovación

propuesta por el Concilio Vaticano II y su traducción en América Latina, a través de la II Celam de Medellín (1968). La segunda analiza los orígenes de la *cooperación internacional* católica, a través de las estrategias misionales y de *acción cultural pastoral* en el continente y el Sepam, que convirtieron a Medellín en una zona de contacto transnacional para el intercambio entre la Iglesia católica latinoamericana y europea y prepararon el terreno para los importantes cambios propuestos en la celam de 1968. Las fuentes que usaré se dividen en orales y escritas, entre las primeras se encuentran las entrevistas a los sacerdotes protagonistas de la teología de la liberación en Medellín, a saber: Vicente Mejía (1932-), Gabriel Díaz (1933-2019) y Bernardo Uribe Botero (1938-); y entre las segundas se encuentran la correspondencia del sepam, resguardada en el Archivo Personal Inés Tobón de Viana de la Biblioteca Central de la Universidad de Antioquia, documentos oficiales del Archivo de la Arquidiócesis de Medellín, la correspondencia de la Arquidiócesis con el gobierno nacional ubicados en el Archivo General de la Nación en Bogotá, documentos producidos por el celam que se encuentran en la colección del Centro Intercultural de Documentación (Cidoc) conservada por la Biblioteca Daniel Cosío Villegas del Colegio de México, y escritos personales del padre Gabriel Díaz.

Modernidad religiosa y aggiornamento de la Iglesia católica en América Latina y Colombia. Impactos del Concilio Vaticano II y la II Celam Medellín 1968

Durante la década de 1960 se produjeron en Colombia y América Latina una serie de cambios en las formas de control social basadas en la moral religiosa católica, que repercutieron en hondas transformaciones en el seno de la institución eclesiástica y evidenciaron los efectos del proceso secularizador en la sociedad. El resquebrajamiento del control de la Iglesia católica sobre las formas de organización y protesta de los trabajadores, que permitió la existencia de un sindicalismo autónomo de la institución eclesiástica, la consolidación de sociabilidades de corte secular y contestatario, en oposición a la autoridad religiosa de la Iglesia, que

contribuyó a la emergencia de la juventud como sector diferenciado de la sociedad, la pérdida de control de la Institución eclesiástica en el tema del cuerpo, provocada por una mayor apertura de la sociedad con respecto a la sexualidad y la ruptura de los roles familiares asignados por la religión con una mayor participación de las mujeres en la política y en la educación. (Calvo y Parra, 2012, p. 158)

Estas transformaciones en la sociedad, que evidenciaron los cambios en la recepción de los signos, símbolos, roles e instituciones religiosas sobre los diferentes ámbitos de la sociedad, se remiten al concepto y proceso de la secularización, que define “la decreciente relevancia de los valores, institucionalizados en la religión orientada hacia la Iglesia, para la integración y legitimación de la vida cotidiana en la sociedad moderna” (Dobbelaere, 1994, p. 4), y que delimita las consecuencias de la modernidad sobre la

religión institucionalizada en la Iglesia católica durante los años sesenta. Aquí es importante definir a la Iglesia católica como un actor transnacional, desde la propuesta de Vallier, que da cuenta de un imperio global, dirigido por un centro (la 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 que se ven reflejadas en los niveles locales, pero que a su vez se ven confrontados por los actores eclesiásticos de las localidades (Vallier, 1971, p. 484).

De este modo, la reacción de la Iglesia católica frente a este proceso de secularización, delimitado en el desencantamiento, definido por Weber como “la disipación del sentido del cosmos como orden significativo” (Taylor, 1996, 31), y propuesto por las instituciones religiosas, que en términos de Taylor es la pérdida de horizonte del sujeto moderno significó un *aggiornamento*¹ o actualización de su organización al contexto de la modernidad. Esta renovación se manifestó en el Concilio Ecuménico Vaticano II, llevado a cabo entre 1962 y 1965, que contribuyó notablemente a la reorganización o actualización de la iglesia católica a los procesos de cambio social (Lynch, 2012, p. 460), con el fin de adaptarlos a los contextos particulares y lograr enfrentar lo que la institución eclesiástica denominó el proceso de secularización de la sociedad, que definió como la pérdida de legitimidad de la institución eclesiástica sobre la sociedad moderna (Mardones, 1993, p. 110).

En este sentido, el *Aggiornamento* se convirtió en un complejo y contradictorio proceso de modernización de la Iglesia católica que se debe entender a la luz de dos cambios morfológicos de la institución eclesiástica ocurridas a lo largo del siglo xx:

la diversificación en la composición social del clero, que incrementó el ingreso de sacerdotes provenientes de sectores medios y bajos; y el aumento del número de sacerdotes con título universitario que accedían a los estudios de posgrado en universidades confesionales o laicas. (Beigel, 2011, p. 32)

El enfrentamiento de la Iglesia católica con movimientos políticos transnacionales, como el comunismo, la situación radical de cambio social vinculada con la industrialización y a la urbanización del continente (Houtart, 1964, p. 51), el alto número de miembros de la Iglesia —calculado en doscientos millones para 1960 (Alonso, 1964, p. 23)— y su proceso de recomposición, provocado por la lógica de mercado y la consecuente desregulación del campo religioso², hicieron de América Latina un lugar

1. El término *Aggiornamento* viene del italiano, 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. Parto 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

de prueba crucial para el proyecto renovador del Concilio. La colaboración entre los sistemas nacionales episcopales latinoamericanos, europeos y norteamericanos (Aubert, 1977, p. 361) y el incremento del rango de especialización organizacional en el sistema de iglesias locales (Floristán, 1985, p. 80), propiciaron más flexibilidad 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 (1968) y la renovación doctrinal propuesta por 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). De este modo, “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, 2007, p. 91).

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. En esta lógica, Mallimaci define la *modernidad* a partir de tres características: racionalidad, afirmación de la autonomía del sujeto³ 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: primero, la transnacionalización de los religioso en el continente,

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).

3. De acuerdo con Touraine, la modernidad significa la transferencia del sujeto de lo sagrado al hombre “La modernidad, que destruye las religiones, libera y vuelve a apropiarse de la imagen del sujeto, hasta entonces prisionera de las objetivaciones religiosas, de la confusión del sujeto y la naturaleza, y transfiere el sujeto del Dios al hombre” (Touraine, 1992, p. 295).

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 neo comunitarismos religiosos; y cuarto, 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, 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.

La integración de los paradigmas de la *Reforma* y la *modernidad ilustrada* propuesta por el Concilio⁴ 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. La primera, la *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 católica. 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 por largo tiempo, y su apertura hacia la democracia y la ciencia (Küng, 2002, p. 235).

Las ciencias sociales jugaron un papel determinante en el proceso de renovación de la Iglesia católica propuesto desde el Concilio Vaticano II, al igual que sirvieron como herramienta de análisis para comprender mejor la recomposición del *campo religioso* latinoamericano y la necesidad de adaptación de la institución eclesiástica a estas nuevas realidades. Al respecto, Beigel plantea una interesante paradoja en este sentido, puesto que “el proceso de especialización y de acercamiento a las ciencias sociales se presentó, paradójicamente, como una suerte de *secularización* en contra de otra secularización, que se identificaba como anticristiana” (Beigel, 2011, p. 32).

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

El destacado papel de las ciencias sociales (especialmente la *sociología*) se vio más claro en la creación de la Federación Internacional de los Institutos de Investigaciones Sociales y Socio religiosas (Feres) en 1958, con sede principal en Friburgo, y la intensa actividad de esta institución en América Latina, a través de la fundación de centros de investigación social en 21 países del continente y la elaboración de más de 25 estudios socioreligiosos entre 1959-1968 (Bidegain, 1996, p. 8).⁵

La llegada al continente de expertos sacerdotes sociólogos, “autorizados a escribir, discutir y proponer directivas para aplicar la doctrina social de la Iglesia” (Beigel, 2011, p. 27), entre ellos Francois Houtart, Fernand Boulard, Ivan Illich y Roger Vekemans, movilizó consigo una gran cantidad de recursos económicos y humanos que repercutió en notables cambios en las estructuras de la Iglesia en el continente (Vallier, 1971, p. 479) o como lo explican Calvo y Parra, en “la transferencia y apropiación de formas de organización, recursos económicos y sacerdotes especializados provenientes de otros contextos.” (Calvo y Parra, 2012, p. 31). Este hecho no significó un intercambio unívoco en el sentido Norte-Sur global sino que, por el contrario, demostró el efecto de la experiencia latinoamericana en el seno del clero europeo, puesto que “todos los expertos extranjeros vivieron intensos procesos de latinomericanización. De hecho, Roger Vekemans, Pierre Bigo y Norbert Lechner se quedaron definitivamente a vivir en Chile” (Beigel, 2011, p. 29).

En el contexto colombiano, la recepción del reformismo propiciado desde el Vaticano y el clero latinoamericano en Medellín (1968) por parte de las jerarquías eclesíásticas no fue positiva, ya que “los obispos colombianos se mostraron opuestos [...] quejándose de que los problemas en discusión y la orientación habían sido impuestos por los episcopados y expertos del Cono Sur, por lo cual no representaban la realidad colombiana” (González, 1989, p. 390). Este hecho significó la división en el seno de la Iglesia colombiana entre el ala más progresista a favor del Concilio y la Teología de la Liberación, reunidos en torno al grupo Golconda⁶ y el ala intransigente encabezada por la Conferencia Episcopal Colombiana que sentó su postura conciliadora a favor del Estado, en un documento elaborado en 1969, que si bien plantea el problema estructural de la desigualdad en el país, “no

5. La creación de un instituto internacional de investigación socio religiosa y la subsiguiente fundación de varios centros nacionales de investigación en diferentes países del continente, subsidiarios y dependientes de la Feres, posibilitaron la transferencia de conocimientos entre el clero latinoamericano y el clero europeo y fortaleció la estructura transnacional de la Iglesia (Pérez, 2017).
6. Llamado así por el nombre de la finca donde se reunieron más de cuarenta sacerdotes encabezados por el obispo de Buenaventura Gerardo Valencia Cano, cuyo resultado fue un documento que “representaba un paso importante en la radicalización de la Iglesia colombiana” como “respuesta nacional a las tensiones y contradicciones sociales en Colombia”. El grupo tuvo una vida corta, debido a la incompreensión y persecución de las jerarquías eclesíásticas a los sacerdotes participantes, entre ellos, Gabriel Díaz y Vicente Mejía. (LaRosa, 2000, p. 235).

se habla de la violencia institucionalizada que produce como respuesta la violencia de los oprimidos contra los opresores” (González, 1989, p. 390), como lo destaca el documento: “la marginalidad de grandes grupos rurales y urbanos [...] a pesar del gran esfuerzo que el Estado ha realizado en los últimos años, lo mismo que la Iglesia y los particulares [...]” (Conferencia Episcopal de Colombia, 1969, p. 34).

No obstante, el clero latinoamericano se permeó de la experiencia europea de la *acción pastoral*, por medio de estadías de estudio e investigación en la universidad de Lovaina, la Catho de París y la Universidad Gregoriana de Roma, con el fin de adquirir los conocimientos científicos necesarios para producir cambios en el continente. Así, varios miembros del clero local y nacional, entre los más representativos Camilo Torres⁷ —para el caso de Bogotá—, fueron enviados por la Arquidiócesis para realizar estudios de sociología y liturgia pastoral en las universidades católicas de Salamanca y París, durante el periodo comprendido entre 1964 y 1967, con el fin de profesionalizar el clero de la ciudad y prepararlo para los retos del *aggiornamento*, propuesto por el Concilio Vaticano II. El padre Gabriel Díaz (figura 1), enviado por el arzobispo Tulio Botero Salazar a España y Francia durante los años comprendidos entre 1964 y 1967 describe su experiencia en el continente europeo, la cual marcó y transformó su vocación sacerdotal hacía una sensibilidad más amplia por los pobres y marginados de la ciudad:

[...] y entonces fui y Europa opera una transformación muy hermosa si se quiere y entonces es el momento en que se va asimilando todo lo del concilio y vivo en el Barrio Moratalaz, un barrio muy pobre de Laurel (sic), de Madrid y Casiano Floristán, era el rector del Instituto de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca y me invitó a vivir con él en una buhardilla de unas monjas, con el vicerrector y el prefecto y otros dos compañeros [...]. (Pérez, 1 de octubre del 2015)

La experiencia con los pobres en España y Francia marcó tanto al padre Díaz que, a su llegada a Medellín en 1967, solicitó al arzobispo irse “a un barrio donde pudiera aprender de los más pobres el sentido de la vida, a lo cual accedió con mucho agrado. El Barrio Santo Domingo Savio fue señalado por mi obispo para fundar mi primera parroquia en Medellín” (Díaz, 2014, p. 55). Al respecto, el padre Díaz destaca sus intentos por aterrizar las importantes ideas propuestas por el Celam en Medellín a los habitantes más pobres de la ciudad, por medio de la creación de las Asambleas Populares Cristianas, como lo destaca en este apartado:

[...] Ahí fue donde me mandó al barrio Santo Domingo y en el barrio Santo Domingo empieza como a desarrollarse el trabajo,

7. De acuerdo con LaRosa, el impacto de Camilo Torres en el clero colombiano fue notable, como lo demostró la formación del grupo Golconda, luego de la muerte de Camilo en 1966 (LaRosa, 2000, p. 225).

mientras se prepara el Celam y creamos entre varios compañeros una, eh, una experiencia que se llamó Asambleas Populares Cristianas, que en qué consistía, consistían en que mientras se iba desarrollando el CELAM que duraba 10 días [...] no había acceso, entonces nosotros organizamos, eh (pausa). Entonces esas asambleas estaban destinadas a crear un diálogo con la Celam y en qué consistía, en que yo iba al Celam y traía a la gente lo que estaban conversando los obispos [...] entonces el asunto es, la prensa dijo que eso era el antiCelam, no, no era el antiCelam, era una calumnia, el asunto es que eso se mantuvo en secreto. Yo me inventé la forma de llegar allá (al CELAM) como al cuarto o quinto día se animaron a ir en el viejo jeep que yo tenía, un Wyllis 1954, Casaldáliga, Méndez Arceo, Helder Cámara, Gerardo Valencia Cano y yo, al Barrio Santo Domingo Savio. Eso era todo secreto. (Pérez, 1 de octubre del 2015)

Figura 1. Gabriel Díaz y el grupo de los “curas rebeldes”, *El Espectador*, domingo 13 de abril de 1969.



Fuente: Archivo personal Gabriel Rodrigo Díaz Duque, Monasterio del Viento, El Retiro, Antioquia. 1 de octubre de 2015.

El caso del padre Díaz, quién inició su primer ministerio en Medellín como cura coadjutor de la “empinada” y prestigiosa parroquia de Laureles en 1959, lugar de residencia de la clase próspera de una ciudad llena de tugurios y barrios de invasión donde habitaban, según las autoridades locales “personas inferiores, opuestas al cambio, irrespetuosas de la propiedad privada, proclives al delito, el adulterio, la prostitución y la homosexualidad” (Calvo y Parra, 2012, p. 41) y su repentino cambio de perspectiva hacia la opción por los pobres, gracias a su experiencia europea en los barrios populares, da cuenta de la paradójica situación de una Iglesia católica local que invitó a extranjeros a vivir entre los pobres y envió a sus curas a vivir dicha experiencia en Europa para aprender de ello. En este sentido, la II Celam de Medellín y su manifiesta opción por los pobres y oprimidos del continente marcó el giro necesario desde el clero local para adaptarse mejor al signo de los tiempos de pobreza e inequidad que aún hoy se sigue viviendo en el continente (Cepal, 2004).

Caso contrario fue la experiencia del padre Vicente Mejía, quien empezó su ministerio en el recién creado Barrio Villa del Socorro en 1963, pensado por la municipalidad local como el barrio piloto que “rehabilitaría a los habitantes de los tugurios mediante el ejemplo de otras familias pobres” (Calvo y Parra, 2012, p. 42) antes de ser enviado a su pesar a realizar estudios en Roma, Italia, como lo confesó Vicente en esta entrevista:

me dice el arzobispo —el padre Barrientos quiere que tú te vayas para Europa, que te capacites y hagas estudios de derecho canónico y de teología, a Roma—. Yo le dije —Obispo, yo soy obediente, soy un cura leal con mi iglesia y con mi arzobispo, con el clero, con mi gente...pero yo no me voy, a mí no me gusta. (Calvo, 21-25 de febrero del 2012)

La experiencia del padre Mejía en Medellín entre los pobres de la ciudad marcó por completo su vocación y compromiso hacia ellos, tanto así que tanto las autoridades eclesíásticas como las civiles tuvieron varios enfrentamientos con él, que se convirtió en el defensor y líder de los tugurianos de la ciudad.

En contraste, el padre Bernardo Uribe, ordenado en 1966 por el arzobispo Tulio Botero Salazar, inició su trabajo en Medellín en pleno auge del Celam de Medellín y describe su estrecha relación con las comunidades barriales de la ciudad, lo que le acarreó problemas con la jerarquía eclesíastica:

A mí me llaman el cura gogo, y yo en Belén (1969) era con el pelo como aquí, de chanclas, y el arzobispo Tulio me decía: “Sí, tú eres el Hippie bueno”, él me defendía mucho, porque había mucho sacerdote que hablaba muy mal de mí, viendo mi modo de ser y todo esto. Yo llegaba muchas veces a Belén [Medellín] a acostarme, cuando el cura se estaba levantando, me iba por allá a los bailes [...] Una vez, cuando estaba en Santa Catalina, acababa de llegar y ya me estaban cambiando, el arzobispo me estaba cambiando, Tulio, entonces se dieron cuenta en la comunidad y se fueron 2 buses y los

atendió el obispo auxiliar y se puso a preguntarle a la gente. Había dizque unas señoras con llagas y todo eso de los pobres, [y dijeron] “que el padre nos defiende a nosotros” y empezaron a hablar y se echaron para atrás [el arzobispo], que no, que siguiera otra vez ahí. (Pérez, 18 de septiembre del 2015)

Por su parte, el Arzobispo Tulio Botero Salazar, quien gobernó la Arquidiócesis de Medellín desde 1958 hasta 1978, “trató de modernizar la estructura de la Iglesia para atender mejor a la feligresía, cada vez más copiosa y heterogénea” (Aramburo, 1996, p. 501), por medio de varias acciones enmarcadas en el *aggiornamento*, con la creación de nuevas instituciones encargadas de llevar a cabo las tareas de renovación de la Iglesia católica en la ciudad en las áreas pastoral, laico, profética, litúrgica, social y económica, tales como los Barrios de Jesús (1959), el Instituto de Medios de Comunicación Social (Imecso, 1961), la Liga de la Misa (1964), el Fondo para estudios en Roma (1965), y el Movimiento bíblico católico (1969), la elaboración de estudios socio religiosos sobre la provincia eclesiásticas entre otros, al igual que la creación de 115 nuevas parroquias en toda la ciudad (Provincia Eclesiástica de Medellín, 1969). Entre todas estas iniciativas, la creación en 1961 del Sepam fue la más destacada en términos de promover el intercambio transnacional entre la Iglesia latinoamericana y la europea, a través de la *cooperación internacional* católica.

Medellín como zona de contacto transnacional: Cooperación internacional católica e intercambios entre Europa, Estados Unidos y América Latina, a través de la Gran Misión y el Secretariado Pastoral de la Arquidiócesis de Medellín (Sepam)

Quizá uno de los ámbitos donde se puede analizar mejor la propuesta de intercambios entre Europa, Estados Unidos y América Latina es el de la *cooperación internacional* y las misiones pastorales. Del 2 al 5 de noviembre del año 1959 se reunieron en Washington las máximas jerarquías de la Iglesia católica de Estados Unidos, Canadá y América Latina, con el objetivo de construir estrategias conjuntas de colaboración entre conferencias episcopales para enfrentar los principales problemas de la Iglesia en América Latina. El resultado fue la elaboración de un documento de 51 páginas, que estableció las bases de la creación del Programa Católico de Cooperación Interamericana (Cicop), cuyo eje principal fue la cooperación sacerdotal. El documento definió la falta de sacerdotes como el principal problema de la Iglesia en el continente, frente a un creciente número de habitantes católicos, que representaba el 34 % del total mundial (Celam, *Meeting of the Hierarchy of North America- Canada-Latin America, 1959*, p. 1, Colegio de México, Biblioteca Daniel Cosío Villegas, Centro Intercultural de Documentación, en adelante Colmex-BDCV-Cidoc-Celam).

El estudio justifica la necesidad de un accionar en conjunto para enfrentar esta compleja problemática, a través de las aseveraciones del papa Pablo VI:

El santo padre invitó a todos a considerar las posibilidades y grandes ventajas de una colaboración más amplia y estrecha, no solamente para los prelados y católicos en América Latina, sino también para todos aquellos que de alguna u otra manera pueden llevar cooperación y ayuda. (Celam, *Meeting of the Hierarchy of North America-Canada-Latin America*, 1959, p. 2, Colmex-BDCV-Cidoc-Celam)

Entre las acciones que los altos prelados recomiendan, se encuentra el envío de efectivos sacerdotales, tanto del clero regular como secular, de Estados Unidos (2159), Canadá (973), España (252), Bélgica (35) y 5 pertenecientes a Alemania, Francia, Holanda, Yugoslavia y Luxemburgo. La característica principal de estos efectivos sacerdotales es su preparación especial que, en el caso del clero europeo, recibió “la adecuada preparación para el apostolado en América Latina: idioma, historia, sociología, teología pastoral”, en el Colegio para América Latina, ubicado en Lovaina (Celam, *Meeting of the Hierarchy of North America-Canada-Latin America*, 1959, p. 19, Colmex-BDCV-Cidoc-Celam).

Precisamente la creación del Programa Católico de Cooperación Interamericana (Cicop) consolidó la capacidad instrumental del *catolicismo* para llevar cabo su misión pastoral en el continente, a través de la obtención de recursos, “provenientes de las colectas nacionales o de la ayuda internacional provista por fundaciones privadas y agencias de cooperación que promovía la doctrina social de la Iglesia”, (Beigel, 2011, p. 38), entre ellas *Caritas Internationalis*, *Misereor* (de la Confederación de Obispos Católicos de Alemania Occidental, la Fundación Konrad Adenauer (Alemania) e, inclusive, de la Alianza para el Progreso de los Estados Unidos, como lo describe el informe del Celam en 1965:

Durante el mes de julio tuvimos de nuevo la visita del señor Dewey Heising, con quien tratamos muy a fondo el asunto de la colaboración que sería posible seguir prestando a los Episcopados de la América Latina, en relación con el procedimiento práctico de aprovechar para fines educativos, cívicos y sociales los auxilios de la Alianza para el Progreso. (Celam, *Secretariado General del Celam. Segundo Informe cuatrimestral 1965*, p. 17, Colmex-BDCV-Cidoc-Celam)

Las diferentes redes de intercambio establecidas entre la Conferencia Episcopal Latinoamericana (Celam) y sus pares en Europa y América del Norte impulsaron la internacionalización del movimiento de *humanismo cristiano*, que se caracterizó por emplear estrategias similares a las de otras redes de cooperación internacional, con el fin de promover el desarrollo de la región. 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).

Tanto Vallier como Calvo y Parra definen esta estrategia inicial de *cooperación internacional* católica en el marco de la estrategia misionera mundial emprendida desde el Vaticano. 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 *tecnopastoral* de la Iglesia en el continente, que se manifestó en tres fases: en primer lugar, 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; y, finalmente, la descentralización de la actividad de la Iglesia romana, por medio de la expansión de su proyecto misionero a nivel local en las ciudades latinoamericanas (Calvo y Parra, 2012, p. 27). Por su parte, Vallier describe la estrategia misionera como la consideración de la sociedad en tanto un territorio de misión, en el sentido de “hacer comprender al clero y a la feligresía la pérdida del predominio social de la Iglesia, y motivarlos para que ayuden a recuperar las lealtades perdidas” (Vallier, 1970, p. 94).

Esta idea de América Latina como territorio de misión se materializó en tres grandes misiones en el continente, que se consolidaron en *zonas de contacto transnacional* de la Iglesia católica. La primera fue la Gran Misión de Buenos Aires de 1960, que movilizó un importante accionar de obtención de recursos (1 millón de dólares) para la financiación de las actividades de misioneros argentinos y extranjeros. La segunda fue la Misión General de la Arquidiócesis de Santiago de Chile de 1963 (Beigel, 2011, p. 81). De acuerdo con Calvo y Parra, las misiones no tenían solo el objetivo de actualizar las estructuras eclesiales del continente, con el fin de enfrentar el rápido avance de la *modernidad religiosa*, sino también para enfrentarse efectivamente a la fuerte influencia del comunismo en la creciente clase obrera en el continente con el mayor número de creyentes católicos del mundo (Alonso, 1964, p. 23).

En este marco, la Gran Misión de Medellín, llevada a cabo en 1961, fue una misión donde no se han escatimado sacrificios, sino que se pone el máximo esfuerzo en todos los sentidos, hace que la Misión no pierda su eterna frescura y primavera, y se demuestra que sigue siendo el gran instrumento apostólico de la Iglesia para la transformación multitudinaria de los pueblos. (Arquidiócesis de Medellín, 1961, p. 85)

Así, se creó un escenario propicio para el inicio del despliegue de accionar transnacional de la Iglesia en la ciudad, a través de la movilización de 230 efectivos del clero español y latinoamericano, con el objetivo de llevar a cabo las tareas de evangelización, enseñanza y estudio de la situación social del feligresado y el clero en la ciudad, por medio de encuestas y entrevistas:

Las múltiples actividades de los misioneros en la ciudad dieron cuenta del importante rol que asumieron en la consolidación de la estrategia de renovación del clero local, entre ellas “prédicas, charlas, conferencias, misas o sermones especiales, casaron a los que vivían en unión libre; realizaron apostolados especiales para los intelectuales, y todo tipo de asambleas y reuniones aún en fábricas y en la mayoría de parroquias de la ciudad” (Aramburo, 1996, p. 502).

Figura 2. Parque Berrio. Gran Misión de Medellín



Fuente: Archivo Histórico de Antioquia.

Al respecto, el padre Bernardo Uribe describe su experiencia vivida durante la Gran Misión como seminarista y destaca como este evento transnacional no solamente ayudó a reformar la idea de la Iglesia local con respecto a la *modernidad religiosa*, sino también que contribuyó a concientizar mejor a las jerarquías eclesiásticas de la necesidad de acercarse más a la realidad local, plagada de pobreza y desigualdad:

A finales del año 1960 yo terminaba el primer año de Filosofía, entonces me tocó trabajar en el Pueblo Santo Domingo, dos meses estuve trabajando para la preparación de la Gran Misión, recorriéndome todas las veredas. Yo pasé delicioso todo ese tiempo de vacaciones y haciendo un... censo en todas las casas de conceptos de cómo vivía la gente, para trabajar la Gran Misión [...] El arzobispo

estuvo oyendo eso. Y la víspera de terminar, el arzobispo habló, pues se convirtió, ahí fue donde Tulio Botero Salazar dijo que esa misión lo había transformado a él. Que él todo su dinero lo iba dejar para los pobres. Y entonces que iba a vivir en un barrio pobre se vino a vivir en Barrios de Jesús. (Uribe, 18 de septiembre del 2015)

Por otra parte, la llegada de estos efectivos sacerdotales a Medellín, caracterizados por ser “funcionarios internacionales de la Iglesia” (Beigel, 2011, p. 39) suscitó conflictos entre las autoridades de migración colombiana y la Arquidiócesis de Medellín, debido al “peligro” que podía significar para el estado colombiano la llegada masiva de un cuerpo especializado internacional, en el sentido de una migración masiva de extranjeros sin previo aviso. En un oficio fechado el 16 de noviembre de 1960, la Arquidiócesis de Medellín respondió a un cuestionario de cuatro preguntas, que dio cuenta del temor de las autoridades nacionales por la llegada masiva de extranjeros a territorio antioqueño:

- 1.^a La misión es transitoria o definitiva? Respuesta: Tratándose de una misión, no puede ser definitiva, es transitoria, pero evidentemente, tratándose de misionar en la mayor parte del país, los misioneros tendrán que permanecer entre nosotros por lo menos un año.
- 2.^a Vienen los misioneros solamente para Antioquia o para todo el país? Respuesta: Los misioneros vienen, si no, para todo el país, si para la mayor parte de él, especialmente para aquellas regiones perjudicadas por la violencia. Puedo afirmarle que en Antioquia misionarán durante los meses de marzo, mayo y junio [...]. (Arquidiócesis de Medellín, Respuesta al Ministerio de Exteriores de Colombia 16 de noviembre de 1960, Archivo General de la Nación, Fondo Presidencia de la República, Secretaría General, Serie Religiones, Subserie Correspondencia, Caja 316, Carpeta 1, ff. 11 r.)

Junto con los sacerdotes y religiosos europeos, la mayoría de nacionalidad española, llegó uno de los mayores exponentes de la sociología religiosa en el mundo francófono, el belga Fernando Boulard quien, invitado por el arzobispo Tulio Botero, dictó una serie de conferencias al clero de la ciudad, con el propósito de actualizar el conocimiento nativo en las realidades de cambio social y transformación de la Iglesia en el continente, a través de la experiencia europea. Igualmente, diseñó un completo plan de acción pastoral conjunta, que incluyó la realización de encuestas, la creación de nuevas jurisdicciones eclesiales (vicarías foráneas), comunidades de base, entre otros. Boulard afirmó la necesidad de incentivar a todo el clero de la ciudad, para alcanzar los propósitos de la acción pastoral (Arquidiócesis de Medellín, Normas sobre Pastoral Urbana, 1960, pp. 37-38).

Vallier traduce esta acción pastoral propuesta por Boulard en la noción de *estrategia cultural pastoral* que, al igual que la idea de *tecno pastoral*, define un sistema de planeación y sistematización de las experiencias locales de la Iglesia, con el fin de compararlas con otros procesos de transformación en

el continente. Así, Vallier afirma que esta estrategia “tiende a reestructurar la iglesia parroquial, crear nuevos sistemas de solidaridad socioreligiosa y aumentar la participación de los fieles en la vida espiritual de la Iglesia” (Vallier, 1971).

La traducción del clero local de estas directrices y recomendaciones del clero experto europeo, que da cuenta de la legitimación que realiza la Iglesia católica de la hegemonía epistémica europea sobre el continente americano en estas décadas, se vislumbró en la creación de la primera institución especializada en la ciudad en la tarea de la *acción cultural pastoral*, el Secretariado Pastoral de la Arquidiócesis de Medellín (Sepam) en 1961. El Sepam se constituyó en el “organismo de estudio coordinador y orientador” (Arquidiócesis de Medellín, 1960, p. 6), con el fin de llevar a cabo las tareas que imponía la pastoral de conjunto “para obtener la máxima eficacia de la acción de los sacerdotes, los religiosos y los seglares” (Sepam, 1963, Carpeta 11, Doc. 1, f. 1., en adelante Bcudea, CAP, AITV).

La importancia de este secretariado radicó en su objetivo de “planeación y coordinación de las actividades de la Arquidiócesis, sus parroquias y sus instituciones religiosas, educativas, caritativas y sociales” (Sepam, 1963, BCUDEA, CAP, AITV, Carpeta 11, Doc. 1, f. 1).

De este modo, el sepam, en colaboración con la Acción Católica Arquidiocesana y el Instituto de Comunicación Social (Imesco) (ambas pertenecientes a la Arquidiócesis de Medellín) organizó varios eventos relacionados con el tema de la relación entre los medios de comunicación y las acciones pastorales de la Arquidiócesis, que destacaron el papel de estos como instrumentos de difusión del mensaje de evangelización de la Iglesia católica y el destacable rol del laicado en esta misión de la Iglesia. En este sentido, las charlas dictadas por los sacerdotes Ángel Valtierra, Ramón Abel Castaño, David Arango, Alejandro González, Marcos L. Testa, Jesús Bernal Vélez y Humberto López López, dan cuenta de la importancia de los medios de comunicación social para el *aggiornamento* propuesto desde la pastoral de la Arquidiócesis de Medellín, a través de cuatro medios principales: el cine, la prensa, la televisión y la radio (Testa, “Empleo de los medios de comunicación social en la pastoral moderna”, Medellín, 26 de marzo de 1966, BCUDEA, CAP, AITV, Carpeta 11, Doc. 11, ff. 40).

Si bien el uso de los medios masivos de comunicación con fines pastorales fue una novedad para el contexto eclesial colombiano, ya se venía implementando en otros contextos, específicamente en Europa y Estados Unidos, con la creación de Radio Vaticano en 1931 y la implementación del primer programa televisivo para predicar en 1951 con la serie “Life is Worth Living” en los Estados Unidos. Es importante enmarcar estas iniciativas en el proceso de la *globalización* impuesto desde los Estados Unidos, puesto que da cuenta de la presión ejercida por el papel de los medios de comunicación sobre las instituciones religiosas, entre las cuales, el catolicismo salió mejor librado, debido a su vocación transnacional y el aprovechamiento de los nacientes medios de comunicación, entre ellos la radio, el cine y la televisión (Bidegain, 2007, p. 382).

Igualmente, el Sepam organizó seis eventos en colaboración con las anteriores instituciones dependientes de la Arquidiócesis de Medellín, relacionados con el tema de la relación entre los medios de comunicación social y la acción pastoral, que contribuyeron a consolidar en la Arquidiócesis movimientos encargados de la difusión del mensaje católico a través de los medios masivos de comunicación moderna (sepam, “Carta de la sepam dirigida a Luis Viana Echeverri”, Medellín, 12 de abril de 1966, Medellín, 1963, Bcudea, CAP, AITV, Carpeta 11, Doc. 12, f. 43).

Es relevante señalar que las acciones pastorales de la Iglesia católica no se dedicaban exclusivamente a la creación de movimientos católicos de opinión pública sino que, además, investigaba sistemática y rigurosamente los sistemas de comunicación social, con el fin de proponer estrategias efectivas de transmisión de ideas católicas, como se puede ver en el complejo estudio sobre los elementos de la comunicación social por Humberto López López (López, “Los elementos de la comunicación”, Medellín, 1966, Bcudea, CAP, AITV, Carpeta 11, Doc. 34, f. 105). Lo anterior da cuenta de la constante preocupación de la Iglesia por el uso de los medios de comunicación social, que se relacionó con los procesos de *modernización* de la Iglesia propuestos por el Concilio y las directrices del clero europeo y norteamericano, que prepararon el terreno para la consolidación de un reformismo sin precedentes al interior del clero latinoamericano, a través de la opción por los pobres en la II Celam de Medellín (1968).

Conclusiones

El estudio de la *Modernidad religiosa, acción cultural pastoral y cooperación internacional* católica para el desarrollo en contextos locales, desde el marco de la historia transnacional, permite comprender la necesidad de trascender la idea de las relaciones entre Europa y América Latina desde la óptica de la dominación epistemológica de la primera sobre la segunda, sin olvidar la crítica a la legitimación de la institución eclesial del dominio epistémico europeo sobre el continente europeo durante los años de estudio. Lo que demuestra este ensayo es la mutua interdependencia entre los contextos Norte-Sur, a través del concepto de “intercambio”, que permite comprender la historicidad del campo católico, durante la década de 1960, más allá de los marcos de la historia nacional.

La *modernidad religiosa* en América Latina y en Colombia, que se manifestó en la *desregulación* del campo religioso, a través de la entrada de nuevas ofertas religiosas y sociales que empezaron a competir directamente con el monopolio de la Iglesia católica, obligó a la actualización de la institución eclesial a las nuevas dinámicas del campo religioso. El Concilio Vaticano II fue la respuesta de la Iglesia al proceso de desregulación del campo religioso, que trajo consigo su adaptación a las lógicas del mercado religioso y la aceptación de la modernidad como un proceso necesario para su actualización. En este punto, las ciencias sociales jugaron un papel determinante en el *aggiornamento* de las estructuras eclesiales de la Iglesia en América Latina, al igual que en la consolidación de la *cooperación internacional* católica.

La *cooperación internacional* católica, a través de la *estrategia cultural pastoral* de la Gran Misión de Medellín (1961), representó una zona de contacto transnacional propicia para comprender las dinámicas de los intercambios entre la Iglesia católica europea, norteamericana y latinoamericana. La llegada de efectivos sacerdotales europeos a la ciudad, con la misión de intervenir activamente en la reactivación de la vida pastoral de los habitantes y el traslado de miembros del clero colombiano a Europa para estudiar y especializarse en las principales universidades católicas del continente, fue muestra fehaciente de los intercambios de ideas y efectivos sacerdotales entre el Sur global y el Norte. Tanto los miembros del clero europeo como del clero americano fueron funcionarios especializados e internacionales de la Iglesia, que se nutrieron del intercambio de contextos e ideas. No obstante, en este caso, fue notable la paradoja entre las iniciativas de la Arquidiócesis de Medellín por traer clero europeo para evangelizar a la población medellinense, en su mayoría de escasos recursos y el envío del clero local a Europa para vivir la experiencia entre los pobres. Así, la Gran Misión se convirtió en el más importante antecedente local que preparó el terreno para la gestación del más grande evento transnacional en la ciudad y el continente, el II Celam de Medellín de 1968 y su más importante resultado, la Teología de la Liberación.

La Sepam se convirtió en la adaptación local del proyecto internacional de la Iglesia de la *acción cultural pastoral*, cuyo rasgo característico fue la incorporación de los principios del *aggiornamento* promovido desde la Santa Sede en el contexto de la Arquidiócesis de Medellín. Igualmente, se convirtió en la respuesta de la Iglesia frente a la presión e influencia de otras instituciones transnacionales en el continente, tales como el comunismo, como lo describe el ámbito de la clase obrera. En este marco, los medios de comunicación masiva, tales como la radio, la televisión, el cine y la prensa se convirtieron en las herramientas principales del Sepam para llevar a cabo la actualización promovida desde el Vaticano.

En la actualidad, es muy visible el importante papel que asumieron los *Mass Media* en el ámbito misionero de la Iglesia católica, que se vislumbra en las homilias virtuales del papa (a través de www.vatican.va), misas por *You Tube* y diferentes canales de televisión católicos y prédicas compartidas por las diferentes redes sociales (*Facebook, Instagram, Twitter*, entre otras).

Finalmente, falta profundizar en el asunto de los impactos de la reorganización de la iglesia local sobre las prácticas religiosas en la ciudad, al igual que comparar las diferentes estrategias culturales pastorales en las diferentes diócesis de Colombia, con el fin de analizar el grado de impacto de la acción transnacional de la Iglesia global, a través de su auge reformista y de intercambio entre el Norte-Sur global.

Referencias

- Alonso, I. (1964). *La Iglesia en América Latina. Estructuras eclesiológicas*. Madrid: Feres/ Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana Ocsha.

- Aramburo Siegert, C. (1996). Renovación de la Iglesia en Medellín, 1958-1993. En J. O. Melo (Coord), *Historia de Medellín*. Medellín: Compañía Suramericana de Seguros.
- Arias, R. (2003). *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Bogotá: Ediciones Uniandes- Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Arquidiócesis de Medellín (1961). *Sepam. Decretos reglamentarios sobre el Secretariado Planificador de la Arquidiócesis de Medellín*. Medellín: Arquidiócesis de Medellín.
- Arquidiócesis de Medellín (1960). *Normas sobre Pastoral Urbana y Rural. Tomada en la serie de conferencias del Muy Ilustre Canónigo Fernando Boulard del 11 al 16 de julio de 1960 al clero de la Arquidiócesis de Medellín*. Medellín: Editorial Granamérica.
- Aubert, R. (1977). 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)* (pp. 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. *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beigel, F. (2011). *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*. Santiago de Chile: LOM.
- Bidegain, A.M. (1996). De la historia eclesiástica a la historia de las religiones. *Historia Crítica*, 12, 5-16. DOI:[10.7440/historicit2.1996.01](https://doi.org/10.7440/historicit2.1996.01)
- Bidegain, A.M. (2007). Diversidad en el catolicismo y desafíos globales. En C. Tejeiro et al. (eds.), *Creer y poder hoy*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 27(108), 29-83. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2332607>
- 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.
- Celam (1965). *Segundo Informe cuatrimestral*. Bogotá: Secretariado General del Celam.
- Cepal. (2004). *América Latina. los rostros de la pobreza y sus causas determinantes*. Santiago de Chile: Cepal.
- Coelho Prado, M. (2012). América Latina. Historia Comparada, Historias Conectadas, Historia Transnacional, *Anuario Digital*, 24(3). Recuperado de <https://rephip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/3719/201-807-1-PB.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Conferencia Episcopal de Colombia. (1969). *La Iglesia ante el cambio*. Bogotá: Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano.

- Díaz Duque, G. (2014). *Aprendizajes*. El Retiro: Editorial Monasterio del Viento.
- Dobbelaere, K. (1994). *Secularización. Un concepto multi-dimensional*. México: Universidad Iberoamericana.
- Dussel, E. (1974). La Iglesia ante la liberación latinoamericana (1962). *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.
- González, F. (1989). La Iglesia católica y el Estado colombiano (1930-1985). *Nueva Historia de Colombia, Tomo II. Historia Política 1946-1986* (pp. 371-396). Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
- Houtart, F. (1964). *El cambio social en América Latina*. Bogotá: Feres.
- Iglesia católica. (1965). *Concilio Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones. Documentos pontificios complementarios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Küng, H. (2002) *La Iglesia católica*. Barcelona: Grupo Editorial Random House Mondadori.
- Lynch, J. (2012). Entre liberación y tradición. *Dios en el nuevo mundo. Una historia religiosa de América Latina* (pp. 445-473). Barcelona: Crítica.
- LaRosa, M. (2000). *De la derecha a la izquierda. La Iglesia católica en la Colombia contemporánea*. Bogotá: Planeta.
- López, A. (1966). *Los elementos de la comunicación*. Medellín: Sepam.
- Mardones, J. M. (1993). Secularización. En J. Gómez Caffarena, (ed.), *Religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- 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*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Meeting of the Hierarchy of North America- Canada-Latin America. (1959). *Subject for Study*. Washington: Celam.
- 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.
- Pérez Salazar, J. O. (2017). *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*. (Tesis de Maestría en Sociología sin publicar) Departamento de Sociología, Universidad de Antioquia, Medellín. Recuperado de http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/8246/1/PerezJuan_2017_AggiornamentoIglesiaCatolica.pdf
- Provincia Eclesiástica de Medellín (1969). *Estudio Socio-religioso. Condicionamientos demográficos. Informe preliminar*. Medellín: Provincia Eclesiástica de Medellín.
- Sepam. (1966). *Carta de la Sepam dirigida a Luis Viana Echeverri*. Medellín: Sepam.

- Sepam (1963). *Para su información. ¿Qué es la Sepam?* Antioquia: Biblioteca Central Universidad de Antioquia, Colección Archivos Personales, Archivo Inés Tobón de Viana.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Testa, M. (1966). *Empleo de los medios de comunicación social en la pastoral moderna*. Medellín: Sepam.
- Touraine, A. (1992). *Crítica de la Modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vallier, I. (1970). *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Vallier, I. (1971). The Roman Catholic Church: A Transnational Actor, *International Organization*, 25(3), 479-502. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/2706052>

Correspondencia:

- Archivo Personal Inés Tobón de Viana, Sala de patrimonio documental, Universidad de Antioquia.
- Archivo personal Gabriel Rodrigo Díaz Duque (1 de octubre del 2015). Monasterio del Viento, El Retiro, Antioquia.

Entrevistas

- Calvo, O. (21-25 de febrero del 2012). *Entrevista a Vicente Mejía*. Ibarra, Ecuador.
- Pérez, J. O. (1 de octubre del 2015). *Entrevista a Gabriel Díaz*. El Retiro, Antioquia.
- Pérez, J. O. (18 de septiembre del 2015). *Entrevista a Bernardo Uribe*. Guarne, Antioquia.