



LA IGLESIA CATÓLICA EN AMÉRICA LATINA

por Nerio Neirotti y
Matías Mattalini

DESDE LOS TIEMPOS DE LA COLONIA HASTA LOS DÍAS DEL PAPA FRANCISCO. ENTRE LA DOMINACIÓN Y LA LIBERACIÓN

El accionar de la Iglesia¹ en América Latina contiene una faz dominadora (de alianza con el poder o con los sectores dominantes de la sociedad) y otra liberadora (de apoyo y promoción de los sectores populares). Así nos lo muestran los hitos y los personajes más significativos de la historia de Nuestra América. En un primer momento, contrasta la imposición de la cristiandad hispánico-portuguesa en el continente (las bulas papales) con la evangelización pacífica y la defensa de los pueblos originarios por parte de Bartolomé de Las Casas, los jesuitas y la Iglesia misionera. En el período independentista, a la actitud de defensa de la colonia y en contra de los procesos revolucionarios por parte de la jerarquía se opone el apoyo de los sacerdotes a la causa emancipatoria, varios de los cuales sirvieron de sustento a la revolución (Hidalgo, Morelos, Mercado en México; Grela y Beltrán en la Argentina; Castilla y Delgado en América Central; para mencionar solo algunos). Incluso durante la constitución de los Estados nacionales, cuando declina la cristiandad colonial, se destaca el protagonismo de los misioneros (franciscanos, dominicos y salesianos, entre otros) evangelizando al pueblo indígena.

Durante el siglo XX, los movimientos nacional-populares generan adhesiones y oposiciones según las etapas de desarrollo de los mismos y según los distintos actores de la Iglesia. Con el Concilio Vaticano II se produce una apertura y acercamiento de la Iglesia a la sociedad, de fuerte influencia en América Latina. Se observa un acompañamiento a los procesos de liberación de los sesenta y setenta e incluso el surgimiento de la «teología latinoamericana de la liberación». Junto a ello, sin embargo, se hace presente la connivencia de varios episcopados nacionales con las dictaduras que se instalaron posteriormente, como así también cierto adormecimiento durante los años del neoliberalismo.

En el siglo XXI subsiste la tensión señalada, que se refleja en la reacción solapada de la jerarquía eclesiástica frente a los nuevos gobiernos nacional-populares o de centro izquierda en contra posición con la inserción de laicos, sacerdotes y obispos en los procesos de repolitización y de participación social. A su vez, es de destacar la oportunidad que se abrió a partir de la asunción de un papa latinoamericano para que la Iglesia asuma nuevos desafíos de compromiso con los pueblos de América Latina.

LA IGLESIA EN TIEMPOS DE LA COLONIA: ENTRE LAS BULAS PAPALES Y LA EVANGELIZACIÓN PACÍFICA

El encuentro entre Europa y América ha producido sincretismos y mestizaje aunque trajo aparejada la situación de dominación de una cultura por sobre la otra por creerse la europea más avanzada. Lo trágico de la colonización no radica en el compartir los valores europeos sino en la imposición de los mismos y en la incapacidad para reconocer que existen otros. Pero el choque de culturas movilizó dos grandes actitudes en líneas generales. Por un lado,

¹ Diferenciamos el término «Iglesia» del de «jerarquía eclesiástica». La Iglesia está compuesta por todos los bautizados (laicos, sacerdotes, religiosos y obispos). La acción y reflexión de los pequeños colectivos, grupos y comunidades es la que es puesta en cuestión bajo el término Iglesia en este artículo. Desde ya, se trata de un universo acotado de comunidades y personalidades significativas que se manifiestan a lo largo de la historia.

aquellas tendientes a la dominación y a la negación de la dignidad humana. Por otro, actitudes tendientes a la liberación, a la comprensión de la singularidad de las personas originarias del continente y a la defensa de la vida, de la tierra, el territorio y los valores de los pueblos.

En relación con la Iglesia católica en América Latina, se encuentran estas dos actitudes bien marcadas a lo largo de la historia. En primer término, se reparten las tierras entre los monarcas ibéricos, como así también sus habitantes y sus «beneficios» a través de bulas papales. Se trata de una mediación entre las ambiciones del rey Juan II de Portugal y las de los reyes católicos de España. Entre los meses de abril y septiembre de 1493 el papa Alejandro VI despachó cuatro bulas (conocidas como las «bulas alejandrinas») por medio de las cuales se acordó la división de América en colonias pertenecientes a cada reinado. En las concesiones realizadas por el papado se mezcla el derecho a disponer económica y políticamente de la tierra y sus habitantes así como la propagación de la fe y la doctrina eclesial. Para algunos historiadores se trata de una suerte de «teocracia expansiva y militar» (Dussel, 1992). Por el Tratado de Tordesillas (1494) se estableció cuáles serían las tierras que corresponderían a los reinos de España y Portugal respectivamente.

Por otro lado, se destaca el «reconocimiento del otro» (los originarios de las tierras amerindias) asumido como actitud por aquellos que se sintieron llamados y fueron enviados a evangelizar. Un cúmulo importante de misioneros, sobre todo jesuitas, logró diferenciar el cristianismo de la propia imposición de la civilización europea, es decir, la misión de la Iglesia de los fines políticos de la Conquista. En este sentido, se abrieron —aunque limitados por su idiosincrasia— y descubrieron rasgos propios en las culturas aborígenes. Así, sentaron las bases de lo que cinco siglos después se denominaría «inculturación del Evangelio» (cuando los valores evangélicos del cristianismo son asumidos por otra cultura, son reinterpretados desde una situación histórica singular). Se destaca la voz de Bartolomé de Las Casas proponiendo que era preciso que los evangelizadores llegaran a los indios antes que las armas y la parafernalia militar. Los jesuitas por su parte, permanecieron fieles a la iglesia jerárquica en la persona del papa, pero se independizaron —en sus decisiones y en su visión sobre el contenido de la misión evangelizadora— de los objetivos perseguidos por la Corona. De este modo, la Iglesia misionera se opuso a los embates de la expansión española y realizó actos de heroísmo en pos de salvaguardar la vida de los pueblos originarios incluso hasta dar la vida por ellos.

En líneas generales, los misioneros supieron transitar los tiempos de conquista y colonización comprendiendo que la evangelización requería un justo medio entre la aceptación de costumbres y ritos propios de los pueblos aborígenes y la tendencia a la imposición europea aplicando el método de «tabula rasa». En este proceso, se generó un cambio de mentalidad en los propios misioneros y un despertar de la capacidad de adaptación de los valores evangélicos a las culturas amerindias. Ejemplo de ello es Bartolomé de Las Casas, quien en 1515, habiendo sido encomendado a Cuba, luego de un proceso de visualización de la matanza indígena sufrió una «conversión profética» en función de la cual decidió abandonar el lugar y dedicarse el resto de su vida a defender al indio y a evangelizarlo pacíficamente. Más tarde se convertiría en obispo de Chiapas y junto a Juan del Valle —obispo de Popayán— y Antonio



Valdivieso —obispo de Nicaragua y discípulo de Bartolomé— sería reconocido como el «protector de los indios» (Llorente, 1822).

Afirmaba Las Casas —siendo ya obispo— en defensa de la vida y la libertad de los indios americanos:

La circunstancia de que los indios eran idólatras no basta para justificar la guerra activa contra ellos, porque Dios se ha reservado a sí mismo el juicio de aquel error. El sumo pontífice romano (aunque sea un vicediós en la tierra) no tiene poder directo visible sino sobre los hombres súbditos de la Iglesia por medio de la profesión cristiana en el santo bautismo. Para con los otros únicamente puede nombrar y enviar, por sí mismo y por medio de sus comisarios, como el rey de Castilla, predicadores del Evangelio, rogando y exhortando eficazmente a los infieles que permitan la predicación, oigan a los predicadores, y cedan a la doctrina que anunciaren. Aquí acaba su poder (...). (Llorente, 1822, p. 10)

EL LEGADO DE LOS JESUITAS: LA EDUCACIÓN, LA UTOPIÍA Y LA EXPULSIÓN

Los jesuitas —como también los franciscanos y los dominicos, entre otros— desde el comienzo de la evangelización en América Latina plantearon la educación como tema y acción central. En este sentido, a lo largo de los años de la Conquista y la estabilización de la colonia, crearon escuelas, colegios y universidades por todo el continente.

Rodríguez Cruz (2012) sostiene que entre 1538 y 1806 pueden identificarse treinta y una instituciones universitarias. Entre ellas se destacan: la Universidad Santo Tomás de Aquino, fundada en Santo Domingo en 1538; la Real y Pontificia Universidad de San Marcos, fundada en Lima en el año 1551 y la Real y Pontificia Universidad de México fundada el mismo año; la Real Universidad de La Plata (de Chuquisaca) del año 1552 —aunque entró en funciones en el siguiente siglo—; la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino fundada en Bogotá en 1580; la Universidad de Córdoba fundada en 1613; la Universidad de Nuestra Señora del Rosario en Santiago de Chile de 1619; la Pontificia Universidad de San Ignacio de Loyola fundada en Cuzco y la Pontificia Universidad de San Francisco Javier en Bogotá, ambas en el año 1621; la de Santo Tomás de Quito en 1681; la Universidad de San Jerónimo de La Habana y la Universidad de Caracas, ambas en 1721; la Universidad de Buenos Aires, fundada primero por los jesuitas en 1733 —cuando los jesuitas fueron expulsados no volverá a tener actividad durante el período hispánico—; la Universidad de Guadalajara en 1791; la Universidad de Mérida (Venezuela) en 1806.

En general, la impronta de las universidades respondió al modelo de Salamanca y en algunos pocos casos al de Alcalá. Dicho modelo es heredero del medioevo y por tanto lo que más sobresale es su raigambre teológica y la restauración escolástica que plantea «a la luz del (llamado) descubrimiento de América el problema de la ética de la conquista, dando perfil y sistematización al



derecho internacional, y convirtiéndose, a través de sus maestros, en defensora del indio y de sus derechos» (Rodríguez Cruz, 2012, p. 41).

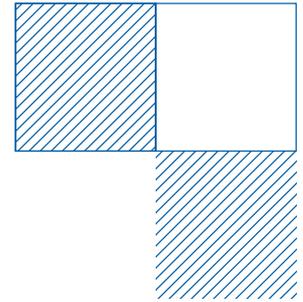
Cabe decir que la creación de universidades en América Latina estuvo cargada de la impronta colonizadora y de la necesidad de contar con clérigos y administradores en el territorio. Sin embargo, afirma Rodríguez Cruz (2012, p. 45) que: «la universidad hispanoamericana fue también la principal receptora, acogedora, propulsora, de los principios, de las ideas de libertad, que irradiaron de la Escuela de Salamanca, a través del magisterio de Francisco de Vitoria y de sus discípulos».

Ahora bien, cuando se habla de la educación de los pueblos amerindios y, sobre todo, de la educación en los valores del cristianismo, es menester realizar una mención especial a las llamadas «reducciones jesuíticas» como una de las más notables «utopías de la historia» (Marzal, 1999). Se trató de un modo especial de evangelización que, tratando de respetar la idiosincrasia de los originarios y a partir de sus propios valores, buscó instalar lo mejor de la cultura cristiana constituyendo pequeños pueblos hermanos con una organización económica y política comunitaria e inclusiva².

La característica —quizás— que más resalta de las misiones jesuitas en términos políticos, es la paulatina búsqueda de autonomización de las condiciones socioeconómicas impuestas por España. En los otros pueblos controlados por los clérigos y por los franciscanos, la figura del encomendero español —aquel que por mandato del rey era poseedor de una tierra que los indígenas debían trabajar— era determinante y no había oposición, en líneas generales, a su poder. Los jesuitas, luego de algunas décadas de negociación, logran liberar las reducciones del encomendero, aunque para estar insertos en el mercado de productos pagaban un tributo mínimo a la Corona por cada indígena. En este sentido se puede hablar de una autonomía relativa (Garavaglia, 1987) pero también de una audacia significativa capaz de torcer los barrotes de hierro del sistema imperial establecido.

Lo que se destaca del accionar de los jesuitas es la sensibilidad especial para reconocer al otro (el indígena) y encontrar en él un eco de los ideales más profundos del propio cristianismo. De hecho, al decir de Bartomeu Meliá: «la reducción era la aplicación concreta de las Leyes de Indias» —aunque reinterpretadas desde la propia Compañía de Jesús— marcando la contradicción con la concepción esclavista portuguesa y la explotación de los encomenderos españoles sobre los originarios del continente (Bartomeu Meliá, 1995). No es un dato menor que previo a la instalación de la primera reducción jesuita de 1610, ya existían unos veinte pueblos indígenas constituidos sobre una base cultural que los propios jesuitas potenciaron desde los valores cristianos.

Este ideal —la utopía que comenzó a tener lugar— iba a encontrar un límite a partir de dos acontecimientos relevantes y fatídicos. Por un lado, la firma del Tratado de Permuta (1750) en Madrid, por medio del cual se afirma que los establecimientos (colonias, misiones, etc.) que España tenía en tierra portuguesa y viceversa dejaban de pertenecer a dicho imperio dividiéndose con mayor claridad los dominios. Esta decisión afectaba la autonomía relativa de las misiones jesuitas. Por otro lado, el hecho que acabó con las reducciones



² Es preciso resaltar que desde 1580 los franciscanos constituyeron pueblos/reducciones, pero las características de las reducciones jesuitas son muy propias y tuvieron un impacto notable en la historia de las comunidades indígenas, en especial las guaraníes.



fue la expulsión de los jesuitas en 1767, por orden del rey Carlos III³. Para ese entonces, la Compañía de Jesús era vista como amenaza para el poder político y económico de España y de la propia jerarquía eclesiástica. La congregación disponía de numerosos colegios, universidades y diversas residencias repartidas en toda Europa además de contar con el favor de los pueblos y las misiones en América; todo lo cual preocupaba a la Corona y a sus ministros por temor a perder el control sobre el territorio. Sin embargo, hay una cuestión ideológica que también influyó notoriamente en esta sanción que vivió la Compañía: «la preeminencia del pensamiento iluminista» que buscó debilitar la Iglesia debido a sus presupuestos irreligiosos (Maeder, 2014). En 1773, el papa Clemente XIV, en medio de amenazas y presiones, promovió la disolución de la congregación jesuita. Tal actitud le permitió, a su vez, recuperar territorios que le habían sido extirpados por Francia y España.

Según Granados (2001) —durante la expulsión— alrededor de seis mil jesuitas fueron cargados y amontonados en los barcos de guerra española y arrojados en territorio de los Estados pontificios. Sostiene Maeder:

La disolución de la Compañía fue una penosa noticia para los jesuitas expulsos y diseminados por ciudades de Italia y otros lugares europeos que los acogieron. Desvinculados de la orden que había sido suprimida, subsistieron como pudieron, desempeñándose como maestros o clérigos a título privado. Algunos, más afortunados, recibieron protección de señores y príncipes que apreciaban sus prendas personales o sus saberes. La mayoría vivió pobremente, agrupados por sus antiguas provincias y en conformidad con la antigua disciplina de sus constituciones (2014, p. 1).

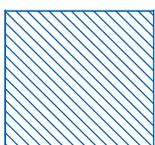
La expulsión de los jesuitas coincidió con las políticas del proyecto centralizador de la monarquía borbónica que pretendía asegurar los derechos de la metrópoli. Se percibe en este sentido de qué manera la vertiente dominadora de la Iglesia prevaleció, por medio de la coacción, sobre las tendencias de liberación. Recién en 1814 —cincuenta y un años más tarde— cuando declinó la hegemonía napoleónica, el papa Pío VII restableció la Compañía de Jesús⁴. Para entonces, muchos de sus integrantes ya habían muerto: «de los cuatrocientos y pico, que desde nuestras tierras llegaron a Europa, solo quedaban 28» (Maeder, 2014, p. 2).

LA IGLESIA Y LA INDEPENDENCIA: ENTRE LA AMBIGÜEDAD DE LA JERARQUÍA Y LA CONVICCIÓN DE LOS SACERDOTES QUE APOYABAN LA REVOLUCIÓN

En general, los episcopados en cada país latinoamericano obraron de forma ambigua. En algunos casos, como en México y Colombia, comenzaron siendo indiferentes o contrarios a la revolución y luego, debido a la postura de un gobierno

3 La expulsión de España se suma a las de Francia y Portugal a partir de 1759 para culminar en 1767.

4 Los Jesuitas fueron expulsados dos veces más de España: en 1835 en tiempos de María Cristina de Borbón y en 1932 bajo la segunda República Española.



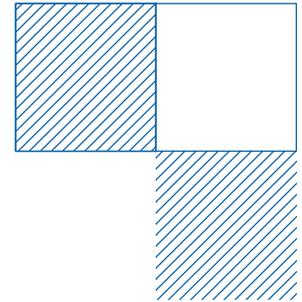
español liberal pero en decadencia y gracias a la acción de algunos canónigos, terminaron apoyando a regañadientes los procesos revolucionarios. En Perú, hubo divisiones en el episcopado y según las regiones encontramos quienes apoyaban a los realistas y quienes se oponían. En Argentina, el obispo Lué se mostró muy contrario a la constitución de la Primera Junta patria, sin embargo una vez que esta se conformó no ejerció oposición. Orellana (de Córdoba) y Videla Del Pino (en Salta) apoyaron los movimientos contrarrevolucionarios y a los realistas, como también lo hizo el obispo Villoria en Chile y el episcopado en la región que hoy denominamos América Central. En Ecuador, aunque también se encuentran apoyos de la jerarquía eclesiástica al realismo, la Segunda Junta patria tuvo al obispo Caicedo como presidente; de él se afirma:

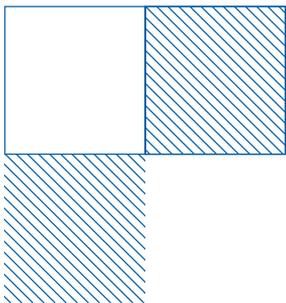
El reverendo obispo don Juan José Caicedo fue uno de los enemigos más terribles que se presentaron a la causa del rey. A sus pastorales y predicaciones revolucionarias se conmovió una gran parte del clero, y escudados algunos religiosos con las indulgencias que dicho prelado concedía a los que salían a defender la patria y la libertad, se pusieron sobre las armas y, formando partidas ambulantes, se dedicaron a hostigar a los realistas y a aumentar las fuerzas de los que sostenían la independencia (Vargas Ugarte, 1945, p. 84).

Existía, en general, una gran desorientación del cuerpo eclesiástico debido a la crisis de la civilización española. La identificación de la Iglesia con los intereses y las acciones explícitas de la Corona redundó en una profunda desunión de la Iglesia jerárquica en Latinoamérica. La cristiandad colonial —es decir, el desarrollo de una religión basada en la fusión de la organización eclesial de los primeros siglos con la organización y la perspectiva imperial de Roma y luego de Europa en sus distintos países— llegaba a su punto más crítico y viviría casi un siglo entero tratando de reubicarse y redireccionar su accionar hasta que se produjera la separación clara entre el Estado y la Iglesia a finales del siglo XIX.

Aunque muchos sacerdotes permanecieron indiferentes o bien siguieron a los obispos más conservadores del régimen colonial, aquellos que más contacto tuvieron con los pueblos y que con más ahínco llevaron a cabo los procesos de evangelización, se convirtieron en un apoyo fundamental para la emancipación de América Latina. Además de gozar de una cultura privilegiada, tenían llegada a los indios y al pueblo en general, constituyendo de este modo un puente entre estos y las élites criollas. En México, se produjo un levantamiento encabezado por los curas Hidalgo y Morelos a los cuales se suman otras figuras como Mercado en Guadalajara. Cabe recordar que una gran cantidad de sacerdotes fueron fusilados por los realistas —para 1815 sumaban 125 en América Latina—. En Argentina, se destaca fray Luis Beltrán —capellán del ejército sanmartiniano— quien organizara con las campanas de los conventos la construcción de los cañones que serían utilizados en la liberación de Chile. Es de destacar que el Acta de la Independencia Argentina —documento de la Asamblea de Tucumán del 9 de julio de 1816— tuvo veintinueve firmantes de los cuales dieciséis eran sacerdotes.

La actitud del clero sacerdotal fue decisiva para las distintas revoluciones y para todo el proceso emancipatorio del continente. Los sacerdotes que lucharon





en la Independencia difícilmente pudieron retomar el apostolado debido a la convulsión política y también a la propia desorientación de la Iglesia en su conjunto.

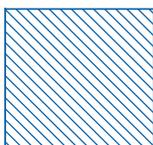
DECLINACIÓN DE LA IGLESIA COLONIAL EN EL SIGLO XIX Y COMPROMISO DE LOS MISIONEROS CON LOS ABORÍGENES

Después de los procesos revolucionarios el nombramiento de obispos para América Latina por parte de la Santa Sede agrietó las relaciones entre el papado y los reyes de España y solidificó la relación de la iglesia con los líderes del continente. Cuando en 1827 León XII nombra obispos para la Gran Colombia —proceso querido e impulsado políticamente por Simón Bolívar— el Libertador exclama: «La causa más grande nos reúne en este día: el bien de la Iglesia y el bien de Colombia... Los descendientes de San Pedro han sido siempre nuestros padres, pero la guerra nos había dejado huérfanos» (Bolívar, 1827, III, p. 788).

Pero la actitud de la Santa Sede para con los sucesivos gobiernos en Latinoamérica fue de un relativo temor por el desprecio que en todo el continente se generaba para con Europa en su conjunto. En este sentido, y debido también a la tendencia hacia la secularización en todo el mundo occidental, la Iglesia permaneció desorientada y dando pasos a ciegas, buscando cubrir el territorio de «Nuestra América» aunque despojada de la oportunidad imperial que caracterizó la ocupación sistemática del territorio. Esto se reflejó en la caída de la escolástica (corriente teológico-filosófica dominante impartida en la universidades), la crisis de los seminarios y el avance del laicismo; en definitiva la decadencia de la cristiandad como se la conocía hasta entonces (la cristiandad colonial). La Iglesia intenta así acomodarse al proceso de los nuevos gobiernos latinoamericanos que van olvidando paso a paso los ideales de integración americana, de soberanía popular y de justicia para transformarse en aristocracias que fueron dejando de lado las ambiciones revolucionarias de antaño. Mientras tanto, la Iglesia del siglo XIX luchará para recuperar los derechos perdidos o evitar que se profundicen las pérdidas. Esta Iglesia debió enfrentarse al avance del liberalismo y poco a poco ajustarse a la separación que el Estado liberal naciente le impuso separándola de sí mismo.

Pero más allá de este proceso, a partir de 1848 comenzaron a llegar nuevos misioneros al continente. Franciscanos, dominicos, agustinos, salesianos y —claro— jesuitas, llevaron adelante una tarea de evangelización de los pueblos indios en medio de procesos de inestabilidad política y de una situación económica crítica que padecía toda la región. En esta época se venían soportando nuevos embates coloniales, ahora desde los países europeos —sobre todo Inglaterra— que propugnaban por la aplicación —en nuestros países— del liberalismo económico y que presionaban (pacífica y militarmente) por generar un nuevo tipo de dependencia estructural.

En una época en que se aniquilaban pueblos enteros (como sucedió durante la guerra del Paraguay o la guerra del Pacífico) o se avanzaba en el exterminio de las poblaciones aborígenes (como ocurrió en la pampa y la Patagonia argentina o en la región del Amazonas), estuvieron presentes los misioneros clamando por la defensa de la vida y el reconocimiento del otro —aunque con la imposición de los valores de la cristiandad que siguen presentes—. Los misioneros generaron



procesos educativos alternativos —e incluso economías alternativas— en pos de cuidar del desarrollo de los pueblos aborígenes. Se destaca el acompañamiento a los aborígenes de los misioneros salesianos —desde 1879— en la Patagonia argentina frente a la persecución del gobierno argentino personificado en Roca. Asimismo, cabe recordar la labor de los franciscanos y capuchinos en el Amazonas. También resuena la preocupación social de la Iglesia hacia el fin de siglo en la persona de León XIII, quien siendo papa inaugura un proceso de actualización de la doctrina social con la Encíclica *Rerum novarum*. El papa, en 1895, pide al episcopado peruano que realice un esfuerzo misionero para con los indios del país. Ello indica una preocupación singular por los pueblos latinoamericanos.

No obstante, la cristiandad colonial en declinación y la situación de inestabilidad política que vive la civilización occidental con los procesos revolucionarios de inicios del siglo XX a la par de los procesos de dependencia estructural a la que Latinoamérica estaba sometida, irán forjando una necesidad imperiosa para la Iglesia de abrirse al mundo y repensarse desde sus fundamentos más originarios. Dicho proceso tendrá su epicentro existencial en el Concilio Vaticano II desarrollado entre los años 1962 y 1965. Para llegar a esa instancia la Iglesia tendrá que sortear diversos procesos previos que cabe explicitar.

LA IGLESIA SE ABRE AL MUNDO: CONCILIO VATICANO II Y SUS SEQUELAS EN AMÉRICA LATINA

Es a partir del siglo XX cuando los católicos incorporan (desde una perspectiva institucional) la visión de «el otro». De la autoafirmación institucional y del dogma la mirada fue trasladándose hacia el mundo exterior. En lugar de rechazar el mundo por pecaminoso se buscó comprenderlo. No obstante ello, en el terreno político, la primera expresión de esta postura fue el integrismo católico.

Posteriormente, el ingreso de intelectuales católicos, laicos y del clero a las ciencias sociales afianzó esta búsqueda de conocimiento del mundo secular, anunciando un cambio inminente que sobrevendría con el advenimiento de Juan XXIII al papado y el Concilio Vaticano II que él convocó.

El nuevo paradigma del Concilio Vaticano II se expandió rápidamente y de él surgieron los obispos que lucharon por los pobres con el Pacto de las Catacumbas, el movimiento de sacerdotes para el tercer mundo, la teología de la liberación, el diálogo entre marxistas y cristianos y otras manifestaciones transformadoras. Dice Robledo (2012):

Precisamente, la alianza entre los cardenales franceses y alemanes con los de América Latina fue lo que garantizó el espíritu del mensaje de Juan XXIII después de su muerte, especialmente frente a la curia conservadora de Italia y España.

Así como en Europa y Estados Unidos fue decisivo el accionar de Hans Küng, en América Latina lo fue el de Helder Cámara, compañero y antecesor de numerosos obispos que dejaron su huella en los procesos de liberación latinoamericana de los años sesenta y setenta, tales como Jerónimo Podestá, Méndez Arceo, Jaime de Nevares, Novak, Bambarén, Angelelli, Hesayne, etc. (Robledo, 2012).





Es menester aclarar que los cambios no fueron unánimes, sino que existieron diversas versiones aunque, claramente, en la Iglesia se establecieron dos posiciones: por un lado los llamados posconciliares o progresistas, y por el otro, los que seguían identificándose con el pasado, llamados preconciarios, conservadores y algunos, de carácter más fundamentalista, ultramontanos.

Tanto a nivel institucional como en la religiosidad de los sectores populares fueron de un notorio impacto las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano que se produjeron en 1968 en Medellín y en 1979 en Puebla. En Medellín, sería el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) quien definiría los temas (a diferencia de la conferencia anterior realizada en Río de Janeiro en 1955, donde fue el Vaticano el que la preparó y organizó).

La idea central de Medellín era abordar la realidad latinoamericana a la luz del Concilio Vaticano II. Percibida la región como un conjunto de pueblos y culturas llamadas a la integración, en el análisis se incorporaron temas como el «desarrollo» y la «dependencia», y se manifestó una marcada preocupación por las situaciones de injusticia y marginación, a las cuales se consideró indignantes desde el punto de vista no solo ético sino también teológico.

En la Conferencia de Puebla se buscó recuperar una visión histórica de la evangelización en América Latina (nuevamente visualizada como un todo integrado) y los obispos acordaron darle los siguientes signos distintivos: 1) La opción preferencial por los pobres, quienes son identificados como los principales destinatarios de la misión de la Iglesia. 2) La opción preferencial por los jóvenes. 3) La acción de la Iglesia con los constructores de una sociedad pluralista en América Latina, lo cual implica comprometerse en la construcción de estructuras de la sociedad que respeten y promuevan la dignidad de la persona.

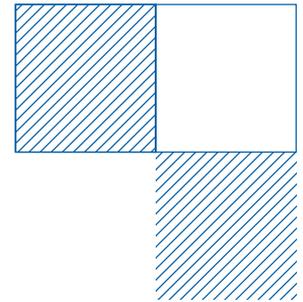
A esta altura se evidencia una clara transformación eclesial: no solo se ha modificado el eje de la búsqueda de la Iglesia (de adentro hacia fuera, la orientación hacia el otro), y no solo se han transformado las relaciones entre jerarquía y feligresía (mayor participación y emergencia de diversos movimientos religiosos populares), sino que también la idea fundamental es el pueblo más que los individuos. Ya en el documento introductorio de Medellín se plantea lo siguiente:

Así como otrora Israel, el primer pueblo, experimentaba la presencia de Dios que salva, cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, así también nosotros, nuevo pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas (Conferencia Episcopal Argentina, 1972, p. 193).

El pueblo es el verdadero sujeto de la historia, y por tanto, de la liberación integral. Léase, el pueblo latinoamericano, sujeto portador de un proyecto de integración. Helder Cámara señala, en una carta dirigida a Jerónimo Podestá, que sueña con una auténtica integración latinoamericana y lo expresa del siguiente modo:



América Latina tiene prácticamente la misma lengua.
 América Latina tiene el mismo fondo cristiano.
 América Latina tiene siglo y medio de experiencia de independencia política, sin independencia económica y sin independencia cultural.
 Integración auténtica y sin imperialismos (en plural) externos ni internos (Cámara, 1981).

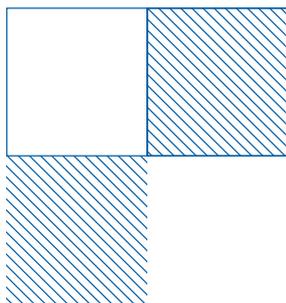


Sin embargo, los efectos del giro a la derecha en la mayoría de los gobiernos latinoamericanos y la presencia de dictaduras militares —sobre todo de los setenta— se hicieron sentir en la región produciéndose un quiebre en el proceso de transformación de la Iglesia. Luego de Puebla, la complicidad de la jerarquía con las dictaduras y el adormecimiento del compromiso con la liberación cobraron fuerza. Aquel impulso posconciliar que se había producido a partir de la acción y reflexión del propio episcopado latinoamericano, de los obispos del tercer mundo y de las comunidades eclesiales de base, fue desviado también por una posición conservadora asumida desde la Santa Sede (con el papado de Juan Pablo II) y esparcida por el continente institucionalmente.

Los gobiernos dictatoriales aplicaron la llamada «doctrina de seguridad nacional», por la cual se entendía que el enemigo a combatir estaba inserto en el propio pueblo, por considerar que las organizaciones populares eran aliadas o facilitadoras del avance del comunismo. En este marco existió una amplia colaboración entre los gobiernos para aplicar estrategias articuladas de represión, entre los cuales se destaca el Plan Cóndor, que pusieron en marcha las dictaduras del Cono Sur. Durante este período encontramos diversidad de actitudes de parte de la Iglesia que pueden agruparse en dos grandes bloques. Por un lado, el de la connivencia explícita y, por el otro, el de lucha junto al pueblo por la liberación. Como ilustración se presentan a continuación algunos casos.

En Brasil, la jerarquía católica —aunque no en su totalidad— apoyó el golpe militar. El temor de varios obispos por la imposición del «ateísmo comunista» que podía avencinarse en América Latina los hizo inclinarse por la bendición de la dictadura, a tal punto que veintiséis de ellos firmaron en 1964 una declaración de agradecimiento a los militares por prevenir el comunismo en la tierra brasileña (Gomes Becerra, 2013), en abierta contradicción con la posición pionera de Dom Helder Cámara, de compromiso con los pobres.

En la Argentina, mientras muchos laicos, sacerdotes y obispos comprometidos con el pueblo promovían y predicaban la liberación y la opción preferencial por los pobres como rasgos constitutivos del cristianismo, el grueso de los jerarcas negaban las desapariciones, ocultaban la represión o incluso la bendecían. Para estos últimos, el cristianismo, más que liberación, no debía ser sino resignación y olvido. Monseñor Bonamin, en los inicios de la dictadura, sostuvo que «la Providencia puso a disposición del ejército el deber de gobernar». Luego de avanzado el proceso militar, monseñor Derisi decía: «la Argentina es uno de los países donde hay más tranquilidad y donde los derechos humanos están respetados». Asimismo, monseñor Quarracino hablaba de «supuestos desaparecidos». Muy por el contrario, monseñor Novak sostuvo que «de la Iglesia no debe esperarse otra actitud que la de alentar la acción de justicia; [pues] no hay término medio: o corremos solidariamente la suerte del hombre apremiado por la injusticia o nos hacemos cómplices del opresor». Entre los obispos comprometidos figuraron también De Nevares, Hesayne y Angelelli (quien fue



posteriormente asesinado). Durante ese tiempo oscuro de la historia argentina y latinoamericana se registraron como asesinados y desaparecidos —al menos— once seminaristas, dieciocho sacerdotes, siete religiosos y dos obispos; además de todos aquellos que estuvieron presos y luego fueron liberados (Jaramillo, 2015).

En Santiago de Chile, gracias a la acción decidida de monseñor Silva Henríquez, la Vicaría de la Solidaridad socorrió durante años a una gran cantidad de perseguidos por la dictadura de Pinochet, con un compromiso que no cedió ante las fuertes presiones del régimen. A su vez, en El Salvador se destacó la conducta de monseñor Oscar Romero, quien en 1974 tomó posesión de la diócesis de Santiago de María cuando estaba comenzando la represión contra los campesinos organizados. El obispo defendía los derechos del pueblo a organizarse y a buscar la paz ligada a la justicia. A medida que Romero fue instalándose en el corazón del pueblo se fue ganando el odio de los represores. Fue asesinado en el año 1980, cuando estaba celebrando misa. Consciente el último tiempo de las amenazas que le llegaban, ya había advertido que si lo mataban resucitaría en el pueblo salvadoreño (Sobrino, 1990). Exclamaba en una de sus últimas homilias:

Este es el pensamiento fundamental de mi predicación: nada me importa tanto como la vida humana. Es algo tan serio y tan profundo, más que la violación de cualquier otro derecho humano, porque es vida de los hijos de Dios y porque esa sangre no hace sino negar el amor, despertar nuevos odios, hacer imposible la reconciliación y la paz. ¡Lo que más se necesita hoy aquí es un alto a la represión! (Romero, 1989, p. 175).

Cabe advertir el decaimiento a partir de los setenta de aquel resonante compromiso con el pueblo que predicara la iglesia posconciliar. De este modo, la IV Conferencia del CELAM realizada en Santo Domingo, en 1992, no tuvo el impacto de las anteriores. Fue recién la V Conferencia llevada a cabo en Aparecida en el año 2007 la que volvió a contener un carácter de novedad sobre todo en lo referido a la religiosidad popular y la relación de la Iglesia con la cultura.

LA IGLESIA FRENTE A LOS MOVIMIENTOS POPULARES DEL SIGLO XX: EL CASO DEL PERONISMO

En el siglo XX, los católicos latinoamericanos se dividieron en torno a debates político ideológicos que rondaban las ideas europeas del momento: el surgimiento del fenómeno del nacionalismo, la guerra civil española y la Segunda Guerra Mundial. Sumado a ello, en América Latina la Iglesia debió atravesar tensiones y conflictos con los diversos movimientos políticos populares emergentes. Podemos reconocer en México la relación con el cardenismo, en Perú con el aprismo, en Brasil con el varguismo y en la Argentina con el peronismo, entre otros.

La relación del peronismo con la Iglesia puede caracterizarse por tres momentos: a) asociación o encuentro de tipo institucional y doctrinario

(matrimonio); b) oposición política y resistencia (divorcio), c) reencuentro con algunos grupos más progresistas de la Iglesia incubado en la época de la resistencia peronista, desde las bases, aunque no fuera bendecida por la jerarquía (concubinato).

El primer momento fue durante el primer gobierno peronista (1945-1950) y parte del segundo (hasta 1954). La Iglesia fue uno de los pilares fundantes del proceso de transformación justicialista, junto con el movimiento obrero organizado, el empresariado nacional y la fracción industrialista del Ejército.

El segundo momento muestra cómo la Iglesia, de haber sido una referencia fuerte del gobierno de Perón, hacia mediados de 1954 se convirtió en el articulador de los sectores de la oposición y los descontentos en general, fuera cual fuera su religión. La procesión de Corpus Christi de 1955 fue, más que un hecho religioso, una movilización política a la que acudieron opositores de distintos credos e incluso ateos. Con esto solo quedaba un paso para que los aviones de los militares rebeldes llevaran la inscripción «Cristo Vence».

El tercer momento tiene lugar pasado el golpe cívico militar de 1955 en que se derrocó al general Perón. Luego de tal acontecimiento sobrevinieron dieciocho años de proscripción y resistencia, durante los cuales el peronismo luchó con diferentes medios: elecciones, huelgas y otras acciones sindicales, sabotajes y guerrilla. A la vez que se profundizaron los métodos de lucha también se radicalizó el peronismo girando desde la prédica de un capitalismo humanizado a la opción por un socialismo de carácter nacional. En este marco, dice Caimari (2010) respecto del cambio que de modo concomitante se produjo en la Iglesia:

[...] las nuevas generaciones de católicos, muy influidos por el Vaticano II y el giro social tomado por la Iglesia latinoamericana desde 1968, propusieron una nueva lectura del peronismo, a partir de este cristianismo renovado. Los nuevos católicos «posconciliares» condenarían la participación de la Iglesia en la caída de Perón, símbolo de todo lo que querían cambiar en la institución: el divorcio de los sectores populares y la alianza con regímenes excluyentes y opresores. Para reparar estas faltas, cuadros provenientes de la ACA y otras organizaciones eclesiales optaron por la militancia en el peronismo (Caimari, 2010, p. 320).

Ramas de la Acción Católica, tales como la Juventud Obrera Cristiana y la Juventud Estudiantil Católica, fueron reclutadoras y formadoras de jóvenes que de manera creciente se sumaron al peronismo en la etapa final de la resistencia peronista. Hijos cristianos que optan por el peronismo y, a su vez, van «convirtiendo» a padres cristianos que eran antiperonistas o simplemente no peronistas.

Algo similar ocurrió con numerosos cuadros del Partido Demócrata Cristiano, hacia los setenta dividido en dos ramas, el Partido Popular Cristiano y el Partido Revolucionario Cristiano, a esta altura no eran liberales y con claros pronunciamientos a favor de un socialismo nacional y humanista, lo que proclamaba el peronismo de entonces. Una fracción de la principal central sindical argentina (Confederación General del Trabajo —CGT—), la «CGT de los Argentinos», estuvo dirigida por Raimundo Ongaro, dirigente peronista que





reclamaba el protagonismo de las bases (en oposición a la burocracia sindical), de pública profesión de fe cristiana, que matizaba sus arengas políticas con referencias bíblicas. A su vez, numerosos cuadros militantes del catolicismo se sumaron a organizaciones armadas, entre otras, Fuerzas Armadas Peronistas, Fuerzas Armadas Revolucionarias y Montoneros (siendo esta la que tuvo mayor crecimiento y duración).

Las ya mencionadas publicaciones *Cristianismo y Revolución* y *Cristianismo y Sociedad* mostraban claras simpatías por el movimiento peronista como expresión de las luchas populares en la Argentina. Un amplio sector del movimiento de sacerdotes para el tercer mundo también hizo su opción por la militancia en este sector político. Es claro el documento (luego editado en forma de libro) titulado *Nuestra opción por el Peronismo*, que reúne la opinión de numerosos sacerdotes y que fuera redactado por uno de sus líderes, el sacerdote mendocino Rolando Concatti (1972). El trabajo fue escrito en 1971, en un momento de división del MSTM, luego de varios encuentros en los que se debatió por más de un año no el objetivo final (opción unánime por el socialismo) sino el camino político y la estrategia para construirlo. Según Concatti y otros sacerdotes como Rubén Dri o Carlos Mugica, la única fuerza popular que permitía construir un cambio revolucionario seguro era el peronismo. Decididamente se sostuvo que no se podía ser revolucionario y antiperonista.

Dice el padre Mugica sobre el peronismo:

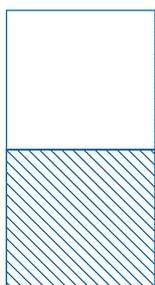
[...] tengo que optar en concreto y toda opción concreta está cargada de historicidad y por lo tanto es relativa. ¿En qué reside la diferencia entre lo cristiano y un movimiento político como el peronismo? Los valores cristianos son propios de cualquier época, trascienden los movimientos políticos, en cambio el peronismo es un movimiento que asume los valores cristianos en determinada época. ¿Cuál es la medida que tengo para darme cuenta de que hoy el peronismo es el movimiento histórico al que yo pienso, debe acceder naturalmente un cristiano para mirar las cosas del lado de los pobres? [...]

¿Cuál es el juez que me permitirá valorar si el peronismo es hoy la instancia histórica a través de la que me interpela Cristo, a través de la que voy a mostrar mi amor a mi pueblo y a mis hermanos? El juez es la gente, el pueblo, los oprimidos (Mugica, 1973, p. 35).

LA IGLESIA EN LOS INICIOS DEL NUEVO MILENIO: PROCESOS POLÍTICOS PROGRESISTAS Y LA FIGURA DE UN PAPA LATINOAMERICANO

El nuevo milenio encontró a la Iglesia enfrentando un sostenido proceso de secularización que junto con el impulso que tomaron otras formas de religión cristiana y las sectas se tradujo en una significativa pérdida de fieles.

Luego del extenso papado de Juan Pablo II —veintisiete años— caracterizado por un carisma notorio, pero también por un marcado conservadurismo litúrgico y político, asumió Benedicto XVI quien realizó investigaciones profundas sobre denuncias recibidas por la Santa Sede (corrupción de menores y malversación



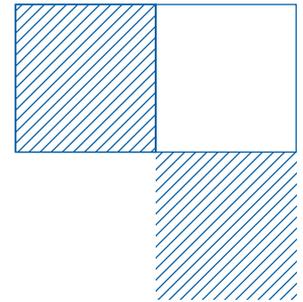
de fondos). A pesar de ser un papado de carácter conservador, causó un revuelo significativo al renunciar al trono de San Pedro y dar lugar a otro que pudiera con fuerzas nuevas retomar el trabajo. Su renuncia dio lugar a un hecho inédito y altamente significativo: la elección de un papa latinoamericano que además eligió por nombre «Francisco» adoptando como *leit motiv* de su pontificado la visión de «una Iglesia pobre para los pobres». La elección de Jorge Bergoglio fue considerada por algunos la culminación de un itinerario recorrido por la Iglesia latinoamericana que hizo repensar estructuralmente el modo de ser-en-el-mundo de la Iglesia universal.

Este acontecimiento coincidió con un período marcado en América Latina por la presencia de gobiernos progresistas. Se presentaron alternativas al neoliberalismo —aunque con diferentes características según cada país—, lideradas por presidentes como Lula en Brasil, Chávez en Venezuela, Morales en Bolivia, Kirchner en la Argentina, Bachelet en Chile o Correa en Ecuador. En su accionar, se enfatizó la presencia del Estado regulando el mercado y promoviendo de manera efectiva la inclusión social. Las políticas públicas se convirtieron en vehículo de una articulación emergente entre el Estado y el pueblo (sociedad civil organizada). Los procesos de repolitización, luego de la avanzada del Consenso de Washington en los noventa, multiplican expresiones de un sentido político-comunitario peculiar ocultado en los tiempos previos en Nuestra América. En este sentido, se abrieron y profundizaron caminos de integración regional a través de la Unasur y la CELAC.

La relación de estos nuevos gobiernos con la jerarquía eclesiástica dista de ser la tradicional. Es conocida la reacción de Hugo Chávez para con la jerarquía de la Iglesia católica en relación con los privilegios de esta sobre fondos provenientes de las exportaciones de petróleo y su pedido de rendición de cuentas de la institución Caritas. En el caso de Bolivia, Evo Morales declaró públicamente en 2009, que la Iglesia era «un símbolo del colonialismo europeo». En Ecuador, Correa enfrentó las críticas de la jerarquía por considerar esta que la nueva Constitución Nacional (2008) abría la puerta al aborto, a lo cual el presidente respondió que se trataba de una Constitución claramente cristiana. En Argentina, las relaciones entre los presidentes Néstor y Cristina Kirchner para con la Conferencia Episcopal estuvieron cargadas de tensión sobre todo en lo que atañe a la complicidad de vastos sectores de la jerarquía con la última dictadura militar y a polémicas discusiones sobre la temática de la pobreza en el país.

Sin embargo, muchos laicos y sacerdotes se involucraron en diversos movimientos afines a estos gobiernos e incluso en otros espacios, que si bien no lo son, contribuyeron a los procesos de repolitización y participación social que se reabrieron en el nuevo milenio en Latinoamérica.

Desde la asunción del papa Francisco las relaciones entre la Santa Sede y los gobiernos latinoamericanos han dado un vuelco notable. No solo se trata de un hecho significativo para el continente sino también para los procesos de integración política en la región y para la defensa de algunos postulados que parecían olvidados. Con Bergoglio en el papado se vuelve a hablar de la teología de la liberación en su versión específica (de raigambre argentina) llamada «teología del pueblo» (Scannone, 2014). En la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* hace hincapié nuevamente en la opción preferencial por los pobres estableciéndola no solo como categoría teológica, sino también como aquella





que denuncia «una economía que mata», «un sistema social y económico... injusto en su misma raíz» (Francisco, p. 53 y 59).

Y en su reciente encíclica *Laudato si* denuncia que nuestra tierra a la que llama «casa común» clama por el daño provocado por el abuso de los bienes y la violencia contenida en el corazón humano. Además, afirma el papa que: «la política no debe someterse a la economía y esta no debe someterse a los dictámenes y al paradigma eficientista de la tecnocracia» (Francisco, p. 189).

Definiciones mayores se produjeron con la visita de Francisco a Ecuador, Bolivia y Paraguay. En el segundo país, en ocasión del II Encuentro Mundial de los Movimientos populares, expresó su compromiso con la prioridad de «las tres T» que los movimientos defienden: tierra, techo y trabajo, a los que concibió como

1. El papa Francisco junto al pueblo boliviano, 2015.
2. Hélder Cámara, 1974.
3. Félix Parra, *Fray Bartolomé de las Casas*, 1875.
4. El papa Francisco en Bolivia junto al presidente Evo Morales, 2015.
5. Angelo Roncalli, Juan XXIII (1958 y 1963).
6. Ejercicio espirituales de Ignacio de Loyola, 1696
7. Misión jesuítica de Santísima Trinidad del Paraná, Paraguay.
8. *La conversión de monseñor Romero*.
9. Padre Mugica, Villa 31, Buenos Aires, 1972.
10. El papa Francisco en Ecuador junto al presidente Rafael Correa.
11. Colorido recibimiento de los bolivianos al papa Francisco, 2015.
12. Pérez Esquivel, A., *La resurrección, Mural Vía Crucis Latinoamericano*, 1992.



«derechos sagrados». En esta línea, el papa invitó a reconocer y sostener sin miedo la necesidad de un cambio en la matriz global:

... queremos un cambio, un cambio real, un cambio de estructuras. Este sistema ya no se aguanta, no lo aguantan los campesinos, no lo aguantan los trabajadores, no lo aguantan las comunidades, no lo aguantan los pueblos. Y tampoco lo aguanta la Tierra, la hermana Madre Tierra como decía san Francisco. (Francisco, 2015).

Francisco consideró que «ni el papa ni la Iglesia tienen el monopolio de la interpretación de la realidad social». En este sentido, propuso tres grandes tareas en las cuales los movimientos han de estar fuertemente implicados:



7



8



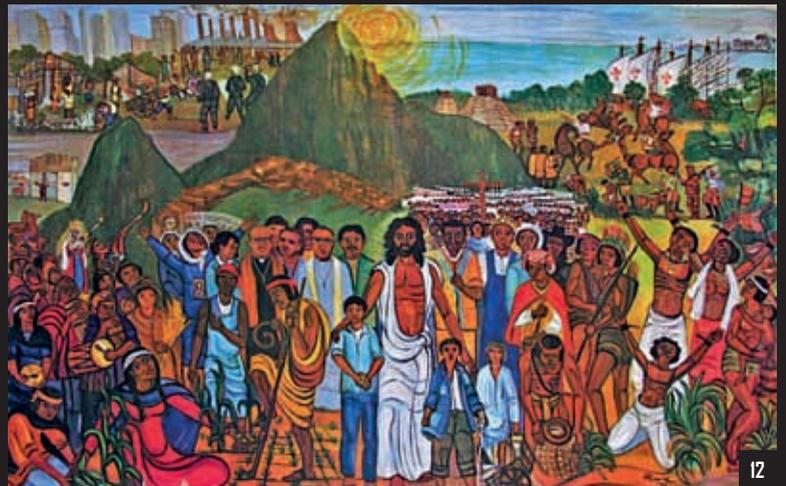
9



10



11



12



La primera es la de poner la economía al servicio de los pueblos. La segunda es la de unir a los pueblos en el camino de la paz y la justicia. En esta tarea Francisco señaló que durante los últimos años los gobiernos de la región aunaron esfuerzos en pos de hacer respetar la soberanía de los países latinoamericanos y seguir construyendo la Patria Grande. Invitó a decir «no a las viejas y nuevas formas de colonialismo» al mismo tiempo que elevó un pedido de perdón por el accionar de la Iglesia durante el período colonial: «pido humildemente perdón, no solo por las ofensas de la propia Iglesia sino por los crímenes contra los pueblos originarios durante la llamada Conquista de América» (Francisco, 09/07/2015). Finalmente, la tercera gran tarea señalada por el papa en Bolivia es la ya mencionada en su encíclica: la de defender la Madre Tierra.

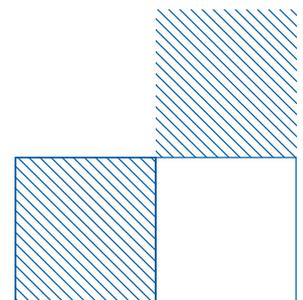
En esta línea, se perfila un camino de coincidencias de pensamiento y acción entre la Iglesia católica y los procesos populares de transformación del nuevo milenio que se están produciendo en América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

- Bolívar, S. (1827). *Obras completas*, 3 vols. La Habana: Compilación y notas de Vicente Lecuna: [s. e], 1950.
- Caimari, L. (2010). *Perón y la iglesia Católica. Religión, estados y sociedad en la Argentina 1943-1945*. Buenos Aires: Emecé.
- Cámara, H. (1981). Carta a Jerónimo Podestá. En *Homenaje 50° Aniversario Concilio Vaticano II*. Quilmes: Municipio de Quilmes, 2012.
- Concatti, Rolando (1972). *Nuestra opción por el peronismo*. Buenos Aires: Publicaciones del MSTM.
- Conferencia Episcopal Argentina (1976). *Biblia Latinoamericana*. Suplemento obligatorio. Buenos Aires: Claretiana.
- Dussel, E. (1992). *Historia de la Iglesia en América Latina: medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional.
- Francisco. (09/07/2015). *Discurso en la Expo Feria del II Encuentro Mundial de los Movimientos Populares*, Santa Cruz. Consultado el 19-jul-2015 de: movimientospopulares.org/.
- ——— (2013). Exhortación apostólica, *Evangelii gaudium* (La alegría del Evangelio). Disponible en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Francisco. (2015). Carta Encíclica, *Laudato si* (Alabado seas, mi Señor). Disponible en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Garavaglia, J. C. (1987). *Economía, sociedad y regiones*. Buenos Aires: de la Flor.
- Gomes Becerra, P. C. (2013). *Los obispos católicos y la dictadura militar brasileña: la visión del espionaje (1971-1980)*. Río de Janeiro: Multifoco.



- Granados, J. A. (2001). *El libro negro de la historia de España*. Barcelona: Robinbook.
- Jaramillo, A. (idea original) (2015). «Los Hijos de la Antinomia». Video. Ciudad: Quijotanía Producciones.
- Llorente, J. A. (1822). *Colección de las obras del venerable obispo de Chiapa Don Bartolomé de las Casas, Defensor de los Americanos*, I. París: Librero.
- Maeder, E. (2014). Bicentenario del Restablecimiento de la Compañía de Jesús (1814). En Academia Nacional de la Historia de la República Argentina. *Boletín*, 3, 20, pp. 1-2.
- Marzal, M. M. (1999). Las Misiones Jesuitas, ¿una utopía posible? En Marzal, M. M. y Tua, S. N. *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*, pp. 489-495. Quito: Fondo Pontificia Universidad Católica del Perú/ Abya Yala.
- Meliá, B. y Nagel, L. M. (1995). *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch».
- Mugica, C. (1973). *Peronismo y Cristianismo*. Buenos Aires: Merlin.
- Robledo, G. (2012). ¿Qué desencadenó el Concilio Vaticano II ?. En *Homenaje 50° Aniversario Concilio Vaticano II*. Quilmes: Municipio de Quilmes.
- Rodríguez Cruz, A. M. (2012). La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica: modelo institucional y pedagógico de las Universidades Hispanoamericanas. En *Revista de educación de Extremadura*, 4, pp. 27-47.
- Romero, O. A. (1989). *Monseñor Romero*. Madrid: IEPALA.
- Scannone, J. C. (2014). *El papa Francisco y la teología del pueblo. Razón y Fe*, pp. 31-50.
- Sobrino, J. (1990). *Monseñor Oscar A. Romero. Un obispo con su pueblo*. Bilbao: Sal Terrae.
- Vargas Ugarte, R. (1945). *El Episcopado en los tiempos de la emancipación latinoamericana*. Buenos Aires: Huarpes.





Colectivo Político Ricardo Carpani, *Última cena criolla*, 2007.
Técnica: xilografía.

