

**TESIS PARA OBTENER EL TITULO DE LICENCIADO
EN RELACIONES INTERNACIONALES**

**LA POLITICA EXTERIOR DE LA SANTA SEDE
Y SU APLICACION AL CASO DE MÉXICO**

ELIZABETH DELGADO GROVAS
Febrero, 1997

**Sabiendo que no existe
una forma de agradecer una
vida de sacrificio y esfuerzo,
quiero que sientan que el objetivo
logrado también es de ustedes y
que la fuerza que me ayudo a
conseguirlo fue su apoyo.**

**Gracias, sobretodo a
ti Queta, por ser mi
ejemplo diario a seguir.**

AGRADECIMIENTOS

Entregó este trabajo después de varios años de haber adquirido la calidad de pasante del Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México y de estar dedicada a otras actividades. Al renovar el contacto con esta institución, con objeto de formalizar el grado al que aspiro, pude comprobar una vez más como los profesores, bibliotecarios, becarios y alumnos continúan con el trabajo que tanto me enriqueció profesionalmente cuando participe en él.

Sólo la inagotable paciencia de la Profesora Blanca Torres pudo convertir, en su función de directora de tesis, la inquietud por conocer sobre la Iglesia católica en un trabajo, que espero, merezca la aprobación de mis sinodales. Por ello mi más grande agradecimiento por su apoyo y comprensión en la elaboración de esta tesis.

Todo esfuerzo intelectual es influido por un sinnúmero de personas cuya enumeración no podría hacer aquí, pero cada una de ellas reciba infinitamente mi reconocimiento y gratitud.

De igual manera agradezco a Reynaldo Ortega, Ana Consuelo Salas, Eduardo Velasquillo, Miguel García Reyes, Hernán Taboada, y al Profesor Juan José Ramírez por los innumerables comentarios para enriquecer mi trabajo y por la amistad que me brindaron en aquellos momentos en que la terminación de este proyecto se veía inalcanzable.

Agradezco a mis compañeros de trabajo por su ayuda y paciencia en aquellos momentos en que mi mente se encontraba muy lejos de mi trabajo. En especial a mi jefe, Lic. Jorge F. Bravo, quien sin su apoyo y comprensión no hubiera sido posible concluir esta investigación.

Gracias, Quique por creer en mí desde el principio de mi carrera, e impulsarme a seguir adelante aun en aquellos momentos que ni yo misma creo poder continuar

INDICE

INTRODUCCION

CAPITULO I.- LA SANTA SEDE EN LOS SIGLOS XIX Y XX

El papel internacional de la Santa Sede	1
Estructura de los órganos de política exterior de la Santa Sede	10
La Santa Sede en los siglos XIX y XX	14
– Posición frente al liberalismo	15
– El final de la " Cuestión Romana"	20
– La defensa contra el Socialismo	21
– El Concilio Vaticano II	24
La política de Juan Pablo II	27
– La política vaticana contemporánea hacia América Latina	29

CAPITULO II.- MÉXICO Y LA POLITICA EXTERIOR DE LA SANTA SEDE EN EL S.XIX

Breve Historia de las relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede	36
– La Independencia	37
– Los movimientos Liberales	40
– El Imperio de México	44
– El Porfiriato	48

CAPITULO III.- LA SANTA SEDE Y EL CONFLICTO RELIGIOSO EN MÉXICO

Antecedentes de la Revolución	56
La Iglesia católica durante la Revolución	60
La resistencia católica a la Constitución de 1917	64
La Guerra Cristera	68
Los Arreglos de 1929	71
Funcionamiento del Modus Vivendi 1938-1968	74

CAPITULO IV.- MÉXICO Y LA IGLESIA POSCONCILIAR

Transformación de la Iglesia católica	84
– Aggiornamento	84
– Ascenso del Socialismo Cristiano	86
– La contraofensiva derechista	90
La Iglesia Posconciliar en México durante el sexenio de Luis Echeverría Alvarez	92
El periodo presidencial de José López Portillo	97
El sexenio de Miguel De la Madrid Hurtado	102

CAPITULO V.- MÉXICO Y LA SANTA SEDE EN EL SEXENIO DE CARLOS SALINAS DE GORTARI

Los primeros contactos	111
Intento presidencial para restablecer las relaciones diplomáticas	121
La reforma constitucional en materia religiosa	122
El establecimiento de relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede	128
La nueva relación entre la Iglesia católica y el Estado mexicano	130
CONCLUSIONES	137
BIBLIOGRAFIA	

LA POLÍTICA EXTERIOR DE LA SANTA SEDE Y SU APLICACIÓN AL CASO DE MÉXICO

INTRODUCCIÓN

La Iglesia católica tiene desde 1929 en la Ciudad del Vaticano, el asentamiento de un Estado *sui generis*, reconocido por el Derecho Internacional. A este lugar se le conoce jurídica y diplomáticamente como la Santa Sede, es decir el sitio en donde se encuentra establecida la soberanía del Jefe del Estado pontificio, la cabeza de la Iglesia católica: el Papa. Así pues, la Santa Sede es en toda forma un Estado-ciudad capaz de llevar a la práctica una política exterior en el ámbito internacional; no sólo hacia los países donde exista la religión católica sino también hacia otros Estados, regiones y organismos internacionales. Esta política exterior ha buscado defender y promover a lo largo de casi 2000 años su interés de expandir el credo católico. Sin embargo, sus estrategias han variado conforme la percepción de amenazas a este interés o de oportunidades para promoverlo.

Las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y el México independiente han sido sumamente accidentadas, con largos periodos de distanciamiento en su haber que resultan sorprendentes cuando nos referimos a un país con más del 80 por ciento de su población católica hoy en día, aunque dicha proporción llegó a ser cercana al 100 por ciento en épocas pasadas, y en que la Iglesia ha tenido una presencia muy importante en los terrenos más variados. Así, vemos que en 175 años de vida independiente de México, se contabilizan poco más de cinco lustros en las relaciones diplomáticas con la Santa Sede: los 24 años

entre 1836 y 1860, sumados a los 10 meses de relaciones con el Imperio de Maximiliano I, más el tiempo transcurrido a partir del reciente restablecimiento de relaciones entre México y la Santa Sede acaecido en 1992.

A pesar de la ausencia de relaciones diplomáticas, es evidente y de gran importancia la interacción informal, entre el Estado mexicano --que ha seguido un proceso de secularización (separación entre los asuntos de la Iglesia y el Estado) desde mediados del Siglo XIX-- y la Santa Sede, de manera directa o intermediada por la Iglesia católica mexicana. La Santa Sede ha tenido un papel importante en la relación Estado mexicano-Iglesia católica tanto en momentos de tensión o de conflicto abierto, como de acercamiento.

Dado lo anterior, fue propósito de mi investigación indagar en la historia de las relaciones entre la Santa Sede y el México independiente si acaso ha existido un patrón de conducta en dichas relaciones, que involucrara tanto el conflicto histórico entre la Iglesia Universal y el Estado en México, como la disparidad de intereses entre la Santa Sede y la jerarquía católica mexicana. De ahí el largo periodo que cubre esta tesis: desde la Independencia de México a principios del siglo XIX, hasta la reanudación de relaciones diplomáticas en 1992. Sin la intención de hacer una revisión histórica exhaustiva, el objetivo es buscar en los siglos XIX y XX posibles elementos y factores constantes que ayuden a explicar la dinámica de las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y México.

Se debe precisar, lo que ya se ha sugerido en líneas anteriores, que en estas relaciones aparentemente bilaterales, es preciso incorporar un tercer actor sin cuyo análisis resultaría más difícil una comprensión adecuada de la naturaleza de esta relación. Estamos hablando de la iglesia católica local, y especialmente, la jerarquía católica mexicana. Es entonces el caso que una relación de dos, deviene en una relación de tres: la Santa Sede, la Iglesia católica local, y el Estado Mexicano.

Aquí se argumenta que estos dos actores, Santa Sede e Iglesia católica mexicana, comparten el interés universal de expandir el credo católico y mantener su presencia en el mundo. Sin embargo, sus percepciones de cómo lograr este objetivo, así como algunos de sus intereses particulares difieren en ocasiones. A lo largo de este trabajo podemos distinguir que el Vaticano no duda en subordinar los intereses particulares de la Iglesia mexicana como de otras Iglesias locales en beneficio de ese interés general. Por lo anterior, contrariamente a lo que podría suponerse, los intereses de la Santa Sede y la Iglesia católica mexicana no han sido ni con mucho coincidentes en todo momento y en toda circunstancia. Basta recordar tan sólo el episodio de distanciamiento entre la Iglesia católica local y la Santa Sede con motivo de la independencia de México, cuando la Santa Sede se negó por varios años a nombrar un arzobispo en México. En esa ocasión, el comportamiento de la Santa Sede respondió al compromiso contraído con Fernando VII -quien aún mantenía la esperanza de recuperar a la Nueva España para el Imperio Español-, ya que dicho nombramiento habría equivalido a un reconocimiento **de facto** del nuevo país independiente. Consecuentemente, por varios años el Vaticano no

tomó en cuenta los reclamos de la Iglesia mexicana en favor del nombramiento de un arzobispo,

De aquí, que aun cuando varios autores han señalado a la Iglesia católica mexicana como una de las más apegadas a los dictados del Vaticano, se puede encontrar momentos y políticas en que esto no ha sido así. Tales disparidades no han devenido necesariamente en enfrentamientos abiertos entre el clero local y el Vaticano. Si en múltiples ocasiones se aprecia un acatamiento de las disposiciones de la Santa Sede por parte de la jerarquía católica mexicana, aunque ello no significa que haya habido coincidencia de intereses, sino que prevalecieron los primeros debido a un ejercicio de autoridad por parte del Vaticano. Pero también encontramos ejemplos de acatamiento formal, más no aplicación efectiva de las ordenes del Vaticano, mientras la Iglesia mexicana realiza labores de convencimiento de la Santa Sede sobre las razones de su posición.

Hay otros casos en que el esfuerzo de convencimiento es rápido. Un ejemplo es el cambio de visión que tuvo la Santa Sede sobre la exigencia del reconocimiento previo al establecimiento de relaciones diplomáticas formales con el gobierno mexicano. Tomó en cuenta, la percepción de la jerarquía católica mexicana de esa necesidad.

En esta tesis se propone que una de las características de esta relación de tres vértices es que ninguna de las partes está del todo unificada, sino que podemos encontrar en su interior tanto tendencias radicales como moderadas.

También podemos encontrar una continuidad en la manera como se comportan estos actores cuando una de estas tendencias predomina en dos de ellos. Por ejemplo: si predominan hacia el interior de la Iglesia mexicana y del Estado mexicano las tendencias moderadas es muy probable que se presente un acercamiento entre el gobierno mexicano y la Iglesia católica en su conjunto. Cuando las tendencias radicales dentro del gobierno y la Iglesia local toman mayor fuerza la posibilidad de que se de un enfrentamiento entre la jerarquía católica nacional y el gobierno es mayor. En estos casos, la actuación de la Santa Sede depende de la manera en que percibe como esto afecta su interés universal de largo plazo. En ocasiones busca moderar la actuación de la Iglesia y , en otros, apoyarla decididamente.

La presente tesis se divide en cinco capítulos. El primero aborda los principios y estructura de la política exterior que ha seguido la Santa Sede en los dos últimos siglos. Es en sí una revisión histórica del accionar de la Santa Sede en este periodo, que desde luego no pretende ser exhaustiva sino ilustrativa. En este capítulo se destaca la oposición pontificia al liberalismo durante todo el siglo XIX, dado que significó la caída del orden social monárquico sobre el cual se basaba mucha de la riqueza y poder de la Iglesia católica en Europa. No obstante, en este mismo capítulo se argumenta que en el siglo XX ha sido aún más notable la oposición de la Santa Sede al socialismo y al comunismo (especialmente luego del triunfo de la revolución rusa en 1917). Así, a partir de León XIII y la encíclica *Rerum Novarum* de 1891, el Papa en funciones ha rechazado al liberalismo o al socialismo, haciendo hincapié en contra de una u

otra postura filosófica según sea el caso, e insistiendo en la solución intermedia contenida en la llamada Doctrina Social de la Iglesia.

En todo caso, la política exterior de la Santa Sede ha sido más enérgica en contra del socialismo que en contra del liberalismo, pues el primero rechaza la existencia misma de la Iglesia al considerar a la religión como "el opio del pueblo" (como lo consideraba Marx), mientras que el liberalismo defiende la libertad de conciencia (creer o no creer), la libertad religiosa (creer en la religión de su preferencia) y la libertad de culto (realizar los ritos propios de su religión, siempre que respeten la legalidad) como derechos intrínsecos del individuo. En este último caso, la Santa Sede resiente la tolerancia a otras religiones introducida por el liberalismo, lo cual canceló la exclusividad religiosa que anteriormente beneficiaba a la Iglesia católica al haber sido "religión de Estado" en los países católicos europeos y en sus colonias.

El segundo capítulo relata a grandes rasgos la historia de las relaciones entre la Santa Sede y los gobiernos mexicanos, desde la Independencia hasta el Porfiriato. Este periodo abarca el tiempo en que la Iglesia católica en México desafió la consolidación del Estado, sobre la base de sus extensas propiedades, fueros y el importante papel social que desempeñaba. En este recuento sobresale nuevamente la lucha entre la Iglesia católica local y la Santa Sede en contra del liberalismo mexicano, conflicto que se dirimió tanto en la Guerra de Reforma como en la Intervención Francesa, hasta el triunfo de la República en 1867 y la plena vigencia de las Leyes de Reforma, mismas que restringieron fueros y propiedades a la Iglesia y otorgaron el control del Registro Civil al

Estado. El capítulo termina con el gobierno del General Díaz y el acercamiento que empezó a haber entre la Iglesia católica y el gobierno.

El tercer capítulo abarca la Revolución y la Guerra Cristera, el establecimiento y la operación del *Modus Vivendi* entre la Iglesia católica y el Estado, hasta llegar a principios de los años sesenta, es decir antes del Concilio Vaticano II. En este periodo destaca la más fuerte oposición de la Iglesia católica local y de la Santa Sede a los rasgos del sistema político mexicano emanado de la Revolución que percibían como "socialistas". Así, los momentos de mayor movilización convocada por parte de la Iglesia católica mexicana se dieron en contra de los presidentes más orientados hacia posiciones de izquierda: Calles y su laicismo, Cárdenas con su proyecto de educación socialista y López Mateos por su política en favor de la revolución cubana.

El cuarto capítulo analiza la política exterior de la Santa Sede hacia México a partir del Concilio Vaticano II. En este periodo, se establece una línea de acercamiento entre la Santa Sede y los gobiernos mexicanos desde Luis Echeverría hasta Miguel De la Madrid Hurtado. Tuvo su momento sobresaliente en la primer visita de Juan Pablo II a México, durante la gestión de José López Portillo, y se reflejó también claramente en el apoyo que recibió Miguel De la Madrid por parte del delegado apostólico, Girolamo Prigione, en el conflicto poselectoral de 1986 en Chihuahua. No obstante, las relaciones entre la Santa Sede, la Iglesia católica mexicana y el gobierno, no estuvieron libres de fricciones, comenzando por la relación conflictiva tanto de la jerarquía mexicana como del gobierno con el entonces obispo de Cuernavaca, Sergio

Méndez Arceo, hasta las movilizaciones promovidas por la Iglesia en protesta a una exposición, que consideró irreverente, en el Museo de Arte Moderno de la Ciudad de México, y que culminó con el cese de su director.

El quinto capítulo, finalmente, se refiere a las relaciones entre el Estado y la Santa Sede y Iglesia católica nacional en el periodo de Carlos Salinas de Gortari, incluyendo desde la presencia de altos jefes de la Iglesia católica en su toma de posesión hasta la reforma constitucional en materia religiosa y el establecimiento de las relaciones diplomáticas con la Santa Sede.

Estos dos últimos acontecimientos hicieron evidente, una vez más, que la política exterior de la Santa Sede no siempre coincide con los intereses de las jerarquías locales. La Santa Sede apresuró el reconocimiento jurídico y el establecimiento de relaciones diplomáticas con México, a pesar de que la jerarquía manifestaba preferir la ampliación de sus espacios políticos más significativos, por ejemplo en la educación. La política exterior de la Santa Sede mostró la importancia de ejercer un alto grado de control sobre las iglesias locales, pues cuando alguna fracción eclesiástica cuestiona la autoridad papal se pone en riesgo la eficacia de su política exterior, ya que entonces no habría sustento político en las negociaciones que el Vaticano llevara a cabo con los gobiernos locales.

CAPITULO I

LA SANTA SEDE EN LOS SIGLOS XIX Y XX

En este capítulo se mostrará que la Santa Sede es un actor de la escena internacional con un status similar al de cualquier otro Estado, aunque su reconocimiento dentro del derecho internacional sea el de un Estado sui generis. Como tal, cuenta con un aparato institucional destinado a elaborar, dirigir y poner en práctica una política exterior que, sin duda, en gran medida responde a las orientaciones ideológicas y políticas del Papa en funciones. Con este aparato institucional, que incluye la estructura burocrática de un ministerio de asuntos exteriores, y con su posición especial como actor importante en las relaciones internacionales, la Santa Sede ha llevado a cabo una política exterior que ha tenido un alto grado de continuidad a lo largo de la historia y en particular, para efectos de esta tesis, en los siglos XIX y XX.

El papel internacional de la Santa Sede

En esta tesis me referiré a la Santa Sede como Estado sui generis que lleva a cabo la política exterior de la Iglesia Católica. Esto se debe a que, aun cuando la propia Iglesia Católica y la Ciudad del Estado Vaticano cuentan con personalidad jurídica de acuerdo al derecho internacional, la propia Iglesia reconoce en sus cánones la supremacía de la Santa Sede como su órgano de gobierno:¹

"La Santa Sede es el órgano supremo de gobierno de la Iglesia."
Con el término Santa Sede se incluyó al Romano Pontífice con el

¹ Canon 361 del Código del Derecho Canónico

organismo central de la Curia Romana, integrada por la Secretaría de Estado o Papal, el Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, entre otras instituciones. "La Santa Sede es la personificación jurídica de la Iglesia, como el Estado lo es de la Nación." ²

De esta forma, en la presente tesis se hablará de El Vaticano como el lugar en donde se ubica la Santa Sede -así, puede hablarse por ejemplo de "la política de El Vaticano" como se diría "la política de Washington" en el caso de los Estados Unidos.

La Santa Sede como cualquier otro Estado defiende un interés, que en este caso particular se identifica con "la expansión universal del credo católico a través de la Iglesia". Este interés puede enunciarse como la necesidad de extender al máximo el espacio de su predominio y autoridad religiosa:

" La Iglesia Católica tiene los medios necesarios para alcanzar su fin sobrenatural y esencial, es decir, el establecimiento del Reino de Dios y la salvación eterna del hombre." ³

La manifestación de este interés ha variado durante la historia. Esto se debe a que, en diferentes momentos históricos la Iglesia Católica debió responder a circunstancias específicas que han moldeado su política exterior.

La Santa Sede ha sido reconocida como un actor muy importante en el ámbito internacional, incluso mucho antes de que se firmara el Tratado de Letrán de 1929. La posición que el Papa ocupó en la comunidad internacional en virtud

² Luis Le Fur " Saint Siege" en Dictionnaire Diplomatique. Paris: Vol. II, p. 648

³ Girolamo Prigione. " La Iglesia como persona de derecho de gentes. Personalidad Internacional de la Santa Sede. La cuestión Romana y el Estado de la Ciudad del Vaticano", en Sociedad Civil y Sociedad Religiosa. Conferencia del Episcopado Mexicano, México: 1985, p. 378

de su soberanía espiritual, desde el comienzo del Medievo hasta el presente, lo confirma. El mismo hecho de que la Santa Sede fue una de las dos partes que negociaron el Tratado de Letrán, se basó en su capacidad para actuar de manera relevante en el campo internacional.

En el siglo XX, este reconocimiento se plasmó en los Tratados de Letrán donde en su artículo 2, el Estado italiano:

"reconoce la soberanía de la Santa Sede en el campo internacional, como un atributo inherente de su naturaleza, de conformidad a su tradición y a las exigencias de su misión en el mundo." ⁴

Pero la Sede Apostólica no sólo desea este reconocimiento, también busca aumentar su peso político en el contexto internacional.

Que, el Papado primero y, actualmente, la Santa Sede han sido actores importantes en las relaciones entre las naciones occidentales, se puede demostrar por múltiples ocasiones en que diferentes naciones le han solicitado que intervenga como árbitro para resolver alguna controversia. La Santa Sede es un actor internacional que es, por un lado, un Estado independiente con un gobierno presidido por el Papa. Por otro, es la cabeza de la Iglesia Católica en el mundo. De esta forma, es el actor más antiguo en el sistema político internacional, que mantiene hasta nuestros días un papel muy importante como mediador de conflictos entre naciones y como centro de la Iglesia Católica. Este papel le es reconocido por la mayoría de las naciones, lo cual la distingue

⁴ Perugini, A. Concordata Vigenta Roma: 1950, p. 97-98

de las otras iglesias existentes, otorgándole mayor poder que el que ejerce cualquiera de ellas.⁵

" La importancia del Vaticano como centro diplomático es muy evidente durante los tiempos de guerra. Durante las hostilidades, cuando los canales diplomáticos se encuentran cortados entre los estados beligerantes, alguna de las partes puede ponerse en contacto con la otra a través del Vaticano." ⁶

Para mantener ese status en ocasiones ha recurrido a modificaciones internas, el cual actualmente todas las naciones reconocen en mayor o menor grado.

Dentro del contexto internacional, la Santa Sede es un actor autónomo y autosuficiente, el cual lleva a cabo una política exterior que busca mantener su *status* y proteger, así, al catolicismo en el mundo.⁷

La Santa Sede ha actuado siempre como un actor internacional unificado. Esto se debe a la centralización vertical de las decisiones y la interpretación teológica en la persona del Papa. El dogma de la "infallibilidad del Pontífice" es el sustento de su autoridad no sólo como jefe de Estado, sino también como autoridad última de la Iglesia católica en el mundo, con capacidad para nombrar y sustituir a las autoridades eclesiásticas locales y, desde luego, con capacidad

⁵ Además, la Iglesia católica presenta dos características que ningún otro grupo religioso tiene: una organización jerárquica que no se limita a un solo Estado, sino que traspasa fronteras, y afirma su independencia frente a los distintos Estados, ya que tiene un fin sobrenatural. Gerolamo Prigione "La Iglesia como persona de derecho de gentes..." en Sociedad Civil y Sociedad Religiosa. México: Conferencia Del Episcopado Mexicano, 1985, p.396

⁶ Manhattan, Auro. The Vatican in World Politics New York: Gaer, 1949, p. 26

⁷ El reconocimiento de la independencia y soberanía del Papado data desde los Tratados de Paz de Westfalia, firmados en 1648. Francis X. Murphy. "Vatican Politics: Structure and Function", World Politics, Vol.XXVI, July 1974, No.4, p.544

para influir sus acciones en el ámbito político o, simplemente, la interpretación específica que se haga de las Sagradas Escrituras.

" El Papa es la cabeza absoluta en religión, moral, ética, cuestiones administrativas, diplomacia y asuntos políticos, él es la única fuente de poder.... El es el último monarca absoluto del mundo." ⁸

La diplomacia vaticana es una de las más antiguas que existe y se rige por principios que todas las naciones reconocen en mayor o menor grado. Muchos de sus principios fueron adoptados durante el surgimiento del Estado-nación y han sufrido pocos cambios esenciales desde entonces.

" La Santa Sede es un Estado soberano, libre e independiente, es el gobierno de la Iglesia Católica y el más antiguo poder diplomático en el mundo." ⁹

Ya desde el Congreso de Viena de 1815, con la firma de los Tratados de Paz después de la derrota de Napoleón, el Cardenal Consalvi defendió las prebendas diplomáticas de que gozaba la Santa Sede tales como: el privilegio del representante papal de ser el decano del cuerpo diplomático del país donde se encontraba, el ejercicio de legación, activo y pasivo, entre otros. Luego de intensas negociaciones, el embajador papal, Consalvi, logró que estos privilegios le fueran reconocidos por las naciones católicas y las no católicas, lo que fue uno de los grandes triunfos del cuerpo diplomático de la Santa Sede.

La fortaleza de la Santa Sede se deriva de que dirige una de las organizaciones humanas más numerosas en el mundo, ya que cuenta con más de 724

⁸ Idem p.29

⁹ Idem. p. 21

millones de católicos que habitan en casi todas las regiones del mundo.¹⁰ Cuenta con un cuerpo de 404 mil sacerdotes, 950 mil monjas, 2 mil 447 obispos y 532 cardenales y arzobispos.¹¹

La Iglesia tiene una presencia importante en 162 países a través de miles de iglesias católicas ubicadas en mil 803 diócesis y con un número incontable de escuelas, colegios, hospitales, asilos, etc. Todos estos elementos le otorgan a la Iglesia Católica un gran poder en el ámbito internacional, ya que cuenta con una gran maquinaria de organización espiritual con ramificaciones en todo el mundo. Además, la Iglesia cuenta con la vasta organización de órdenes religiosas y semi-religiosas que dependen de la Santa Sede y cuyo objetivo principal es la consolidación y penetración del catolicismo en todos los estratos de la sociedad, en todas partes del mundo.¹² En este recuento de las organizaciones que apoyan al Vaticano no se puede dejar de mencionar a los partidos católicos que existen en el mundo, sobre los cuales la Santa Sede ejerce un mayor o menor grado de influencia ¹³ así como organizaciones sociales como la organización Opus Dei, PROVIDA o bien las asociaciones de padres de familia, movimientos católicos de la juventud, organizaciones anti-abortistas, etc.

¹⁰ 6 millones en Oceanía, 50 millones en África, 55 millones en Asia, 151 millones en Norteamérica, 199 en Latinoamérica y 263 en Europa. Dennis J. Dunn " Global Reach" en The Wilson Quarterly. Autumn 1982, p. 113

¹¹ Murphy. Op. cit. p.103

¹² La función evangelizadora de las misiones es también un factor muy importante en la organización mundial de la Iglesia Católica. Una de estas ordenes que ha demostrado tener una gran influencia en el mundo es la de los Jesuitas, la cual fue fundada entre otras cosas por la necesidad de contar con defensores del Papa. Esta orden tuvo una estrecha relación con la consolidación de la autoridad papal en el mundo, tanto así que es una de las pocas órdenes que tienen como obligación pronunciar el voto de obediencia al Papa.

¹³ El caso más notorio es el Partido Demócrata Cristiano en Italia, como ejemplo de la fuerza que puede llegar a tener la Iglesia en la vida política de un país.

Gracias a esa presencia, la Santa Sede cuenta con uno de los mejores sistemas de información; hay que tomar en cuenta que tiene miembros en cada rincón del mundo que la mantienen informada de lo que sucede a su alrededor.

" Cada sacerdote es de facto un agente del Vaticano y puede recabar información fidedigna acerca de las condiciones locales en su parroquia, diócesis o nación, de acuerdo con la jerarquía con la que cuente; el Vaticano tiene uno de los mejores centros de información de carácter económico, social y político del mundo."¹⁴

Este elemento constituye una de las características especiales que hacen de la Santa Sede un estado pequeño territorialmente, pero con una posición muy relevante en el contexto internacional.

" Aun cuando en su calidad de centro diplomático es uno de los más importantes del mundo, como Estado independiente es uno de los más recientes y territorialmente el más pequeño de los estados soberanos."¹⁵

En cuanto a su capacidad económica, la Iglesia Católica tiene ingresos anuales nada despreciables que provienen principalmente de dos fuentes: las colectas y los diezmos que todos los católicos del mundo dan a la Iglesia. Tal vez la más famosa de estas colectas sea el llamado "Céntimo de Pedro", que es una colecta mundial que recauda fondos para el Papa.¹⁶ En este renglón entrarían

¹⁴ Idem. p. 26

¹⁵ Idem p. 21

¹⁶ Esta colecta tiene sus orígenes en siglo IX cuando se otorgaba un centavo por familia para la manutención de la Iglesia Católica. En el Siglo XIX vuelve a tener auge este tipo de colectas al pedir el Papa su ayuda a los católicos debido a la pérdida de los Estados Pontificios.

también las donaciones de los católicos, cuyo monto hasta la fecha ha sido incalculable porque va desde libros hasta importantes sumas y obras de arte.

La Iglesia cuenta además con sus propios fondos que ha invertido en negocios en todo el planeta ¹⁷ y que le reditúa una suma importante de ganancias anuales. Y la Santa Sede cuenta con su propio banco **Istituto per le Opere di Religione** con un capital de más de 100 millones de dólares. El banco se encuentra bajo la supervisión de cinco cardenales y un director ejecutivo, que funciona como el asesor financiero del Papa. Todas estas características de la Iglesia Católica le otorgan más poder internacional que cualquier otra congregación religiosa, lo que nos da una visión aproximada de la influencia que tiene en el mundo.

La situación política de la Iglesia católica en la era moderna principia en el Congreso de Viena de 1815, donde se establecieron las bases de la diplomacia moderna, al tiempo que se acentuó la decadencia del poder internacional del papado debido al auge del pensamiento liberal. A pesar de ello, en ese Congreso se restauraron los Estados Pontificios y las representaciones diplomáticas de la Santa Sede. Este *status* fue confirmado en 1929 con la firma de los Tratados de Letrán, en los cuales se reconoce la influencia de la Santa Sede en el contexto internacional y su posición como Estado neutral, ya que se estipula que la Santa Sede se mantendrá fuera de cualquier competencia territorial.¹⁸

¹⁷ Como en acciones del Chase Manhattan Bank, Citibank, London`s Hambros Bank, M.N. Rothschild & Son, entre otros.

¹⁸ Tratados de Letrán (1929), Artículo 25, párrafo 1 y 2. La neutralidad de la Sede Apostólica es respetada por el orden internacional; un ejemplo de ello fue que durante la Segunda Guerra Mundial los representantes papales tuvieron libre acceso

El interés universal de la Iglesia católica consiste en lograr la universalización del catolicismo y en protegerse de los ataques de la secularización¹⁹. En los siglos XIX y XX la Iglesia católica vio amenazado su poder en particular por dos ideologías seculares: el liberalismo y el socialismo. En respuesta, la Santa Sede ha llevado a cabo una política exterior basada en la defensa de su universalidad ante los ataques seculares --sea por parte del liberalismo o por parte del socialismo-- que le disputan su poder e influencia en el ámbito internacional. Para responder al fenómeno de secularización y al secularismo creciente a partir de la Revolución Francesa²⁰ la Santa Sede ha mantenido una política exterior que defiende su pensamiento e instituciones y trata de preservar su influencia en el mundo. Para tales propósitos, la cabeza de la Iglesia católica cuenta con un aparato de política exterior bien definido dentro del contexto internacional.

La personalidad jurídica de la Santa Sede, de acuerdo con el derecho internacional, le permite establecer Concordatos y otros convenios internacionales con otros Estados, conforme a las reglas y formas prescritas por el derecho internacional. Estos acuerdos son semejantes a los tratados internacionales negociados entre poderes soberanos y son reconocidos como obligatorios por el derecho internacional. La Sede Apostólica ha tenido

al Vaticano sin importar su nacionalidad. Este acuerdo los respetaron tanto los países aliados como los del Eje.

¹⁹ Véase definición de secularización en: Soledad Loaeza " Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo" en Martín De la Rosa y Charles A. Reilly (coords.) Religión y política en México. México: Siglo XXI-Centro de Estudios México-EU de la Universidad de California, San Diego, 1985, pp. 43-45

²⁰ Secularización es la división de las funciones entre la religión y el Estado; entre tanto el secularismo es la negación de toda religión. (véase Diccionario del Cristianismo. Madrid: Espasa, 1981.)

intercambios diplomáticos con otros países desde el siglo IV, y actualmente cuenta con uno de los cuerpos diplomáticos más activos y extensos en el mundo.²¹

Estructura de los órganos de política exterior de la Santa Sede

Podemos considerar a la Santa Sede como un actor cuyo interés universal específico rige su relación con los diferentes países del mundo. Este actor toma sus decisiones de manera centralizada y autónoma. Aún cuando, la política exterior de la Santa Sede mantiene sus mismos objetivos a lo largo del tiempo independientemente de quién ocupe la silla pontificia., la aplicación específica de estas decisiones puede sufrir modificaciones de estrategia y estilo según el Papa en funciones. Por ello, resulta de gran importancia revisar las instituciones de política exterior de la Santa Sede, a través de las cuales se defiende el interés de la Iglesia católica.

En forma similar a otros Estados, encontramos que la Santa Sede tiene una organización que se encarga de determinar y aplicar las diferentes políticas con respecto a las diversas zonas del mundo. Esta organización se encuentra formada por tres niveles centrales que son: el Papa, la Secretaría de Estado y el Sacro Colegio de Cardenales. Lo que distingue a estos tres actores del resto de la Curia Romana es su poder de mantenerse fuera de las pugnas entre las

²¹ En 1989, 143 naciones tenían relaciones diplomáticas con la Santa Sede (incluyendo aquellas naciones que cuentan con delegados apostólicos). También hay que tomar en cuenta los representantes papales en los diferentes organismos internacionales, como: las Naciones Unidas y la Comunidad Económica Europea. Catholic Almanac 1990 Huntington, Indiana: Felician A. Fog, 1990, pp. 170 - 172

Iglesias locales y de tener una serie de objetivos bien definidos en favor del interés universal de la Iglesia Católica, que son superiores a sus intereses locales o particulares.

Cada uno de estos actores tiene una función específica en la elaboración de la política exterior de la Santa Sede. Pero debemos de recordar que el Papa es la última instancia en cuestiones religiosas, morales, diplomáticas y políticas. Por lo tanto, será él quien decida el rumbo que la política exterior del Vaticano debe seguir; este rumbo se manifiesta a través de las encíclicas o documentos que publica.

Después del Papa se encuentra el Secretario de Estado, quien tiene amplia jurisdicción en la administración de la Iglesia católica. El cargo de secretario de Estado de la Santa Sede correspondería a una combinación de Primer Ministro y Ministro de Relaciones Exteriores.²² Su departamento se encuentra vinculado con todas las actividades de la Iglesia católica, y aún las cuestiones puramente religiosas pasan por las oficinas del Secretario de Estado.

"El Secretario de Estado es la cabeza política de la Santa Sede, es a través de él que el Papa lleva a cabo sus actividades políticas en el mundo."²³

La Secretaría de Estado se divide en tres departamentos que tienen a su cargo las funciones diplomáticas y administrativas, estos departamentos son:

²² Podría hacerse una analogía con el puesto de Secretario de Estado en los Estados Unidos, por el poder que tienen en la toma de decisiones en cuestiones de política exterior.

²³ Manhattan, *Op cit.*, p. 29

- **La Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios**, que se encuentra formada por un comité de cardenales. Todos los asuntos importantes relacionados con la política y la diplomacia son manejados por este comité. Si los comparáramos con algún organismo estatal, corresponderían al gabinete de gobierno de cualquier nación.
- **La Secretaría de Asuntos Ordinarios (Il Sostituto)**, se encarga de los asuntos relacionados con el cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede y el envío de los representantes papales a los diferentes países. También, se encarga de analizar los expedientes para la entrega de medallas, reconocimientos y títulos otorgados por la Sede Apostólica, además, de apoyar al Papa en la coordinación de las actividades cotidianas de la Curia Romana.
- **El Magisterio de Asuntos Apostólicos**, que se encarga de establecer los montos de diezmos que cada iglesia local debe enviar al Vaticano y de revisar los documentos del Papa, especialmente las encíclicas.

Después de la Secretaría de Estado, le sigue en importancia, dentro de la esfera política y diplomática, el Sacro Colegio de Cardenales. En cuestiones puramente religiosas estaría colocado al mismo nivel que la Secretaría de Estado. La función principal de los miembros del Colegio de Cardenales es actuar como Consejo Privado del Papa. Los Cardenales son los asesores y asistentes principales del Pontífice para la administración central de la Iglesia.

El Cardenalato proviene directamente de la organización eclesiástica de la antigua Roma. Los cardenales han jugado desde tiempos inmemoriales un papel político relevante en la organización de la Iglesia católica. Las iglesias de países tanto católicos como no católicos se encuentran interesadas en tener representación en el Sacro Colegio de Cardenales, ya que es bien sabido el

poder y la influencia que tienen los cardenales en cuestiones políticas, diplomáticas y religiosas en todo el mundo.²⁴

La Santa Sede cuenta también con sus representantes diplomáticos, que tienen rango de embajadores con carácter extraordinario y plenipotenciario otorgado por el derecho internacional.²⁵ Los rangos que se les conceden a estos embajadores son principalmente tres, según el tipo de relación que exista entre el país y la Sede Apostólica. Al primer nivel de representantes se les conoce como Nuncios, y obtienen esta categoría porque son recibidos *de jure* como decanos del cuerpo diplomático en el país donde se encuentren cumpliendo su misión.²⁶ Cuando no se concede al representante pontificio el decanato del cuerpo diplomático, lleva entonces el título de Pronuncio, en tanto que el Internuncio viene a ser el equivalente de ministro plenipotenciario, con un nivel diplomático superior al del Pronuncio pero inferior al de Nuncio.²⁷ Además de los representantes diplomáticos existe otra categoría de enviado papal: el delegado apostólico, el cual realiza exclusivamente una misión interna que corresponde a velar por la Iglesia del país donde se encuentra, pero no se le reconoce acreditación frente al gobierno de dicha nación y sus relaciones están restringidas, formalmente, con la jerarquía local.²⁸

²⁴ Los miembros del Colegio de Cardenales se encuentran divididos en dos grupos: los cardenales que dirigen los asuntos relacionados directamente con el catolicismo en sus países, y aquellos que permanecen en Roma, cuya función principal es asesorar al Papa. El cardenal más importante, como ya se mencionó, es el Secretario de Estado. Véase *Idem*, pp. 28-37.

²⁵ Graham, Robert. Vatican Diplomacy: a Study of Church and State on the International Plane. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1959, pp. 100-101

²⁶ Este privilegio de los representantes de la Sede Apostólica fue confirmado en el Protocolo de Viena (1815), y es respetado por países católicos y no católicos.

²⁷ Graham, *Op.cit.* p. 120

²⁸ Houtant. "Reflexions Sociologiques sur le service diplomatique su Saint-Siège", Conciliun, 1974, No.91, p. 159

Los miembros del cuerpo diplomático vaticano deben tener, dentro de la jerarquía católica, el nombramiento de cardenales. Su misión principal es mantener, de acuerdo con las normas de la Santa Sede, buenas relaciones entre el gobierno civil del país donde cumplen su misión y la Iglesia Católica, observar el funcionamiento de la Iglesia en el territorio que se les asigne y reportar la actividad de la Iglesia local al Sumo Pontífice.²⁹

Con esta estructura institucional la Santa Sede lleva a cabo su política exterior, cuyas aplicaciones específicas pueden variar de acuerdo con los intereses particulares que tenga la Iglesia católica en una determinada zona geográfica. De aquí, que podamos distinguir una política vaticana para Europa distinta de la que se sigue para América Latina. Pero en todo caso la Santa Sede buscará siempre lograr su interés universal y consolidar su influencia en el mundo. El Vaticano señala que su función diplomática se deriva de una filosofía perenne de la religión y de la moral católica, y la defensa de estos valores es su objetivo principal.³⁰

La Santa Sede en los siglos XIX y XX

La Iglesia católica, al igual que los demás actores internacionales, se ha visto en la necesidad de ir transformando sus estrategias para adecuar su lucha por la conservación del catolicismo en cada momento histórico. Durante los siglos XIX y XX, la Santa Sede ha tenido que enfrentarse a pensamientos que ponen

²⁹ Graham. *Op. cit.* pp. 124-126

³⁰ J.M.McMILLAN, " The Vatican and Diplomacy" en Australian Foreign Affairs Record Vol. 50, No. 7, July 1979, p.394

en duda su autoridad y la relación de la Iglesia con el hombre, su relación con el Estado y su papel en el ámbito internacional.

Ante el surgimiento pujante del liberalismo primero y el socialismo después, la Iglesia hizo frente a estas ideas condenándolas en primera instancia; pero al paso del tiempo estableció una serie de estrategias que tomaban algunas de las banderas de estos movimientos y las hizo suyas para recuperar el terreno que había perdido. Estos cambios se efectuaron para mantener la presencia de la Iglesia católica en el mundo y lograr, así, mantener la universalidad del catolicismo.

Posición frente al liberalismo

La era moderna significó el auge de las ciencias naturales, los descubrimientos científicos que pusieron en tela de juicio a la teología tradicional. El espíritu revolucionario que invadió toda Europa a fines del siglo XVIII y durante el XIX buscaba la igualdad jurídica de los hombres, en forma neutra y laica. En la Declaración de los Derechos del Hombre se sintetizó el pensamiento liberal que reconocía la libertad de creencia y la libertad de conciencia a todos los hombres, lo cual significó en la práctica el fin de la condición de Religión de Estado de la que gozaba la Iglesia católica en media Europa y en las colonias de América. Estas ideas obligaron a reconsiderar el problema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, a partir de la distinción filosófica entre las "dos espadas": al Estado corresponde el poder temporal, mientras que la Religión se ocupa de la salvación de las almas y de lo eterno-espiritual.³¹

³¹ Esta distinción ya la había propuesto Dante Alighieri en su obra De Monarquía, donde afirma que el Papa sólo puede dar al rey su bendición, pero no puede pedirle

El Papa Pio IX (1846-1878) al principio vio con cierta simpatía las revoluciones nacional-liberales de 1848, pero muy pronto dio un viraje hacia el absolutismo cuando la ola revolucionaria comenzó a afectar el predominio del papado en la misma Italia.³² En nombre de las libertades se ponía en duda la soberanía del Papa sobre los Estados Pontificios y se deseaba terminar con la posición privilegiada de la Iglesia católica. Este era un reclamo liberal para crear sociedades en las que todos los ciudadanos fueran sujetos a normas constitucionales iguales, y donde el sistema judicial fuera el mismo para todos los integrantes del Estado.

Este sentimiento anticlerical de los movimientos liberales dio por resultado que la Iglesia tomara una posición de defensa en contra del liberalismo en general. Los hechos llevaron al Pio IX a convencerse que entre los principios de la Revolución Francesa y la destrucción de los valores tradicionales en el orden social, moral y religioso, había una conexión muy estrecha. De aquí, que la Iglesia se uniera con las alas conservadoras de la reacción europea entre 1849 y 1851 para oponerse a los cambios sociales y regresar al absolutismo

subordinación; es decir que el Imperio se encuentra al mismo nivel que el Papado, por lo que el poder temporal no debe subordinarse a la Iglesia. Posteriormente, la separación de las dos espadas fue tratada por Juan de Salisbury en el siglo XII y Juan Calvino en el siglo XVI, pero fue Juan Bodino en Los seis libros de la República quien acuñó el concepto de soberanía para definir la supremacía del rey en su Estado, por sobre la Iglesia y el Papa.

³² En noviembre de 1848, la efervescencia del movimiento republicano y el sentimiento anti-austriaco en Italia forzó a Pio IX a trasladarse del Vaticano a Gaeta, en el reino de Nápoles. La reinstalación del Papa en Roma se debió realizar con el apoyo de las tropas francesas quienes, al mando del general Oudinot, vencieron la resistencia heroica de las fuerzas de Garibaldi y Mazzini, eliminando así todo vestigio de republicanismo en Italia y sellando la alianza del Papa con Francia, Austria y España. David Thompson. Europe since Napoleon. London: Penguin, 1990. pp. 222-223.

monárquico como una forma de contener el proceso de secularización del Estado.³³

Este proceso de secularización que se dio progresivamente por toda Europa en la segunda mitad del siglo XIX cuenta con dos elementos fundamentales: la separación de las instituciones y la racionalización de los comportamientos - que desplazaba a la Iglesia como autoridad moral y como detentadora única de la verdad.³⁴ Ambos elementos constituían una amenaza a las estructuras teológicas, políticas y jurídicas imperantes en la Iglesia católica, implicando la pérdida del poder político y económico de la Iglesia y un desplazamiento a segundo plano, tanto en la vida política como en la social.

Esto ocasionó que la Santa Sede llevara a cabo una política de condena al liberalismo, atacando sistemáticamente al racionalismo, a la educación pública y, rotundamente, a la separación Iglesia-Estado. Un ejemplo de la visión antiliberal de la Iglesia la encontramos en la encíclica *Quanta Cura*, promulgada en 1864, donde se atacan estos conceptos liberales. Junto con esta encíclica se promulgó un catálogo de ochenta proposiciones contra los ideales que se habían propagado desde la Revolución Francesa; a este documento se le conoce como *Syllabus*.

³³ Esta posición, en lugar de mejorar la visión que los liberales tenían de ella, ayudó a legitimar su lucha anticlerical al acusar a la Iglesia de apoyar la desigualdad económica y política de las sociedades. Los movimientos liberales se volvieron más anticlericales, especialmente en Italia donde el gobierno piemontés llevó a cabo una política de laicización.

³⁴ Soledad Loeza, "Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo", en Martín de la Rosa y Charles A. Reilly, Religión y política en México, México: Siglo XXI Editores, 1985, p.43

En el *Syllabus* se atacaba al panteísmo y al naturalismo; al racionalismo (que señalaba que la filosofía y la teología tenían una independencia absoluta en relación al magisterio eclesiástico), al secularismo, al comunismo, al materialismo, al jacobinismo, a las falsas doctrinas sobre la relación Iglesia - Estado, a la negación del poder temporal del Papa y, finalmente, al liberalismo moderno.³⁵

Syllabus y *Quanta Cura* fueron también manifestaciones de la crisis profunda de la Iglesia, que perdida en el mundo moderno, se negaba a ofrecer alternativa alguna y se encerraba sobre sí misma condenando indiferentemente a quien se opusiera a ella.
36

Podemos decir que durante el Siglo XIX la Iglesia dedicó la mayoría de sus recursos a defenderse de los movimientos liberales y a crear toda una política que le ayudara a recobrar los territorios y privilegios que estos movimientos le quitaron en algunos países, o los mermaron en otros. Con la pérdida de los Estados Papales en 1870 y los acontecimientos de la Comuna de París, los militantes católicos se convencieron que nada podían hacer al lado de los socialistas, como habían pensado en el surgimiento de este movimiento, y mucho menos con los liberales. Pero para fines de siglo, con la ascensión al papado de León XIII, la Iglesia empezó a cambiar su estrategia, reconociendo los cambios sociales que se habían dado en el mundo y tratando de adecuar su política para no quedarse al margen de dichas transformaciones, sino tratar de influir en ellas. La Iglesia católica empezó a tomar el estandarte social como

³⁵ Augustin Fliche y Victor Martin. Historia de la Iglesia: Pio IX y su Época. Valencia, España: EDICEP, Vol. XXIV, pp. 479-481

³⁶ Manuel Ceballos R. El Catolicismo Social: Un tercero en Discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911). México: El Colegio de México, 1991, p.30

movimiento católico frente a la modernidad, y pretendió ser una opción distinta frente tanto al liberalismo como al socialismo, "vale decir que fue social porque fue antiliberal y antisocialista, o sea, porque intentó ser una tercera vía".³⁷

En 1878 muere Pío IX y su sucesor León XIII mostró al principio de su papado la misma actitud intolerante frente a los movimientos liberales y sociales en el mundo. Pero, paulatinamente, su posición fue menos condenatoria. Al nuevo Papa le interesaba promover de modo coherente el surgimiento de una alternativa cristiana en el mundo moderno. En mayo de 1891 León XIII publicó un texto en el cual sintetizaba toda la reforma a la Iglesia y reconocía la existencia de la "cuestión social", este documento es la Encíclica *Rerum Novarum*.

La encíclica toca tres puntos genéricos: el problema de la existencia de la "cuestión social" y el afán equivocado del socialismo por solucionarlo; la intervención necesaria de la Iglesia y el Estado en el problema; y el papel de los trabajadores y sus agrupaciones para su solución.

La Encíclica *Rerum Novarum* reacciona contra el liberalismo y el socialismo y lo hace precisamente en el ámbito donde el catolicismo sentíase desplazado: el de la lucha social.³⁸

Esta encíclica causó grandes discusiones tanto en el interior de la Iglesia como en los círculos no religiosos. Había quienes acusaban al Papa de socialista y otros que lo veían como un reaccionario, pero todos estuvieron de acuerdo que la Iglesia católica iniciaba un nuevo rumbo en la política que seguiría en el

³⁷ Idem., p.27

³⁸ Gerardo de la Concha. " La Iglesia Post Conciliar" en El fin de lo sagrado: modernidad y catolicismo en México. México: Alebrije, 1993, p.2

mundo, y le daba una nueva presencia en el contexto internacional. Lo cierto es que Rerum Novarum sentó las bases de la llamada Doctrina Social de la Iglesia, que años más tarde resultaría en la formación de sindicatos y partidos católicos cuya acción, a principios del siglo XX, dio un nuevo aliento al catolicismo en Europa e inició una nueva vertiente en la recuperación del poder de la Iglesia católica universal.

El final de la "Cuestión Romana"

Se conoce como la "Cuestión Romana" a la histórica contienda político-religiosa entre el Papado y el Reino de Italia, luego de la declaración de Roma como ciudad capital de la Península unificada en 1861. La tradicional sede del poder del Papa fue ocupada militarmente en 1870, al igual que los Estados Papales, lo que atentó contra el poder temporal de la Iglesia católica en la misma Italia.³⁹ En octubre de ese año, las autoridades italianas comunicaron a las diferentes naciones que la soberanía temporal del Papa estaba totalmente extinta. La mayoría de las naciones aceptaron el hecho consumado, pero exigieron a Italia las garantías necesarias para preservar la independencia espiritual de la Santa Sede.

El Gobierno italiano trató de imponer una legislación sobre los privilegios que tendría el Papado, pero el Papa Pío IX rechazó esta medida por considerarla una solución inadecuada y unilateral a lo que posteriormente se llamó la Cuestión Romana. No fue sino hasta febrero de 1929, con la firma de los Tratados de

³⁹ Desde el Medievo, el Pontífice Romano había ejercido un poder temporal sobre un territorio conocido como los Estados Papales. Los Estados garantizaban el poder temporal del Papa y su soberanía espiritual, ya que evitaban que se identificara al Papado con cualquier otro Estado y con su política. Prigione. Op. cit. p. 397.

Letrán entre el Estado italiano y la Santa Sede, cuando este conflicto llegó a su fin. En su artículo 26, los Tratados declaran que:

"La Santa Sede considera que con los acuerdos se le asegura adecuadamente lo que necesita para proveer con la debida libertad e independencia al gobierno pastoral de la Diócesis de Roma y de la Iglesia Católica en Italia y en el mundo."⁴⁰

Con la ratificación de los Acuerdos de Letrán, el 7 de junio de 1929, la Ciudad del Vaticano hizo su ingreso oficial a la comunidad internacional, devolviéndole así a la Iglesia católica su poder temporal. Aun cuando ya no basara su poder en el contexto internacional en este factor, podía retornar con mayor fuerza su papel de autoridad moral en el mundo sin identificarse con ningún país específico. La creación de la Ciudad del Vaticano resultó esencial para que la Santa Sede realizara sus actividades diplomáticas como cabeza de la Iglesia católica.⁴¹

La defensa contra el socialismo

Al igual que ante con los movimientos liberales, la Iglesia vio en el socialismo un enemigo que ponía en peligro su poder en el mundo. Marx fue muy claro al señalar a la religión como el "opio del pueblo" y el ateísmo resultaba una característica obligada de todo buen comunista y socialista. El catolicismo enfrentaba entonces una gran amenaza en caso de extenderse estas ideas en el mundo. Fue por eso que desde principios de siglo, la Santa Sede empezó a

⁴⁰ A. Purigini. Concordata vigentia, Roma: 1950 p. 110

⁴¹ Los Acuerdos comprendieron tres Tratados siendo el de mayor valor para la diplomacia vaticana el tratado político, en donde se reconoce la plena soberanía de la Santa Sede, sobre la Ciudad del Vaticano.

implementar toda una política que condenaba estos movimientos y trató de evitar su propagación a cualquier precio.

La destrucción que trajo consigo la Primera Guerra Mundial no fue solo material, sino también hubo cambios importantes en los aspectos sociales y políticos. El Papa Benito XV se vio rodeado por las luchas entre doctrinas y sistemas políticos, la mayoría tratando de formar una sociedad más secularizada, en contra de los principios que la Iglesia católica siempre había sostenido. En este sentido, el hecho que causó mayor impacto fue la Revolución Rusa de 1917, misma que se convirtió en un ejemplo para los movimientos revolucionarios europeos. La preocupación de la Santa Sede se basaba en que el comunismo y el socialismo no sólo promovían el cambio en los sistemas sociales y económicos sino también le declaraban la guerra a la religión en general y particularmente a la Iglesia católica. La amenaza socialista, que hasta ese momento sólo era teórica, se volvía tangible y debía ser detenida antes de que se propagara en el mundo.

En 1922 fue nombrado Papa Pio XI, quien sería uno de los enemigos de los regímenes socialistas, y crítico de la democracia, a la cual culpaba de los problemas políticos y sociales de la posguerra.⁴² Durante este periodo, la Santa Sede adoptó una política que se distinguió por promover el estrechamiento de la autoridad del Estado y en defender el derecho de la Iglesia a intervenir más activamente en la sociedad moderna. Para Pio XI el deber de la

⁴² Pio XI aseguraba que la naturaleza misma de los gobiernos democráticos era la causa principal del caos en que se encontraba Europa, ya que donde el deseo de la gente es soberano y donde han demasiada libertad la vida nacional es un caos. Manhattan, *Op. cit.* p. 70

Iglesia era procurar que las nuevas generaciones recibieran una educación religiosa y asegurarse que el socialismo fuera destruido.

Para lograr sus objetivos, la Santa Sede vio la necesidad de aliarse con algún movimiento que le garantizara la destrucción del socialismo, el mantenimiento del statu quo y el respeto a la posición privilegiada de la Iglesia católica en Europa. Una de las alianzas tácitas de la Iglesia en contra de los comunistas se efectuó en España, con el régimen dictatorial de Francisco Franco, quien reprimió duramente a los comunistas españoles y convirtió al catolicismo en religión de Estado.

Fue Pio XII a partir de 1939, quien mantendría relaciones cordiales con regímenes opuestos a la democracia.⁴³ Dentro de este esquema de alianzas para recuperar espacios políticos en Europa, se dio el acercamiento de la Santa Sede con el fascismo italiano, y con el nazismo.

Esta alianza tácita fue más notoria durante la Segunda Guerra Mundial. El Papa no condenó severamente las invasiones nazis. La relación entre el Papa Pio XII y el régimen de Hitler se mantuvo cordial, aun cuando el Concordato firmado entre Alemania y la Santa Sede no fue respetado en su totalidad - especialmente durante la ocupación alemana en Polonia, donde Hitler prohibió la educación católica, cerró los templos y clausuró las órdenes católicas en ese país.⁴⁴

⁴³ Véase Idem.p,178

⁴⁴ Durante la invasión a Polonia por las tropas nazis fue claro el apoyo del Papa ya que antes de que ocurriera, Pio XII recibió al representante alemán, quien le informó de los planes de Hitler y le solicitaba su intervención para que el gobierno polaco se rindiera, ya que era un país católico donde la influencia papal era muy fuerte. Hitler aseguraba al Papa que Polonia era la puerta para la invasión a la Unión Soviética, y la

Al final de la guerra, ante la inminente derrota del nazismo, la Santa Sede hábilmente cambió de bando y apoyó la invasión de Italia por los aliados. Inclusive, muchos de los documentos que sirvieron para condenar a los nazis destacados en el juicio de Nüremberg fueron proporcionados, precisamente, por el Vaticano.⁴⁵ Este viraje le permitió continuar su oposición al socialismo, pero ahora encontró un poderoso aliado en los Estados Unidos. Por eso, durante los años más ásperos de la guerra fría, la política de Pio XII fue de condena total a la Unión Soviética y a sus aliados, y de apoyo a la política de los Estados Unidos en Europa a través de sus vínculos con los partidos demócrata-cristianos que accedieron al poder en algunos países europeos continentales al término de la Segunda Guerra mundial.

El Concilio Vaticano II

Juan XXIII, quién se convierte en Papa en 1958, dio un nuevo giro a la diplomacia vaticana. Según su punto de vista, su antecesor se había identificado demasiado con el occidente capitalista, lo que le impedía llevar adelante a la Santa Sede la "vocación universalista" que siempre había tenido. Así, a mediados de los años sesenta, la Iglesia Católica se acercó a los países socialistas, comenzando una política conocida como la Ostpolitik Vaticana. Fue también este papa el que iniciaría el proceso de transformación de la Iglesia con el Concilio Vaticano II.

manera de terminar con el socialismo. De aquí, que el Pontífice tratara de convencer al gobierno polaco de rendirse. (Para un visión más detallada de estos hechos ver: Manhattan, Auro. The Vatican in World Politics. New York: Gaer, 1949, pp.171-221

⁴⁵ Idem. pp.219-221

El llamado papal a un *aggiornamento* o puesta al día de la Iglesia católica en sus estructuras y funciones, es decir una adecuación de la Iglesia al tiempo que estaba viviendo, fue el origen de lo que se conoce como el Concilio Vaticano II que se llevó a cabo de 1962 a 1965. Este Concilio se considera un parteaguas en la historia de la Iglesia católica, al reunir a cardenales, teólogos y juristas en cuatro grandes secciones para formular una serie de 16 documentos que definen a la nueva Iglesia católica en su interior y en su confrontación con el mundo.

El Concilio Vaticano Segundo estaba principalmente enfocado a renovar a la Iglesia por medio de una transformación interna, pero también tenía la finalidad de redefinir la relación de la Iglesia con el mundo secularizado.

"El II Concilio, constituye el esfuerzo por ubicar a la Iglesia en el fenómeno de la modernidad, gracias a la renovación litúrgica y la acción en el campo social..."⁴⁶

El Concilio no condenó explícitamente al comunismo, lo cual fue un viraje importante en la visión que se había sostenido hasta entonces. En el documento *Gaudium et Spes* el Concilio, llamaba a la Iglesia a ejercer un ministerio social más comprometido con la defensa de la dignidad humana, los derechos humanos y la paz.

Cuando Paulo VI sucedió a Juan XXIII se encontró con una Iglesia en proceso de cambio, iniciado por el Concilio Vaticano II, y con un orden internacional cambiante. Durante su pontificado observó un mundo multipolar emergente

⁴⁶ De la Concha. *Op. cit.* p. 3

con la entrada de Japón y Europa Occidental y China como actores políticos de peso en la arena internacional. Vio surgir y caer la política de detente y la relevancia política que empezó a tener el Tercer Mundo en el ámbito internacional; este tema sería de gran interés para el nuevo pontífice.

Paulo VI comenzó a predicar fuera de Roma a través de sus viajes y promovió el papel de la Iglesia en el nuevo orden internacional, para lo cual le dio mayor apoyo a la diplomacia vaticana. Su propósito era reforzar el papel de la Iglesia católica como intermediario en los conflictos internacionales. La Ostpolitik del Cardenal Casaroli (el entonces secretario de Estado) normalizó las relaciones del Vaticano y de las iglesias locales con los países socialistas de Europa Oriental.

Al mismo tiempo se buscaba la neutralidad internacional que le permitiera a la Iglesia recuperar su autoridad arbitral de última instancia, como parte de la estrategia de recuperación de la universalidad de la Iglesia que se había visto mermada por su fuerte identificación con el mundo capitalista y por la creciente secularización en el seno de la misma Iglesia. Esta búsqueda llevó a la Santa Sede a volverse un crítico de las políticas llevadas a cabo por las dos superpotencias en el escenario de la guerra fría.⁴⁷

Pablo VI también señaló las necesidades de los países en desarrollo y presentó la problemática de la relación Norte-Sur en varias conferencias de las Naciones Unidas. En su encíclica *Populorum Progressio* retomó algunos de las posiciones de los países en desarrollo en lo referente al comercio, inversión extranjera,

⁴⁷ J. Bryan Hehir. " Papal Foreign Policy" en Foreign Policy. No. 78, Spring 1990, pp.33-34

financiamiento para el desarrollo y ayuda económica. Hizo también un llamado a los países industrializados para que respondieran con justicia y caridad a las necesidades de los países en desarrollo.

En la década de los años setenta, el papel de la Iglesia en los países del Tercer Mundo, y la pobreza en que buena parte de la población de estos países vivía, ocupó la atención del Papa. Como señala Soledad Loaeza, fue entonces cuando "se aceleró un periodo de transición que continúa hasta nuestros días, en el que la Iglesia europeo-occidental está transformándose en una Iglesia del Tercer Mundo."⁴⁸

Para 1978 el Tercer Mundo contaba con un aliado estable en el Vaticano, el cual ocupaba su posición diplomática para hacer un llamado a realizar cambios fundamentales en el orden económico, político y militar.

"la Iglesia ayudaría a las superpotencias a definir sus intereses de tal manera que las necesidades del resto de los países fueran incluidas." ⁴⁹

A la muerte de Paulo VI, a finales de los años 70, se esperaba que el nuevo papa continuara llevando un papel activo de la Iglesia en la política internacional, pero nunca se pensó que uno de sus sucesores llegara a tener un peso tan importante como el que fue construyendo el carisma del polaco Juan Pablo II.

⁴⁸ Soledad Loaeza. "La Iglesia Católica Mexicana y las Relaciones Internacionales del Vaticano ", en Foro Internacional México: El Colegio de México, No.127, enero 22, 1992, p. 4 (mimeo)

⁴⁹ Hehir, Op. cit. p.35

La política de Juan Pablo II

A diferencia de Paulo VI, Juan Pablo II no piensa que el papel de la Iglesia en el mundo deba limitarse a cumplir funciones de mediación internacional y a contribuir al diálogo entre las potencias, sino cree firmemente que la Iglesia debe ser la conciencia crítica del capitalismo. Su función es, entonces, propugnar por la democracia, el respeto a los derechos humanos y el fin de los regímenes totalitarios y autoritarios en el mundo.⁵⁰

Desde que Juan Pablo II fue nombrado el Vicario de Cristo dio un nuevo giro a la diplomacia vaticana. Un ejemplo de esto es el papel central que jugó el Vaticano en la transición democrática de Europa del Este, principalmente en Polonia. La fuerza del sindicato Solidarnosc no podría entenderse sin la intervención del Papa, y el desmoronamiento del Partido Obrero Unificado Polaco no habría sido posible sin Solidarnosc. También la labor del pontífice se ha podido ver en la movilización que derrotó a Ferdinand Marcos en Filipinas, en la rebelión popular que puso fin a la dictadura de los Duvalier en Haití y en la resistencia a las reformas educativas durante el primer mandato de Francois Mitterrand.⁵¹

⁵⁰ Cf. Loeza, Soledad. "México en la diplomacia vaticana " en Nexos. mayo 1990, p.22. Véase también Samuel Huntington. The Third Wave: Democratization in Late Twentieth Century. Norman y Londres: Harvard University Press, 1991, pp. 76-86; donde señala que la tercera ola de democratización (a partir de 1974) ha sido abrumadoramente católica, e identifica al Vaticano como uno de los mayores promotores de la democracia en el mundo durante los años 80 y 90, junto con los Estados Unidos, la Comunidad Económica Europea y la Unión Soviética de Gorbachov.

⁵¹ Huntington. Op.cit.

El proyecto de Juan Pablo II incluye no sólo la restauración de la Iglesia católica para adecuarla al nuevo contexto internacional, sino construir para el Vaticano el papel de "gran potencia moral". Este proyecto es el reconocimiento por parte de la Iglesia del pluralismo cultural de la sociedad católica del mundo. Reconocer el pluralismo ha sido la vía de preservación de la universalidad de la Iglesia.⁵² Dentro de la estrategia papal se encuentra la consolidación de su presencia en las áreas del Tercer Mundo, que se ha expresado en el esfuerzo por superar el eurocentrismo histórico de la jerarquía eclesiástica.

Por otro lado, Juan Pablo II ha probado ser, en algunos aspectos, muy conservador: como en las cuestiones del papel de las mujeres en la vida interna de la Iglesia, el sexo prenupcial, el aborto y el SIDA. Es probable que considere que con su defensa de la tradición en este respecto tendrá más eco y será más efectiva en sociedades conservadoras como las latinoamericanas; por eso también este continente reviste especial importancia dentro de su diseño global.

La política vaticana contemporánea hacia América Latina

La hegemonía de la Iglesia católica en América Latina le da un lugar especial en la política exterior de la Santa Sede. Si bien durante los siglos XVI y XVII las cuestiones religiosas en este continente se llevaron a través de España y el Patronato Real, con los movimientos de independencia de las colonias la situación varió un poco dado el peso político de España y los intereses papales en esta nación.

⁵² Idem. pp. 22-24.

Con los movimientos liberales y el proceso de secularización, la Iglesia vio amenazado su papel hegemónico en la zona, por lo que empezó a preocuparse más por esta parte del mundo. Las legislaciones liberales que desde el siglo XIX se dieron en algunos países latinoamericanos, como México, revelaron la necesidad de una política especial para tratar de revertir esta situación. Pero la aplicación de una estrategia especial para la zona no se da sino hasta el pontificado de Juan Pablo II, aun cuando encontramos sus orígenes desde el Concilio Vaticano II.

En los años previos a la Segunda Guerra Mundial y durante ella, Pio XII aprovechó la hegemonía de la Iglesia católica en América Latina como arma de negociación con los Estados Unidos. Mientras Roosevelt deseaba promover en toda América Latina su política del Buen Vecino en Centro y Sur América, el Papa deseaba que la región fuera fervientemente incondicional en su lucha contra el socialismo.⁵³

En el Concilio Vaticano II se le dio un papel importante a los países en desarrollo y dentro de ellos a América Latina. Como se ha anotado antes, autores como Soledad Loaeza y Johann Baptist Metz, entre otros, concuerdan en que la Iglesia de fines del siglo XX es una Iglesia en transformación donde el Tercer Mundo va adquiriendo mayor importancia.

⁵³ Esta no fue la primera vez que la Santa Sede utilizaba su influencia en América Latina para apoyar su política exterior: durante la Guerra de Abisinia, la Santa Sede influyó en el voto de los países latinoamericanos, en la Liga de las Naciones, en favor de medidas que evitaran la condena internacional a Mussolini por efectuar su ataque a Abisinia, hoy Etiopía. Véase Manhattan, *Op.cit.* p.215

" La Iglesia Católica ya no "tiene" una iglesia en el Tercer Mundo, sino que se ha convertido en una iglesia del Tercer Mundo con una historia de origen europeo-occidental."⁵⁴

En 1980, el 58% de todos los católicos se encontraba en el Tercer Mundo, mientras que el otro 42% eran europeos y estadounidenses. También en la composición de la Curia Romana vemos una tendencia importante al aumento de cardenales de países del Tercer Mundo.

Durante los últimos años la proliferación de diferentes protestantismos en Latinoamérica, y el auge que tuvo la Teología de la Liberación, han hecho imperante la necesidad de una política vaticana especial, que promueva el catolicismo en esta zona y fortalezca la autoridad papal y el respeto a la jerarquía eclesiástica.

Juan Pablo II ha implementado una estrategia para recuperar el territorio perdido en este continente. Esta política, junto a intensas campañas de evangelización, pugnó por la no intervención de las potencias en la solución de los conflictos políticos en la zona, la intermediación de la Iglesia católica en las negociaciones de paz en Centroamérica, y la petición papal de cambios internos profundos en esas naciones para que se protejan los derechos humanos de los habitantes, y mejore el nivel de vida de la población.

Estos propósitos de la Santa Sede, no obstante, han sido notoriamente distintos a los intereses de las Iglesia locales en América Latina. El ejemplo quizá más ilustrativo de ello es el caso de Nicaragua, donde la participación de preladados católicos en el gobierno sandinista fue rechazada por el Vaticano. Una

⁵⁴ Johann Baptist Metz, " Hacia una Iglesia universal culturalmente policéntrica. La Iglesia católica en la actualidad" en Cristianismo y Sociedad, No. 100, 1989, p.9

parte significativa de la Iglesia local nicaragüense consideraba que la "opción preferencial por los pobres" --consigna fundamental de la Teología de la Liberación y la Conferencia de Medellín-- incluía la participación directa del clero en las funciones públicas cuando se tratara de un gobierno comprometido con las causas sociales, tal como se asumió el gobierno sandinista de Daniel Ortega.⁵⁵ Por su parte, el Vaticano advirtió repetidas veces a los cuatro clérigos que participaban en el gobierno --Miguel D'Escoto en la cartera de Relaciones Exteriores, Fernando Cardenal en educación, Ernesto Cardenal en Cultura, y Edgar Parrales en Seguridad Social y después embajador de Nicaragua ante la Organización de Estados Americanos--, la incompatibilidad establecida en el Derecho Canónico entre la pertenencia a la jerarquía de la Iglesia católica y la participación directa en funciones gubernamentales. La negativa de los clérigos nicaragüenses a abandonar las carteras públicas propició un enfrentamiento con el Papa Juan Pablo II, el cual devino en la separación entre los prelados y sus respectivas órdenes y, causó fuertes tensiones entre el gobierno sandinista y la Santa Sede poniendo en peligro las relaciones formales entre ambas instituciones.⁵⁶

En resumen, la Santa Sede cuenta con un status dentro del derecho internacional y en las realidades de la arena política mundial, que la convierten de hecho en actor significativo de las relaciones internacionales. Cuenta con su propio ministerio de asuntos exteriores, como cualquiera otra nación, encargado de elaborar y llevar a la práctica la política exterior de la Santa Sede, de acuerdo con las orientaciones particulares del Papa en funciones, pero con

⁵⁵ Véase Hanson, Eric O. The Catholic Church in World Politics. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, c1987, pp-95-97

⁵⁶ Véase Lernoux, Penny. People of God: The Struggle for World Catholicism. New York: Penguin Books, c1989, pp-364-405.

un objetivo e interés principal de largo plazo que es la consolidación y penetración del catolicismo en todos los estratos de la sociedad; en todas partes del mundo

En los siglos XIX y XX, tal política exterior de la Santa Sede se ha caracterizado por librar un combate ideológico tanto contra el liberalismo como el socialismo, corrientes ambas que cuestionan el papel tradicional de la Iglesia católica en Occidente, ya que el liberalismo ha considerado a la religión como un obstáculo oscurantista para el progreso de los pueblos, en tanto que el socialismo la encuentra identificada con el aparato ideológico de dominación capitalista. En un principio, la Santa Sede orientó su política exterior a combatir frontalmente y a descalificar ambas amenazas; pero fue hasta la trascendente encíclica *Rerum Novarum* de León XIII en 1891, cuando la Santa Sede comenzó a definir un nuevo papel de la Iglesia católica en el mundo moderno, como una tercera opción entre el liberalismo y el socialismo. En consecuencia, la política exterior de la Santa Sede sufrió un cambio radical, al seguir combatiendo ferozmente al socialismo, al tiempo que aceptaba en momentos alianzas tácitas o pactos con los gobiernos liberales en distintas partes del Planeta. En esta tesis se plantea que es precisamente en este marco histórico donde se encuadran las relaciones entre la Santa Sede y el México independiente, tal como se verá a partir del siguiente capítulo.

CAPITULO II

MEXICO Y LA POLITICA EXTERIOR DE LA SANTA SEDE EN EL SIGLO XIX

En este capítulo se analizará a grandes rasgos la historia de las relaciones entre la Santa Sede y los gobiernos mexicanos, desde la independencia de México hasta el Porfiriato. Debemos recordar que las relaciones entre México y la Santa Sede no se establecieron hasta 1836, por haberse comprometido el pontífice romano con el soberano español Fernando VII a no reconocer la independencia de sus antiguas colonias, ya que el monarca español mantenía la esperanza de recuperar su Imperio. Esta promesa llevó al Vaticano a postergar incluso la designación del arzobispo de México, a tal punto que el mismo enviado para realizar tal diligencia llegó a quejarse acremente de la incomprensión que encontró en Roma. Este enviado, el prelado Francisco Pablo Vázquez, sería premiado por su paciencia y esfuerzo con la mitra de arzobispo una vez que las realidades políticas -y la muerte del antiguo Papa- hicieron improcedente el compromiso anterior con la Corona española y, por tanto, llevaron a la Santa Sede a reconocer la independencia de las ex colonias hispanas. No obstante, este capítulo abrió profundas heridas de resentimiento entre el clero mexicano y la Santa Sede.

A partir del reconocimiento de la independencia de México por parte del Vaticano, el resto del siglo XIX coincide con la disputa filosófica entre la Santa Sede y los adeptos al liberalismo y al socialismo, a la que nos hemos referido en las páginas precedentes. De ahí que la relación entre la Santa Sede y México en ese período haya estado notablemente influida por la inclinación de la Iglesia católica local hacia el ala centralista, y conservadora después, en su

lucha contra el liberalismo mexicano. Así, en los momentos más destacados del enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia católica durante el siglo anterior - el intento de laicización de la vida pública por Gómez Farías, la expedición de la constitución de 1857, la expedición de las Leyes de Reforma, la intervención francesa y la República Restaurada-, la Santa Sede llevó adelante una política de respaldo al clero nacional, es decir una política de preservación del statu quo para mantener el poder, las propiedades y los fueros con los que contaba la Iglesia nacional desde los tiempos coloniales.

Vale la pena destacar el período conocido como el Segundo Imperio, durante el cual tanto la Iglesia católica nacional como la Santa Sede en un principio apoyaron la aventura del emperador Maximiliano I y la emperatriz Carlota de Habsburgo, considerando que de esa forma quedarían resguardados sus intereses. Pero el ánimo liberal que inspiraba al emperador Maximiliano pronto acabó con el respaldo del clero católico nacional, lo cual se vio reflejado también en la política exterior de la Santa Sede hacia el Segundo Imperio. El Vaticano se negó a establecer el concordato que buscó en la sede apostólica la misma emperatriz. La falta del apoyo católico tanto interno como externo, fue uno de los factores que aceleraron la caída del emperador en 1867.

Las leyes de reforma se aplicaron con particular energía durante el período de la República Restaurada (1867-1876), aunque luego esta aplicación se relajó en la práctica durante el largo período conocido como el Porfiriato (1876-1910). El presidente Díaz puso gradualmente en práctica una hábil política de "dejar hacer, dejar pasar" con respecto al clero católico, aunque sin alterar ni una coma en las disposiciones constitucionales heredadas de la República Restaurada, ni pretender en ningún momento restablecer relaciones con la

Santa Sede. Incluso, se puede documentar una serie de publicaciones anticlericales de origen oficial, como se verá en este capítulo. Es decir, que el Porfiriato podría ser caracterizado como un antecedente del llamado Modus Vivendi entre la Iglesia católica y el Estado, que permitió al mismo tiempo la existencia de una dura legislación contra la Iglesia, pero con una aplicación muy laxa de la misma. La explicación de esta política subyace, quizá, en la convicción y el compromiso liberal de Díaz (fue uno de los héroes liberales en la guerra contra la intervención francesa) junto con el pragmatismo de un gobernante que consideró necesaria la tolerancia hacia las prácticas religiosas de un pueblo mayoritariamente católico y un clero nacional capaz de hacer movilizaciones en defensa de la fe como ningún otro actor político en el México del siglo XIX.

Breve historia de las relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede

La fuerza política y social de la Iglesia hizo que la consolidación del Estado fuera aun más compleja de lo que imaginaron los insurgentes. Los primeros gobiernos trataron de mantener para el Estado mexicano los privilegios en cuestiones eclesiásticas con que contaba la Corona Española a través del Patronato Real. Es decir, deseaban mantener a la Iglesia católica subordinada a su autoridad¹. Pero la Sede Apostólica tenía una visión diferente y consideró concluido el llamado Patronato Real una vez independizadas las colonias que

¹ Véase Alfonso Alcalá Alvarado. Una pugna diplomática ante la Santa Sede: el restablecimiento del Episcopado en México 1825-1931. México: Porrúa, 1967, pp. 10-25.

integraban el Imperio Español. A partir de entonces, la relación entre los gobiernos mexicanos y la Iglesia católica se puede enmarcar en la lucha de la Iglesia católica por mantener sus espacios frente a los gobiernos mexicanos independientes.

La Independencia

Durante la Colonia, la Iglesia católica se vió subordinada a la Corona Española a través del Patronato Real. Con esta serie de concesiones papales, la Corona ejercía un poder absoluto sobre todos los asuntos eclesiásticos, excluyendo únicamente la doctrina.² Roma había concedido estos privilegios con la condición de que los reyes de España propagaran y defendieran la fe católica en sus dominios americanos. Así la Iglesia era un órgano de gobierno, donde el monarca temporal era de hecho el jefe de la Iglesia católica en Hispanoamérica.

Aún en esta situación, el clero contaba con gran poder tanto económico como social y con gran influencia sobre el pueblo mexicano, que en su inmensa mayoría profesaba la religión católica. Esta convivencia entre los dos poderes continuó hasta que las llamadas Leyes Borbónicas proclamaron la abolición de la inmunidad eclesiástica y la reforma interna de la Iglesia, poniendo en peligro los privilegios con que gozaba el clero. Pero, no fue sino hasta los decretos anticlericales de las Cortes de Cádiz adoptados por Fernando VII, después de la Rebelión de Yergo de 1820, que el clero mexicano decidió apoyar la lucha de

² El Real Patronato permitía que la Corona nombrara desde los sacristanes hasta el arzobispo; permitía el control fiscal y la utilización de todos o parte de los bienes eclesiásticos, dejaba a la Corona la aprobación o desaprobación de la divulgación y ejecución de toda comunicación papal, y la entrada y estancia de clérigos extranjeros a América. Cf. Ibid. pp. xiii-xxxiii

independencia al lado de las clases dirigentes criollas. Esas mismas clases que anteriormente habían ayudado a derrotar a los insurgentes y habían condenado a Hidalgo y Morelos ahora, ante la amenaza imperial a sus privilegios, proclamaban la independencia de la nueva nación.³

Con la emancipación de las colonias españolas, la Iglesia católica entró en un serio conflicto ya que, por un lado se enfrentaba al derrumbamiento del Imperio Español y con él a la creación de una Iglesia hispanoamericana, a la cual debía de responder en sus necesidades --principalmente en el nombramiento de obispos, ya que por muerte o exilio el número de pastores era cada vez menor en estos territorios y la Iglesia se iba quedando sin jerarquía que velara por los intereses de la Sede Apostólica --. Por otro lado, la Santa Sede no podía dar respuesta a las necesidades de la Iglesia en América, porque el gobierno español veía como una ofensa cualquier acercamiento con los nuevos gobiernos independientes.

"En tales circunstancias, puede hablarse de un verdadero caso de conciencia para la Santa Sede, pues quedó en la alternativa: o establecer el episcopado en América y sufrir las consecuencias del disgusto español, o abandonar a una lenta muerte espiritual a los millones de católicos hispanoamericanos, con un gravísimo cargo ante Dios." ⁴

Después de una larga negociación diplomática entre la Santa Sede, el gobierno español y el gobierno mexicano, por fin se restableció el episcopado mexicano en febrero de 1836 y se nombraron obispos para el país. Estas negociaciones

³ Para una descripción detallada de la naturaleza cambiante de la jerarquía católica ante la independencia de México, véase Luis Villoro El proceso ideológico de la revolución de independencia, y Fernando Pérez Menem, El episcopado y la independencia de México. México: JUS, 1977, 360 pp. México: Jus, 1977. 360 pp.

⁴ Alcalá Alvarado, Op. cit. p.xiv. ante Sede.

llevaron diez años, durante los cuales la Sede Apostólica llevó a cabo una política de prudencia frente a los reclamos de España. La necesidad imperiosa de una jerarquía eclesiástica en los países americanos hizo que el Papa Gregorio XVI decidiera nombrar obispos para las vacantes en México. A España no le quedó más que aceptar su derrota ya que su fuerza en el contexto internacional cada día era menor.⁵

En 1836 el Papa Gregorio XVI decidió, a la muerte de Fernando VII, entrar en tratos con los nuevos gobiernos y reconoció la independencia de México. Así se establecieron las primeras relaciones entre un gobierno mexicano y la Santa Sede.⁶ Pero el problema de las antiguas concesiones del Patronato Real, que el gobierno mexicano reclamaba como parte de la herencia colonial, quedaría pendiente representando una fuente de conflicto entre ambas partes durante el resto del siglo XIX.

"La Iglesia no cambia nunca de gobierno, ni de doctrina, ni arroga nunca sus leyes después del concilio de Trento. Cuando mucho, concede arreglos. Cuando los elementos del arreglo se modifican, disputa al poder civil que tenga enfrente (la república) lo que perdió en el anterior (la monarquía); trata de volver a ganar todo lo que ha perdido y de perder lo menos posible. Este problema irritante del Patronato habría de pesar mucho sobre el porvenir, y puede verse en él la clave de un antagonismo rara vez vivido de manera tan duradera y peligrosa."⁷

⁵ Véase Roberto Gómez Ciriza. México ante la Diplomacia Vaticana. México: Fondo de Cultura Económica, 1977, 365 p

⁶ Luis Medina Ascencio. México y El Vaticano: la Santa Sede y la emancipación mexicana. 2ªed., México: JUS, 1965, pp.205 y ss.

⁷ Jean Meyer. Historia de los cristianos en América Latina: Siglo XIX y XX. México: Vuelta, 1989, p.71

Al concluir el primer Imperio, la Constitución republicana de 1824 proclamó que la religión católica era la única y que el Patronato Real era un derecho inherente de la soberanía nacional. Lo que para los legalistas era una necesidad --hacer del clero instrumento de una política-- para la Iglesia era una situación intolerable. La Santa Sede había concedido tales derechos a España forzada por las circunstancias y no se los podía conceder de igual manera a los gobernantes mexicanos. Además, México era un país con el que veía la posibilidad de un desacuerdo futuro, dadas las nuevas ideas liberales que empezaban a tener fuerza entre los gobernantes mexicanos.

Los movimientos liberales

Las ideas liberales se extendieron por gran parte del mundo y los nuevos países en América no fueron la excepción. Incluso antes de la Independencia, las ideas proclamadas por la Ilustración fueron difundidas entre algunos sectores de la sociedad mexicana (principalmente los criollos), pero no es sino hasta la caída del primer Imperio mexicano que las ideas liberales tuvieron mayor influencia.⁸

El gran poder económico y político de la Iglesia -contra el que combatieron los liberales del siglo XIX- se demostraba a través de sus extensas propiedades rústicas y urbanas exentas de impuestos, la función mediadora de la estructura eclesiástica en todo el país, la densa red de tribunales especiales,

⁸ Los liberales propugnaban por una república federal democrática, una sociedad secular de pequeños propietarios, mayor libertad económica y un Estado que asumiera las tareas de la defensa nacional, la educación y la seguridad interna; para ello era necesario librar la lucha en contra de privilegios corporativos, como los de la Iglesia católica, a los que se veía como obstáculo para el cambio social. Cfr. David Brading. Los orígenes del nacionalismo mexicano. México: Era, 1988, pp.96-138.:

fueros y privilegios, un sistema financiero propio e integrado, un fuerte papel en la educación y otras actividades sociales, además el cobro de diezmos, limosnas, etc. Junto con ello, la Iglesia ejercía el control del único registro demográfico y censal.⁹ Todo esto, unido a su independencia de las facultades del antiguo Patronato Real respecto al Estado hacían de la Iglesia algo más parecido a un estado que a una institución religiosa.¹⁰ Por ejemplo, para José María Luis Mora, la Iglesia católica era un constante desafío a la autoridad del Estado aún en formación:

"El clero en México es un poder capaz de luchar con el de la república. Bastará cotejar el de uno con el de la otra y ver los medios de acción que se hallan a disposición de ambos. El clero es una corporación coetánea de la fundación de la Colonia y profundamente arraigada en ella; todas las ramas de la administración pública y los actos civiles de la vida han estado y están todavía más o menos sometidos a su influencia."¹¹

Se puede entender el por qué para los liberales eran escandalosos los privilegios y fueros clericales. Y porque creían que con la recuperación de la riqueza económica del clero por parte de la nación, terminarían con el poder político y la fuerza ideológica de la Iglesia católica. Con estos propósitos se formó un partido liberal anticlerical en 1834, cuyos principales dirigentes fueron partidarios de la limitación del papel de la Iglesia y de su subordinación

⁹ Véase Joaquín Ramírez Cabañas. Las relaciones entre México y el Vaticano. (compendio de documentos con un estudio preliminar) México: SRE, 1928, 238 p. (archivo histórico-diplomático mexicano, No.27)

¹⁰ De ahí que se centraran los ataques liberales a la iglesia católica desde una perspectiva utilitarista (para apoyar el progreso económico), política (en defensa de la igualdad de derechos) y fiscal (como salida a la crisis económica). Véase Charles Hale. El Liberalismo mexicano en la época de Mora. México: Siglo XXI, 1972, p. 13

¹¹ José Ma. Luis Mora. Dialéctica liberal. Guanajuato, México: Gobierno del Estado, 1977, p. 130

al poder civil.¹² La Iglesia católica reaccionó ante la ideología liberal en México de la misma forma como respondió en primera instancia en todas las naciones católicas, donde estas ideas trataban de mermar su poder, es decir condenándola.¹³

La primera legislación liberal se dió en México durante la vicepresidencia de Gómez Farías (1833-1834). Esta legislación intentó llevar a cabo la separación entre la Iglesia y el Estado; se promulgaron leyes que regulaban las propiedades eclesiásticas y se eliminó la coacción civil de los votos religiosos y de los diezmos. Además, se creó la Dirección General de Instrucción Pública, la cual nombraría profesores y designaría los textos de tal manera que la educación quedaría bajo la supervisión del Estado. Esta legislación produjo indignación entre la jerarquía católica y en el pueblo, que se expresó en manifestaciones violentas mientras se libraba la guerra contra Texas. Al agravarse la situación, Santa Anna volvió a asumir el poder derogando toda la legislación reformista, salvo las leyes que suprimían la coacción civil de los votos religiosos y de los diezmos. Este fue el primero de una serie de enfrentamientos entre los liberales y aquellos que defendían el papel de la Iglesia católica en la vida del pueblo mexicano.¹⁴

Los liberales querían terminar con la Iglesia, dejándola morir lentamente de inanición, encerrada en sus templos. Para ello, el primer paso era acabar con

¹² Los argumentos más ilustrativos del ataque anticlerical pueden verse en José Ma. Luis Mora. *Op. cit.*, Ver también Charles Hale. *Op. cit.*, pp.298-313

¹³ La oposición de más de dos siglos entre la iglesia católica y el liberalismo se ejemplifica en los ataques mutuos entre las logias masónicas y el clero. *Vid.* Maurice Colinon. La Iglesia frente a la masonería. Buenos Aires, Argentina: Huemul, c1963, pp. 167-170

¹⁴ Para una historia de los conflictos entre la iglesia católica y el Estado en el siglo XIX véase José Gutiérrez Casillas, Historia de la iglesia en México. México: Porrúa, 1974

sus fueros y sus propiedades, cosa que intentó la Constitución promulgada en 1857.¹⁵ La exigencia del juramento constitucional por parte de funcionarios y clérigos precipitó la crisis, el conflicto político entre liberales y conservadores llegó entonces a la expresión máxima de la guerra civil.

Durante la Guerra de Tres Años entre conservadores y liberales (1860-1863), fueron promulgadas las Leyes de Reforma.¹⁶ Los liberales culpaban al clero de haber promovido la guerra civil y de apoyar al partido conservador para sustraerse de la autoridad civil y conservar sus intereses. Por lo tanto, fue decretada la nacionalización de los bienes del clero, la independencia entre la Iglesia y el Estado, la protección igual para todos los cultos y la supresión de todas las órdenes religiosas existentes en la República. También se promulgó la ley sobre el matrimonio civil y el establecimiento del registro civil. Al triunfo liberal en 1861, las leyes de reforma quedaron plenamente establecidas y, con ellas, la separación entre el poder eclesiástico y el poder civil.¹⁷

Mientras tanto, las relaciones entre el gobierno de México y la Santa Sede habían permanecido a nivel informal. Esto explica por qué en noviembre de 1851 el arzobispo de Clementi fue enviado a México por el Papa Pío IX como primer delegado apostólico obteniendo el reconocimiento, con ciertas limitaciones, del gobierno mexicano. Pero la Constitución de 1857 vino a

¹⁵ La Constitución del 57 incorporaba la llamada Ley Lerdo (de desamortización de los bienes eclesiásticos) y la Ley Juárez (que abolía los tribunales eclesiásticos), así como las disposiciones para la creación de un registro civil y límites a la formación de órdenes monásticas. Cfr. Melchor Ocampo. La religión, la iglesia y el clero. México: Empresas editoriales, 1948

¹⁶ La palabra "reforma" con la que los liberales decidieron designar su movimiento es significativa, ya que se trata de la reforma tomada en el sentido luterano, calvinista del siglo XVI europeo, es decir como el combate contra la Iglesia católica. Meyer, Op. cit. p. 75

¹⁷ Véase Melchor Ocampo. Op. cit.

alterar el curso de las relaciones con la Santa Sede, a tal grado que Incluso el Papa condenó la Constitución y sus leyes anticlericales cuando los obispos mexicanos le pidieron su intervención.¹⁸

El Imperio de México

Durante el Segundo Imperio fue enviado a nuestro país el único representante oficial de la Santa Sede ante un gobierno mexicano que la historia oficial no reconoce como tal: monseñor Pedro Francisco Meglia. Esta representación duró escasamente diez meses, a causa de la mala relación que llevaba con Maximiliano I. Parece ser que el representante apostólico había venido a México con el propósito de lograr que los bienes eclesiásticos se devolvieran a la Iglesia, a lo cual Maximiliano se negó y propuso en su lugar la firma de un Concordato.

El proyecto de concordato que el emperador entregó al nuncio establecía la libertad de cultos, hacía del clero un cuerpo de funcionarios sostenidos por el Estado y precisaba que el emperador gozaría *in perpetuum* de los privilegios del antiguo Patronato Real:

- 1.-El gobierno de México toleraría todos los cultos que estaban prohibidos por las leyes, pero concedería su protección especial a la religión católica.
- 2.-El Tesoro público proveería los gastos del culto y pagaría a sus ministros, como si fuesen otros servidores civiles del Estado.

¹⁸ Daniel Olmedo. "La Iglesia en Latinoamérica durante el siglo XIX" en Fliche y Martin, Historia de la Iglesia. Valencia, España: EDICEP, Vol. XXIV, p.633

- 3.-Los ministros del culto administrarían los sacramentos gratuitamente, y los fieles no estarían obligados a pagar ningún tipo de emolumentos o diezmo.
- 4.-La Iglesia haría concesión al gobierno de todas las rentas procedentes de bienes eclesiásticos, mismas que habían sido declarados bienes nacionales durante la república.
- 5.-El Emperador y sus sucesores gozarían de los derechos equivalentes a los concedidos por la Iglesia a los Reyes de España.
- 6.-El Papa y el Emperador decidirían cuáles serían las órdenes que persistirían y en qué condiciones.
- 7.-Se limitaría la jurisdicción del clero.
- 8.-En los lugares que se juzgara conveniente, el Emperador encargaría el Registro Civil a sacerdotes, pero como funcionarios civiles.
- 9.- El control de los cementerios pasaría al Estado.¹⁹

El nuncio se negó a firmar tal documento, exclamando que el Papa nunca se imaginó que "el Gobierno Imperial iba a proponer culminar la obra de Juárez."²⁰ Al no firmarse el concordato, Maximiliano I empezó a legislar por su cuenta en materia religiosa y de hecho confirmó las Leyes de Reforma.²¹ El nuncio volvió a Roma y el emperador prohibió la circulación de documentos pontificios sin su autorización, terminando así las esperanzas del establecimiento de relaciones entre ambos Estados.

Un documento que ilustra con gran claridad la relación entre la iglesia nacional y el segundo imperio es el escrito del Abate Testory, quien fuera capellán mayor del ejército francés en México, mismo que se lamenta del oportunismo del clero mexicano y le recrimina su codicia:

¹⁹ Cfr. Jesús García Gutiérrez. La iglesia mejicana en el segundo imperio. México: Campeador, 1955, p.3

²⁰ Meyer. Op. cit. p.81

²¹ Fue entonces cuando se estipuló que para casarse por la Iglesia había que presentar el certificado del matrimonio civil. García Gutiérrez. Op.cit. p.100

"Cuando los franceses llegamos a México, el clero aceptó la intervención con placer [...] sobre todo, esperando que la Francia haría restituir íntegramente a las iglesias todo lo que antes poseían. Pensamos que éste último motivo fue el principal, porque cuando se percibió que el status quo se conservaría, se alejó el clero de nosotros ostensiblemente, y se nos convirtió en hostil, llegando a tal punto, que hemos oído con el más vivo dolor, la voz altamente colocada, echar de menos el régimen liberal, y casi desear su regreso" ..²²

A continuación, el Abate expone las razones de mantener el status quo, dado que tanto en España como en Francia, los bienes del clero eran ya para entonces inexistentes, al pertenecerles al Estado. Lo mismo ocurría con el registro civil y las demás disposiciones que establecían las Leyes de Reforma. Por lo tanto, ni al emperador Maximiliano, ni al gobierno francés que le apoyaba, se le ocurrió que fuera necesario hacer una contra-reforma eclesiástica que sería a su vez contraria a las tendencias en la misma Europa. Claro que esta argumentación no la entendían o no la querían entender los representantes del clero nacional y, por tanto, tampoco el Papa Pío IX accedió a validar el Imperio de Maximiliano I. Al decir del Conde E. de Keratry:

"Maximiliano no había devuelto nada de lo que se había quitado al clero mexicano. No podía pues el Papa [Pío IX] tratar con él."²³

²² Testory. El imperio y el clero mejicano. México: Tipografía del Comercio, 1865. Traducido para La Razón. p.10

²³ De acuerdo con este autor, la locura de Carlota se habría manifestado justo después de su infructuosa entrevista con el Sumo Pontífice en Roma, como consecuencia de su frustración ante la ayuda que fuera a pedir en Europa en favor de Maximiliano de Habsburgo (Conde E. de Keratry. Elevación y caída del emperador Maximiliano: intervención francesa en México, 1861-1867. México: Imprenta del Comercio, 1870, p.506)

Una vez vencido el Imperio y restaurada la República, el principal problema entre la Iglesia nacional y el Estado pasó a ser, nuevamente, la nacionalización de los bienes eclesiásticos. Durante el Imperio, se había llevado a cabo una revisión de las propiedades confiscadas a la Iglesia católica, con el resultado de devolver ciertas parcelas e inmuebles a la institución eclesiástica. En la República Restaurada, fue revocada tal revisión a fin de aumentar los ingresos del Estado -en severos apuros, a la sazón-, por medio de la desamortización de los bienes eclesiásticos. Así, se ofrecieron recompensas a quienes denunciaran los bienes aún no desamortizados y en diciembre de 1869 se relajaron las condiciones de amortización para toda la propiedad nacionalizada que no hubiese sido enajenada. Los ingresos por esta fuente, al decir del historiador Knowlton, pasaron de 295 millones de pesos en 1869-70, a más de 700 millones anuales entre 1871 y 1873.²⁴

En sus últimos años, no obstante, Juárez se había mostrado más conciliador hacia la Iglesia católica. Pero luego de su muerte, acaecida en 1872, el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada insistió en la estricta aplicación de las Leyes de Reforma y fue durante su mandato cuando estas leyes se elevaron a rango constitucional. Este hecho, aunado a una serie de medidas anticlericales, como la supresión de conventos clandestinos, la expulsión de 70 jesuitas y de las hermanas de San Vicente Paul propiciaron una serie de motines que se propagaron por varios estados de la república y dieron pie a la llamada rebelión católica de 1875-1876. Como la describe Robert Knowlton:

"Hubo desórdenes y levantamientos en que participaron algunos clérigos en Morelia, Dolores Hidalgo, León y otras partes de la república. Como

²⁴ Robert Knowlton. Los bienes del clero y la Reforma mexicana, 1856-1910. México: Fondo de Cultura Económica, c1985, p. 217

en años anteriores, la jerarquía eclesiástica urgió a los fieles a obedecer a las autoridades civiles legítimas y a la ley; simultáneamente, los obispos condenaron las Leyes de Reforma y los artículos de la Constitución relacionados con la Iglesia, repitiendo sus censuras y castigos a quienes acataran aquellas leyes."²⁵

Después de este incidente no fue sino hasta el régimen porfirista que León XIII envió a México un Visitador Apostólico: monseñor Nicolás Averardi, arzobispo de Tarso, que permaneció en nuestro país tres años y medio. Según el jesuita José Gutiérrez Casillas, la prensa de la época anunció la llegada del enviado papal como la posible reanudación de las relaciones entre el Vaticano y México, "pero nunca pudo llevar a cabo dicha misión debido a las repetidas declaraciones del gobierno mexicano sobre que las leyes de la Nación prohibían tales relaciones."

El Porfiriato

Díaz llevó a cabo una política de conciliación con la Iglesia católica e inclusive intentó firmar un Concordato, después de que el clero lo apoyó durante el Plan de Tuxtepec, para resolver la cuestión religiosa en el país. Pero no pudo llevarlo a cabo por la oposición de sus colaboradores quienes lo convencieron de que no era lo más adecuado en esos momentos. No obstante, con esta política de conciliación, las leyes de reforma fueron burladas abiertamente "a ciencia y paciencia del presidente" -según la expresión de Knowlton²⁶- y la relación entre

²⁵ Ibid. pp.232-233

²⁶ Más adelante, apunta el historiador aludiendo a las quejas del viejo radical Ignacio Ramírez, que "la Iglesia católica iba recuperando, lenta pero seguramente, todo el poder que había perdido y que, lejos de someterse a las leyes, estaba violándolas, e infringiendo las instituciones mexicanas. La ley prohibía los conventos, pero la Iglesia los mantenía en secreto. La ley prohibía las procesiones fuera de las iglesias, pero se celebraban aunque costaran a la Iglesia grandes multas. La ley prohibía el atuendo clerical en público, pero tales ropas podían verse diariamente en las calles. Un

el Estado y la Iglesia se fue estrechando, llegando a ser modificada la última parte del artículo 27 de tal manera que se le permitía al clero poseer ciertos bienes:

"Las corporaciones e instituciones religiosas no tendrán capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar más bienes raíces que los edificios que se destinen inmediata y directamente al servicio de dichas corporaciones e instituciones."

En público, Díaz mantenía el laicismo más absoluto, pero tenía contactos con la Santa Sede por medio de su ministro ante el Rey de Italia. En privado tenía también tratos con muchos prelados a quienes protegía contra los ataques intermitentes de los liberales exaltados. No obstante las trabas legales y la visión anticlerical de algunos sectores del gobierno, la Iglesia mexicana recobró mucho de su antiguo esplendor durante los años del porfiriato. También durante este período la influencia de la Iglesia católica empezó a crecer y retomó nueva fuerza política y económica al multiplicarse las obras de educación y al abrirse nuevamente seminarios y congregaciones religiosas.

Al decir del historiador y obispo de Querétaro, Francisco Baegas, durante el porfiriato "se abrieron en abundancia, aunque clandestinamente, casas de religiosas y religiosos, cofradías, conferencias de caridad, asilos, hospitales, escuelas y colegios, se trabajó en la obra social de los congresos católicos y hasta se reunieron los Concilios Provinciales".²⁷ No obstante, también se propiciaba desde el gobierno publicaciones anticatólicas como El Combate o El Imparcial, al tiempo que se hacía hincapié en la enseñanza laica propuesta por

dignatario de la iglesia anunció que las arcas eclesiásticas contenían \$100 000 000.00." Ibid. p.258

²⁷ Francisco Baegas Galván. El por qué del Partido Católico Nacional. México: JUS, 1960, p.22.

Enrique Rebsamen en la Escuela Normal de Maestros, y Justo Sierra en el Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes.²⁸ Este era el clima que imperaba cuando el sucesor del Visitador Averardi, Ricardo Sáenz de Samper, llegó a México el 18 de marzo de 1902. Y fue bajo su estancia que se estableció la delegación apostólica en el país.

Luego de la promulgación de las encíclicas de León XIII: *Rerum Novarum* (1891) y *Graves de Communi* (1901), la cuestión social alcanzó gran difusión dentro de la sociedad mexicana y posteriormente sería tomada por algunos miembros de la jerarquía eclesiástica como uno de sus estandartes en la lucha contra el gobierno. De 1891 a 1911, la cuestión social ocupó un papel relevante en la vida de los católicos mexicanos que culminó con la institucionalización de diversas organizaciones, entre las que sobresalieron la Unión Católica Obrera (1908), los Operarios Guadalupanos (1909), la Presa Católica Nacional (1909), el Círculo Católico Nacional (1909), la Conferencia Nacional de Círculos Católicos de Obreros (1911) y, finalmente, el Partido Católico Nacional (1911), éste último constituido incluso con el consentimiento del todavía presidente Porfirio Díaz.²⁹

De esta forma, se puede apreciar que durante las últimas décadas del siglo XIX, la relación entre el gobierno mexicano, la Santa Sede y la jerarquía nacional fue de franca reconciliación³⁰, habiendo un acercamiento entre estos

²⁸ *Ibid.* p. 25

²⁹ Cfr. Manuel Ceballos Ramírez. *Op. cit.*, p.280

³⁰ Por ejemplo, en 1884 el arzobispo primado de la Ciudad de México, Labastida, no publicó la encíclica *Humanum Genum* de León XIII, en contra de la masonería, a fin de no perturbar las relaciones del episcopado mexicano con el liberalismo triunfante. Ello explicaría también el "respetuoso silencio" de los obispos mexicanos ante *Rerum Novarum* hasta 1901, cuando la corriente católica social comenzó a repuntar en

actores aun cuando sectores importantes de la sociedad no estaban de acuerdo con este tipo de relación. No obstante, Díaz se dedicó a cultivar un buen entendimiento tanto con la Santa Sede como con la jerarquía mexicana durante todo su gobierno al aplicar con éxito la llamada política de conciliación, que triunfó desde 1895 entre obispos y clérigos, el periodismo católico y las agrupaciones sociales católicas³¹. Como lo expresa el historiador Luis González y González:

"No es la cúspide del porfiriato un quinquenio de oro para el proletariado en cuanto trabajador, pero sí en cuanto hombre de fe. Las leyes de Reforma no fueron abolidas ni respetadas [...] Los prohibidos conventos dejaron de ocultarse a la mirada oficial. Los obispos hicieron buenas migas con el Presidente de la República y sus secretarios, y los curas, con los jefes políticos y los presidentes municipales. El clero dejó de anatematizar a los funcionarios públicos incrédulos y masones, y éstos toleraron el neoenriquecimiento sacerdotal, el creciente poder de los sacerdotes, las cada vez más numerosas publicaciones religiosas, la liturgia libre, los otra vez poderosos jesuitas, la acción misionera en Tarahumara, las asociaciones pías, la intervención clerical en la educación y la beneficencia; en suma, se produjo el llamado renacimiento religioso.

Y sin embargo, al período cumbre del régimen de Díaz no se le puede llamar *strictu sensu* gobierno clerical, ni siquiera católico [...] Aquella fue la *belle époque* para los burgueses que [...] practicaban el protestantismo, o se volvían católicos aprotestantados o abandonaban las prácticas religiosas o se afiliaban a religiones fuera del catálogo como la religión de la patria, o más aún, la religión de la ciencia.³²

México cuestionando el entendimiento de la política de la conciliación entre la Iglesia y el régimen porfirista. *Ibid.*, pp. 63-67 régimen porfirista. *Ibid.*, pp. 63-67.

³¹ Un ejemplo notable del triunfo de la política de la conciliación fue la inclusión del católico Justo Sierra como colaborador en el sector de la educación del régimen porfirista. Otra muestra de lo anterior fue la celebración del 5o. Concilio Provincial Mexicano en 1896, cuando "los integrantes prominentes de la Iglesia -por conveniencia o convicción- se sintieron testigos, integrantes, autores y deudores de la *pax porfiriana*". *Ibid.*, p.119

³² Luis González y González. "El Liberalismo triunfante" en Daniel Cosío Villegas, *Historia General de México*, 3a. ed. v.2, México: El Colegio de México, 1981, pp.976-977-977.

De lo anterior se puede concluir, entonces, que el siglo XIX atestiguó la extensión a México de la lucha entre la Iglesia católica y el liberalismo, desde la promulgación de la Constitución de 1824, el gobierno de Gómez Farfás y su fallida reforma, la Constitución de 1857, las Leyes de Reforma, la rebelión católica de 1876 y el fin de la nacionalización de los bienes eclesiásticos en el Porfiriato. No obstante, la conveniencia política de mantener el orden social impulsó a Porfirio Díaz a una actitud conciliadora y tolerante hacia la Iglesia católica, aunque sin llegar a una modificación de las Leyes de Reforma en vigor.

Por su parte, la Iglesia católica local movilizó todos sus recursos para preservar tanto su influencia en la sociedad y la política de México una vez independizado. El punto central de esta lucha lo constituyó, sin duda, la conservación de su gran riqueza en propiedades e hipotecas³³, la cual fue amenazada por los liberales en su intento por eliminar los obstáculos corporativos al crecimiento económico del país y, de paso, solventar las necesidades imperiosas de un erario casi siempre en condiciones precarias o sobreendeudado con el exterior. Tales intereses contrapuestos fueron dirimidos en la guerra civil y la intervención, es decir entre 1859 y 1867, aunque al decir de varios autores la Iglesia católica recuperó influencia y riqueza calladamente durante el Porfiriato. Con todo, las Leyes de Reforma permanecieron en la legislación mexicana incluso con rango constitucional y ello ejemplificó el signo

³³ Los cálculos de los historiadores oscilan entre los 150 y 200 millones de pesos en propiedades de la Iglesia católica, o bien el 25% de toda la propiedad urbana en manos de la institución eclesiástica. Entre otros: Knowlton, *Op. cit.* pp.271-286, y Powell, El Liberalismo y el campesinado en el centro de México, México: Sepsetentas, 1974, p.254. p.25.

de la "opresión" del gobierno hacia la Iglesia católica. Con ello, avanzó la corriente católica social que terminaría formando en 1911 el Partido Católico Nacional, como respuesta retardada al llamado de León XIII a la acción social de la Iglesia católica en el mundo.

En cuanto a la Santa Sede, ésta mantuvo escasas relaciones formales con los gobiernos mexicanos, destacándose el inicio de relaciones diplomáticas en 1836 interrumpidas pocos años después sin que se restablecieran durante el resto del siglo XIX. Los intentos de celebrar concordatos con la Santa Sede, por parte tanto de Maximiliano I como de Porfirio Díaz, fracasaron debido al ánimo liberal que infundía a uno y le fue heredado al otro. En ambos casos la jerarquía nacional estuvo de acuerdo con la Santa Sede ya que, como se mencionó anteriormente, durante el Imperio de Maximiliano no se regresó al clero sus propiedades o privilegios, sino al contrario el Emperador continuó aplicando las leyes liberales.

La sombra del liberalismo impidió así el restablecimiento de relaciones entre México y la Santa Sede, dada la tendencia de ésta última por apoyar al clero mexicano en su afán por garantizar su labor espiritual y preservar propiedades e influencia.³⁴ Aún así, se llegó a una especie de *Modus Vivendi* entre la Iglesia y el Estado durante el Porfiriato, que bien pudo servir de modelo a los futuros gobiernos posteriores a la revolución para tratar con la Iglesia católica, no sin antes pasar nuevamente por el enfrentamiento armado entre el poder religioso y el poder temporal en México.

³⁴ Knowlton. Op.cit. pp.275-278

CAPITULO III

LA SANTA SEDE Y EL CONFLICTO RELIGIOSO EN MÉXICO

El período que comprende de 1903 a 1968 representó el esfuerzo de adecuación continua de la Iglesia católica a las realidades del México en el nuevo siglo. En este sentido, se ha hablado de un proceso de secularización en donde la Iglesia católica aceptó en algún momento una convivencia pacífica con el Estado en México, aunque jamás perdió la esperanza de negociar mejores condiciones tanto para el culto católico como para fortalecer la presencia de la Iglesia católica en la sociedad mexicana. Las fases de este esfuerzo se pueden identificar a partir de un periodo previo a la Revolución cuando el catolicismo mexicano comenzó a movilizarse en torno a la cuestión social (1903-1911); el período revolucionario que va desde la formación del Partido Católico Nacional hasta la promulgación de la nueva Carta Magna (1911-1917); el período de la resistencia católica a las disposiciones constitucionales en materia religiosa (1917-1925); la Cristiada (1926-1929); el período de implementación de los arreglos entre la Iglesia y el Estado (1929-1940) y, finalmente, el llamado *Modus vivendi* entre la Iglesia católica y el Estado en México (1940-1970).

El propósito de este capítulo será, entonces, identificar los patrones de interacción entre la Santa Sede, la jerarquía católica mexicana y el gobierno mexicano, en cada uno de estos períodos, haciendo hincapié en las distintas corrientes tanto de

¹ Como bien lo expresa la Dra. Soledad Loaeza: "Cuando dos sociedades afirman su autoridad sobre los mismos individuos, se plantean necesariamente problemas de supremacía, de hecho cada una de ellas querría ser la única en mandar". De ahí que el proceso de secularización al que se refiere la autora considere dos dimensiones: la diferenciación institucional y la racionalización del comportamiento humano, como bases fundamentales para una convivencia diferenciada y racional entre la Iglesia católica y el Estado en México. Véase. "Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo" *Op. cit.* pp.43-44.

moderados como radicales en las tres instancias arriba mencionadas. De esta forma, se puede apreciar que cuando han coincidido las tendencias moderadas respecto a la interacción Iglesia-Estado en México, han prevalecido períodos de relativa tranquilidad y de tolerancia mutua, los cuales se han vuelto turbulentos cuando en alguna de las tres instancias ha prevalecido una postura radicalizada, sea ultramontanista, antiliberal o anticlerical, según el actor correspondiente: Santa Sede, jerarquía católica mexicana o gobierno de México.

Antecedentes de la Revolución

Para el estudioso de la Iglesia católica, Manuel Ceballos Ramírez, el cambio de siglo trajo consigo un nuevo dinamismo de la corriente social en el interior de la Iglesia mexicana. Por un lado, la publicación de la encíclica *Graves de Communi* en 1901 revitalizó el ímpetu de los católicos sociales que eran críticos del régimen de Porfirio Díaz y, por ello mismo, rechazaban la política de conciliación entre el régimen porfirista y la Iglesia católica. Por otra parte, en esos años se registró el ascenso dentro de la jerarquía católica nacional de los preladados más comprometidos con la cuestión social proclamada por León XIII en *Rerum Novarum*, junto con el surgimiento de una corriente católica crítica también en el periodismo. Así, subieron a la palestra pública los obispos que habían sido "pasados por agua", es decir los que realizaron estudios en Roma, siendo promovidos hacia posiciones importantes dentro de la jerarquía católica mexicana.² Por otra parte, se fundó el periódico El País como un nuevo diario que al principio apoyó la política del gobierno de Díaz, pero después de cierto tiempo empezó a criticar, a través de sus editoriales, la

² Fue el caso del obispo de Tulancingo, José Mora del Río, quien sería nombrado nuevo arzobispo primado de México en 1908. Véase, Manuel Ceballos. *Op.cit.* p.250.

situación social en que vivían la mayoría de los mexicanos y la ausencia de libertad religiosa.³

El ascenso de esta corriente social dentro del catolicismo mexicano permitió la formación en todo el país de organizaciones como las Escuelas de Artes y Oficios, las Congregaciones Marianas, los Círculos Católicos y las Asociaciones Laborales Católicas.⁴ También creó el clima social favorable para la realización de cuatro Congresos Católicos⁵, tres Congresos Católicos Agrícolas⁶ y una semana social en León, Guanajuato. En todos ellos se expresaron las corrientes tradicionalista, liberal, democrática y social que subsistían en el interior del catolicismo mexicano, aunque imperaron las posturas que aceptaban la cuestión social enunciada por León XIII en sus encíclicas y estaban de acuerdo en responder al llamado de "ir al pueblo". En términos generales, la corriente "liberal" aceptaba la alianza del catolicismo con el régimen liberal de Díaz, mientras que la corriente tradicional planteaba reservar para la Iglesia católica la función primordial de preservar el culto y la salvación de las almas, sin involucrarse en la política ni llevar demasiado lejos la cuestión social; por otro lado, la corriente democrática propugnaba por iniciar la lucha electoral a través de un partido político de orientación católica, en tanto que la corriente social se caracterizó por denunciar las carencias sociales del régimen de Díaz y plantear medios distintos al liberalismo y al socialismo para superarlas.⁷ Al decir de Manuel Ceballos:

³ De hecho, se le identificó como un promotor de la cuestión social, siguiendo la orientación de su director y fundador, Trinidad Sánchez Santos. *Idem.* p.147.

⁴ *Idem.* p.171.

⁵ Puebla (1903), Morelia (1904), Guadalajara (1906) y Oaxaca (1909). *Idem.* p.175.

⁶ Dos en Tulancingo y uno en Zamora entre 1906 y 1907. *Idem.*

⁷ Para una descripción más amplia de las corrientes del catolicismo mexicano en el porfiriato véase Ceballos, *Op.cit.* pp.26 y ss.

"En efecto, la alternativa católica, al tomar para sí el epíteto de social, pretendió ser una opción distinta tanto frente al liberalismo como frente al socialismo. Vale decir que fue social porque fue antiliberal y antisocialista, o sea, porque intentó ser una tercera vía."⁸

Para Daniel Cosío Villegas, no obstante, el catolicismo mexicano a principios de siglo XX se limitó a "criticar y a pedir" a través de la jerarquía católica y a través de los periódicos católicos. A pesar de ello, reconoce que hubo en este período al menos un espíritu crítico dentro de la Iglesia católica:

"Lo mismo cuando concordaba con otras voces que cuando discordaba [la Iglesia] fue una voz más en el debate y no una más así simplemente, sino grave y sonora en grado extraordinario. Esta voz, en general discordante, se apartó del coro oficial, demasiado uniforme y monótono. En fin, sin ningún acento heroico, no fue una voz reaccionaria, pues a más de disonar del gobierno no hizo segunda a las del hacendado o el industrial."⁹

En todo caso, el avance de la corriente social permitió que en los Congresos Católicos y en los Congresos Agrarios se mezclaran los temas piadosos con los sociales y, en algunos casos, se propusieron avanzadas medidas sociales, como el incremento al salario agrícola, la condena a las tiendas de raya, la creación del "capital católico" y la formación de casas para pobres. Incluso, en el Congreso de Guadalajara en 1906 el ingeniero Nicolás Leño tomó partido por los trabajadores y anticipó la rebelión de los campesinos contra los hacendados.¹⁰ Finalmente, en el Congreso Católico Agrícola de Tulancingo, organizado por el entonces obispo José

⁸ Idem. p.27.

⁹ Daniel Cosío Villegas, Et.al. Historia Moderna de México. v.4. El Porfiriato, Vida Social. México, D,F: Hermes, 1973. p. xxxiii.

¹⁰ Esta última opinión fue moderada en las conclusiones del Congreso por el temor de los obispos a las posibles sanciones por parte del régimen de Díaz. Cfr.Ceballos. Op. cit. p. 212

Mora del Río, se reiteró en la urgencia de humanizar las relaciones de trabajo en el campo. Como lo refiere Ceballos:

"Abogados, médicos, ingenieros, sacerdotes y pequeños propietarios inspirados en la corriente del catolicismo sociopolítico de la *Rerum Novarum* intentaron hacer a su modo una incipiente reforma de las condiciones agrarias. Así, opinaron que los congresos agrícolas debían 'salvar al proletariado del campo de las seducciones del socialismo y establecer medios prácticos del 'mejoramiento moral y material' de los campesinos. Con ello pretendían solucionar el problema mexicano inspirándose en la consigna de León XIII de 'ir al pueblo', y también en las actividades de sus correligionarios europeos."¹¹

A partir de 1908, la corriente social del catolicismo se aglutinó en torno al nuevo arzobispo primado de México, José Mora y del Río, enfrentándose desde entonces y hasta la caída del porfiriato a la corriente de los católicos "liberales" alrededor del obispo de Oaxaca, Eulogio Gillow. Es justo después del ascenso de Mora y del Río como arzobispo primado de México cuando comenzaron a formarse las asociaciones católicas ya antes enunciadas: Unión Católica Obrera. Operarios Guadalupanos, la Prensa Católica Nacional, el Círculo Católico Nacional, el Centro Ketteler, la Conferencia Nacional de Círculos Católicos de Obreros y, finalmente, el Partido Católico Nacional. Además, el arzobispo Mora y del Río intervino en la designación de preladados reformistas y asesoró a católicos militantes de las organizaciones recién formadas.¹² No obstante, la corriente social del catolicismo mexicano se expresó en forma política ya hasta el período revolucionario, del cual nos ocuparemos a continuación.

La corriente social del catolicismo mexicano se puede situar dentro de la política social llevada a cabo por la Santa Sede desde la promulgación *Rerum Novarum*.

¹¹ Idem. p.231

¹² Idem. p.293

Esta política originó los partidos católicos europeos y latinoamericanos, y posteriormente, de acuerdo con Manuel Ceballos, se consolidó en la llamada democracia cristiana¹³. De aquí que la formación de sindicatos y organizaciones obreras católicas en nuestro país fuera vista con buenos ojos por parte de la Curia Romana.

La Iglesia católica durante la Revolución

Como se ha visto, después de una época de relativa tranquilidad en lo que respecta al conflicto religioso en México, con la política de conciliación durante el Porfiriato, el histórico enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado renacería con la Revolución Mexicana. Ello se debió en gran medida a la promulgación en 1917 de una legislación en materia religiosa aún más restrictiva contra la Iglesia incluso que la que prevalecía en la Constitución de 1857. Algunos estudiosos del tema afirman que a partir del periodo revolucionario, México tuvo la "Constitución más radical del Continente en materia religiosa".¹⁴ Las disposiciones anticlericales de la Constitución de 1917, como veremos a continuación, fueron en parte la respuesta de los constitucionalistas y de Carranza al apoyo tácito que dio la Iglesia nacional a la dictadura de Victoria Huerta.

Entre los factores que interpretaron los constitucionalistas como el apoyo de la Iglesia nacional al gobierno de Huerta, cabe destacar el papel que desempeñó el Partido Católico Nacional (PCN). El PCN, fue fundado en mayo de 1911 con el propósito de defender la libertad de enseñanza y religión, la soberanía nacional, la

¹³ Idem. P. 417

¹⁴ Véase Martín De la Rosa y Charles A. Reilly. Op. cit. p. 14

efectividad del sufragio y la no reelección¹⁵. Postuló como su candidato a la presidencia del país a Francisco I. Madero, conjuntamente con el Partido Antireeleccionista. Durante el gobierno de Madero, el PCN tuvo una fuerte representación en el Congreso, contando con 75 diputados, además de representantes en algunas legislaturas estatales y municipales. Sin embargo, luego del asesinato de Madero y con el ascenso de Victoriano Huerta al poder, el Partido Católico mantuvo a sus representantes en la Cámara. Este acto fue interpretado por el ala anticlerical del movimiento constitucionalista como un apoyo de la Iglesia católica nacional a la dictadura huertista. Los constitucionalistas condenaron el respaldo tácito de la Iglesia a Huerta y a la postre se lo cobrarían con creces mediante la incorporación del artículo 130 en la Constitución de 1917, notablemente más anticlerical que la anterior de 1857 al decir de Jean Meyer:

"La diferencia fundamental respecto a la Iglesia entre ambas constituciones, es que la de 1857 se quería separar la Iglesia del Estado, pero la reconocía como una sociedad verdadera, jurídica, distinta al Estado, independiente y separada del él; pero en la de 1917, la Iglesia ya no es una sociedad, la desconoce, y la subordina al Estado."¹⁶

El 5 de febrero de 1917 quedó promulgada la nueva Constitución que, a través de sus artículos 3º, 5º, 27 y 130, negó personalidad jurídica a la Iglesia católica y restringió en la letra de la ley las actividades de la Iglesia, estableciendo las bases de su relación con el Estado por más de 70 años.¹⁷ El artículo 3º original señalaba que:

¹⁵ Banegas Galván. *Op. cit.* p. 34

¹⁶ Jean Meyer. *La Revolution Mexicaine*, París, 1973, p. 64

¹⁷ Hasta la reciente reforma en materia religiosa promovida por el gobierno de Carlos Salinas de Gortari

"la enseñanza es libre; pero laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares. Ninguna congregación religiosa ni ministro de algún culto, podrán establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria."

En este artículo, a diferencia de la Constitución de 1857, se señala que la educación será laica, entendiéndose que será ajena a toda creencia religiosa, tanto en las escuelas privadas como en las públicas.

El artículo 5º es una copia del promulgado en 1857 y señala:

"El Estado no puede permitir que se lleve a efecto ningún contrato, pacto o convenio que tenga por objeto el menoscabo, la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación, o de voto religioso. La ley en consecuencia no permite el establecimiento de órdenes monásticas, cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretenda erigirse."

Por su parte, el artículo 27, fracción II reproduce la nacionalización de los bienes de la Iglesia que fuera instrumentada con las leyes de Reforma:

"Las asociaciones religiosas denominadas iglesias, cualquiera que sea su credo, no podrán en ningún caso tener capacidad para adquirir, poseer o administrar bienes raíces, ni capitales impuestos sobre ellos; los que tuvieran actualmente, por sí o por interpósita persona, entrarán al dominio de la Nación..."

Finalmente, el artículo 130 negaba toda personalidad jurídica a las iglesias, estipulaba que para ejercer el culto había que ser mexicano por nacimiento, que los ministros del culto no podrían hacer crítica pública de las leyes fundamentales del país, de las autoridades ni del gobierno, y que no tendrían voto ni activo ni pasivo, ni derecho para asociarse con fines políticos.

La jerarquía católica y las agrupaciones católicas protestaron airadamente contra tal legislación y propugnaron por que fuera modificada. Pero no fue sino hasta 1919 cuando el gobierno carrancista hizo su primer intento por reglamentar el artículo 130 constitucional, que se enfrentó con una firme oposición por parte del clero y los grupos católicos, quienes forzaron al gobierno a dar marcha atrás mediante un boicot al pago de impuestos. Ello sentó un precedente importante para el enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado en las décadas de los años veinte y treinta, cuando la decisión gubernamental a imponer una ley reglamentaria en materia religiosa se igualó a la decisión la jerarquía católica mexicana a oponerse a tal designio, incluso por la vía de las armas.¹⁸

En cuanto a las relaciones entre México y la Santa Sede durante el período revolucionario, cabe señalar que al iniciar el conflicto armado los obispos mexicanos se exiliaron en los Estados Unidos y pidieron a la Santa Sede que designara al Delegado Apostólico en los Estados Unidos encargado de los asuntos entre México y El Vaticano. Aunque a partir de 1913, la Santa Sede empezó nuevamente a prestar atención a la situación de la Iglesia católica en México, no fue sino hasta la promulgación de la Carta Magna que el Papa Benedicto XV decidió apoyar a la jerarquía eclesiástica mexicana y protestar oficialmente contra la Constitución de 1917. Por su parte, la jerarquía local también protestó mediante comunicaciones de los obispos a las autoridades, lo cual impidió el nombramiento de un nuevo Delegado Apostólico en nuestro país hasta el gobierno de Alvaro Obregón en 1920.¹⁹

¹⁸ Cfr. Jean Meyer, Et.al. Op.cit. pp.210 y ss.

¹⁹ Idem.

La resistencia católica a la Constitución de 1917

Mientras hubo presidentes moderados en cuestiones religiosas, como Venustiano Carranza y el general Alvaro Obregón, los numerosos pequeños incidentes entre la Iglesia y el Estado no desembocaron en una crisis de importancia, salvo la expulsión del delegado apostólico Enrico Filippi en 1923 a raíz de que dicho prelado dirigió una celebración en Guanajuato, coronando a Cristo como rey de México.²⁰ No obstante, apenas el sucesor de Obregón, el general Plutarco Elías Calles, tomó partido en contra de la Iglesia católica al promover la ley reglamentaria del artículo 130 (conocida como la Ley Calles), los acontecimientos se precipitaron dramáticamente hacia el enfrentamiento violento entre la Iglesia y el Estado.²¹

Calles consideraba que el catolicismo era incompatible con el Estado puesto que la primera lealtad de los obispos y sacerdotes era con Roma y no con su patria.²² También, veía en la Iglesia católica un fuerte competidor en la labor de organización de la sociedad a través de organismos de masas, un ejemplo de esto eran los sindicatos católicos que funcionaban al margen de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM). Por ello, insistió en llevar a cabo una política anticlerical durante su gobierno, al aplicar estrictamente los artículos constitucionales que afectaban a la Iglesia y apoyar la creación de una Iglesia Cismática Católica Apostólica Mexicana en febrero de 1925.

²⁰ Servando Ortoll, "Faccionalismo episcopal en México y la revolución Cristera", en De la Rosa y Reilley, *Op.cit.* p. 28

²¹ Meyer. Historia de los cristianos... *Op.cit.* p. 232.

²² Francis Patrick Dooley. *Los cristeros, Calles y el catolicismo mexicano*. (Colección SEP-setentas no. 307) México: Secretaría de Educación Pública, 1976. p.46. También Jean Meyer apunta la certeza en Calles que el conflicto religioso no era sino la muestra fiel de que "los curas se vendieron a los petroleros, como Villa, como Zapata", dada la coincidencia de ambos enfrentamientos entre el Estado y los grupos petroleros de Estados Unidos, por una parte, y el conflicto con la Iglesia, por la otra. Meyer, Krauze y Reyes. *Op.cit.* p.282.

Muchos observadores ven el inicio de la escalada en el conflicto religioso en el intento cismático respaldado por el gobierno. Integrantes de la CROM tomaron el Templo de la Soledad en la Ciudad de México y protegieron al patriarca Pérez y a su Iglesia Católica Apostólica Mexicana. El pueblo enardecido, alentado por la jerarquía católica, acudió al día siguiente a tratar de linchar al prelado cismático y ello desencadenó una refriega sangrienta entre los católicos, los cromistas y las fuerzas del orden.²³

Ante esta ofensiva del gobierno, se formó la Liga Cívica de Defensa Religiosa con el propósito de contrarrestar la actitud anti-religiosa del gobierno emanado de la Revolución. La Liga demandó la derogación o la reforma de los artículos constitucionales contrarios a la Iglesia católica: el 3º, 5º, 24, 27 y 130. Al expedirse la Ley Calles en junio de 1926, la Liga encabezó las crecientes protestas por parte de las organizaciones católicas, y organizó un boicot al gobierno -- exhortando a los católicos a dejar de pagar impuestos como una vía para forzar el cese de las hostilidades anticlericales de Calles--. Asimismo, la Liga reunió 2 millones de firmas para pedir al Congreso la celebración de un referéndum en materia religiosa en México. Esta petición cayó en el vacío y marcó el inicio de una peligrosa polarización entre las posturas de la Iglesia y del gobierno.²⁴

Ante esos acontecimientos, en 1926 Pió XI respondió con una carta apostólica, *Paterna Sane Sollicitudo*, en que exhortaba a los católicos a la unidad, firmeza, paciencia y alejamiento de la política. Desde el punto de vista de la Sede

²³ Meyer, Krauze y Reyes. *Op.cit.* p. 220

²⁴ .Cfr. Alicia Olivera Sedano. Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. México: SEP, c1987, pp. 98-106

Apostólica, la obra de los cismáticos podía ser destruida mediante un frente unido de los católicos mexicanos, sin que el Papa tuviera que intervenir. Lo que sí preocupaba al Vicario de Cristo era la legislación anticlerical que se iba afianzando en el país. Dicha legislación consideraba como delito de derecho común las infracciones en materia de culto y obligaba a los sacerdotes a registrarse ante la Secretaría de Gobernación para poder ejercer. También abría la posibilidad de que se limitara el número de sacerdotes en el territorio nacional y prohibía a los sacerdotes extranjeros officiar en el país. Las ordenes monásticas también fueron prohibidas y todas las propiedades eclesiásticas pasaron a manos de la nación a partir del 31 de julio de 1926.²⁵

En vista de que la situación de la Iglesia en México era cada día más tensa, la Santa Sede decidió enviar a nuestro país un nuevo delegado apostólico, con la esperanza de que lograra algún acuerdo con el gobierno. Monseñor George Caruana llegó a México a mediados del mes de marzo de 1926 y poco tiempo después el gobierno le pidió que saliera del país. La versión oficial fue que existían problemas con sus documentos de inmigración, por lo que quedaron en manos del delegado apostólico en Estados Unidos todos los asuntos relacionados con la Iglesia mexicana y su vínculo con la Santa Sede.

No obstante, el delegado apostólico Caruana logró formar, antes de su expulsión, el Comité Episcopal, sobre el cual recayó la tarea de representar la postura de los obispos mexicanos ante el gobierno. La presidencia del Comité quedó en manos del arzobispo primado de México, José Mora y del Río, siendo nombrado como secretario el obispo de Tabasco, Pascual Díaz y Barreto.²⁶

²⁵ .Idem. pp.48-50

²⁶ Idem. p.52-56

Por su parte, el episcopado mexicano suspendió la celebración del culto en protesta por la entrada en vigor de la Ley Calles, así como por otras medidas de dureza por parte del gobierno, como el cierre de escuelas católicas y conventos, la expulsión de sacerdotes extranjeros y la limitación del número de sacerdotes en los estados. De hecho, el Comité Episcopal aprobó las acciones de la Liga de Defensa Religiosa antes de una entrevista con el presidente Calles, en agosto de 1926. En esta entrevista, los obispos ofrecieron reanudar el culto si el gobierno declaraba que el registro de sacerdotes establecido en la Ley Calles era sólo una medida administrativa y no de control sobre los mismos sacerdotes. Calles rechazó este compromiso y, se dice que en respuesta a la petición de un referéndum en materia religiosa, respondió: "Pues ya lo saben ustedes, no les queda más remedio que las cámaras o las armas".²⁷

Así las cosas, sólo faltaba una chispa que encendiera la mecha de la violencia por motivos religiosos, misma que se originó cuando el Congreso ignoró la petición de la Liga de un referéndum en materia religiosa, lo cual equivalió a una última oportunidad por la paz entre la Iglesia y el gobierno. Pero se requería la aprobación de la Santa Sede en cuanto a una posición más fuerte frente al gobierno, sobre todo luego de la expulsión del representante de la corriente moderada dentro de la jerarquía católica: el obispo Pascual Díaz y Barreto, en 1926.²⁸ Un par de cables muestran tanto la petición por parte del episcopado mexicano a la Santa Sede y su respuesta en los siguientes términos:

Del Comité Episcopal a la Santa Sede:

²⁷ Meyer, Krauze y Reyes. *Op.cit.* p.234.

²⁸ Servando Ortoll. *Op.cit.* p.31.

"La mayoría del Episcopado Mexicano pretende suspender el culto en las iglesias de la república antes del 31 del corriente, no pudiendo ejercitar culto conforme a cánones, entrando en vigor la nueva ley el 31 de los corrientes. El Episcopado pide aprobación de la Santa Sede. Sr. Manuel de la Peza."

Respuesta de la Santa Sede al Episcopado:

"Santa Sede condena la ley a la vez que todo acto que pueda significar o pueda ser interpretado por el pueblo fiel como aceptación o reconocimiento de la misma ley.

"A tal norma debe acomodarse el Episcopado de México en su modo de obrar, de suerte que tenga la mayoría y a ser posible la unanimidad y dar ejemplo de concordia. Cardenal Gasparri".²⁹

La jerarquía mexicana interpretó tal nota como una aprobación de la Santa Sede al endurecimiento de la postura católica ante el gobierno, así como hacia pasos más firmes en la defensa de la libertad del culto, aún con las armas en la mano.

La Guerra Cristera

Frente al acendrado anticlericalismo de Calles, y lo que se veía como fracaso de la intensa campaña de resistencia civil y de acción legal para cambiar la legislación anticlerical, los más radicales propugnaron por medios violentos. Entre estos grupos se encontraban la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa y la Acción

²⁹ Alicia Olivera Sedano. *Op.cit.* p.106, El Cardenal Gasparri era el Secretario de Estado con Pío XI y se caracterizó por mantener una visión moderada durante la Guerra Cristera en México.

Católica para la Juventud Mexicana (ACJM). Ambos grupos fueron los principales promotores de la resistencia armada que dio inicio a la llamada Guerra Cristera.³⁰

La lucha armada se llevó a cabo en prácticamente todo el país, siendo los principales focos de lucha los estados de Jalisco, Colima y Michoacán. Las primeras sublevaciones se dieron de manera espontánea en el momento de la suspensión de cultos, lo cual dio a los dirigentes de la Liga la convicción de que obtendrían una victoria rápida debido a la impopularidad del gobierno y el carácter masivamente católico del pueblo. No obstante, a mediados de 1928, dos años después del inicio de la crisis, los cristeros no podían ser vencidos militarmente y las fuerzas del gobierno tampoco. Al decir de Alicia Olivera:

"Toda su fuerza táctica [de los cristeros] residía en los movimientos rápidos, en golpes de audacia sobre pequeños depósitos militares, sobre las defensas agrarias y en el repliegue inmediato a las montañas que constituía su mejor fortaleza."³¹

Aún cuando el episcopado mexicano presentó siempre una posición monolítica frente al exterior, tuvo opiniones encontradas en su interior. Había un ala radical, la cual apoyaba la rebelión armada, y un ala moderada, compuesta por el obispo de Tabasco, Pascual Díaz y Barreto, y el arzobispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores.³²

³⁰ Para el estudio de la guerra Cristera consúltese: Jean Meyer. La Cristiada. México: Siglo XXI, 1974. 3 vols.; David Ch. Bailey. The Cristeros Rebellion and the Church State Conflict. Austin, Texas: Texas University Press, 1974; Jean Meyer, Enrique Krauze y Cayetano Reyes. Historia de la Revolución Mexicana: Estado y sociedad con Calles (1924-1928) México: El Colegio de México, 1977. pp. 210-282; Alicia Olivera Sedano. Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929: sus antecedentes y consecuencias. México: SEP, c1987. 268 p.; y Servando Ortoll, "Faccionalismo episcopal en México y revolución Cristera" en Martín de la Rosa y Charles A. Reilly. Op.cit. pp.27-41.

³¹ Alicia Olivera. Op.cit. p. 124.

³² Vid. Jean Meyer. Op.cit. v.2. pp.31-54

Los obispos que respaldaron tácitamente el movimiento cristero se cuidaron de no aparecer dirigiéndolo en forma directa como puede verse en el informe que rindió al Episcopado Mexicano el obispo de Tabasco:

"La Liga confirma precisamente que el Episcopado no puso reparo a los actos que ella se proponía desarrollar en servicio de la libertad de los católicos: pero se abstuvo de dar su aprobación a lo que pudiera arrastrarlo al campo de la política.³³

En cuanto a la Santa Sede, ésta condenó la legislación de 1926 y todo acto que pudiera significar o ser interpretado por el pueblo como reconocimiento o aceptación de dicha ley. Pero durante los primeros años de la lucha armada hubo una actitud expectante de parte del Vaticano que no apoyó abiertamente a los cristeros. La Santa Sede quiso, desde un principio, negociar e hizo varios intentos en los siguientes tres años a través de diplomáticos extranjeros, de banqueros mexicanos y norteamericanos que hicieron el papel de intermediarios entre la Iglesia católica y el gobierno mexicano. Uno de los principales actores en la negociación fue el embajador de los Estados Unidos en México: Dwight Morrow.³⁴

Así la actitud de espera adoptada por el Vaticano en el curso de 1926 se fue transformando poco a poco en una oposición al movimiento armado, en la medida en que éste no marchaba en el sentido de las negociaciones políticas que se seguían con el gobierno.³⁵ El Papa se inclinó cada vez más en contra de la lucha armada y en 1928, disolvió la Comisión de Obispos Mexicanos en Roma, que la

³³ Idem. p.122.

³⁴ Véase Jean Meyer. La Cristiada. México: Siglo XXI, 1974, Vol. 1

³⁵ Circular citada en León Agustín Sánchez al Cd. de la Liga, 24 de junio de 1929. UNAM, Fol. 186, Leg.11

apoyaba. Publicó que los obispos no sólo debían de abstenerse de apoyar la acción violenta, sino también permanecer fuera y por encima de todo partido político aunque fuera bueno y honesto. "Consecuentemente la Santa Sede ha dispuesto que todos los sacerdotes se abstengan de ayudar material o moralmente a la revolución armada."

Los arreglos de 1929

Para 1929, Roma contaba ya con un siglo de experiencia en problemas relativos a la existencia de la Iglesia en estados seculares. En algunos países la Iglesia católica funcionaba como una minoría muy activa (como en los Estados Unidos), y en otros lugares llegó a un acuerdo que le permitía cierta libertad (como en el caso francés). En todo caso, el requerimiento mínimo de la Santa Sede era que el clero fuera libre para llevar a cabo sus deberes espirituales bajo la jerarquía establecida y que el episcopado tuviera el control de la disciplina eclesiástica. Lo demás era negociable.

Aunque el Vaticano deseaba la modificación de las leyes que limitaban las funciones de la Iglesia católica en México, se dio cuenta de que eso era inalcanzable en un futuro inmediato y que dejar al pueblo sin culto por más tiempo podría resultar muy riesgoso. Además, estaba convencido de que los obispos aceptarían, aunque a regañadientes, un acuerdo que diera satisfacción a sus necesidades básicas. Consecuentemente, el Papa decidió respaldar la postura moderada y conciliadora del obispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores, nombrándolo de hecho como su portavoz, decisión que coincidió con la muerte del anterior arzobispo primado de México, el ya para entonces anciano José Mora y del Río, quien había apoyado en todo momento la "defensa armada". Así, se fortaleció el ala conciliadora dentro del Episcopado, y se perfiló como nuevo arzobispo primado de México el obispo Ruiz y

Flores.³⁶ No obstante, privilegiar el ala conciliadora significaba cortar las esperanzas de victoria de los cristeros. Como lo dice Bailey:

"Roma buscó la supremacía del fundamento espiritual como la única solución posible y por ello sacrificó cualquier cosa."³⁷

Al no tener representante en México, se le pidió al Delegado Apostólico en los Estados Unidos que negociara con el gobierno mexicano. Ya para entonces, Obregón, candidato por segunda vez a la presidencia, había entablado negociaciones con el alto clero mexicano. El asesinato de Obregón en 1928, en momentos en que ya se había avanzado en ese proceso, obligó a la jerarquía eclesiástica a negociar nuevamente desde el inicio con el gobierno de Emilio Portes Gil.

Portes Gil accedió a tener una serie de entrevistas con el representante del Papa para llegar a la solución del conflicto religioso. Entonces Pío XI nombró precisamente al Arzobispo de Morelia, Monseñor Leopoldo Ruiz como Delegado Apostólico *ad referendum* para tratar esos asuntos con el presidente. El 20 de junio, un telegrama de la Santa Sede informó al Arzobispo Ruiz que podía firmar un acuerdo con el gobierno bajo las siguientes condiciones: amnistía general para todos los que habían portado armas, devolución de los bienes del clero y la garantía de la devolución de los templos.³⁸

Las entrevistas se llevaron a cabo del 12 al 21 de junio de 1929, llegándose a los "arreglos" que terminarían con el conflicto cristero. Si bien no se modificaba la ley,

³⁶ Servando Ortoll. *Op.cit.* pp. 36-38

³⁷ David Ch. Bailey. *Op.cit.* p.96.

³⁸ *Idem.* pp.100-107

sí se suspendía su aplicación y se garantizaba la amnistía de los combatientes, así como la restitución de los templos y los presbiterios al clero. Estos arreglos se materializaron en las declaraciones simultáneas de Portes Gil y el Arzobispo Leopoldo Ruiz. La del presidente de la República señalaba, entre otras cosas:

" ... Gustoso aprovecho esta oportunidad para declarar públicamente, con toda claridad, que no es el ánimo de la Constitución, ni de las leyes, ni del Gobierno de la República, destruir la identidad de la Iglesia Católica ni de intervenir en manera alguna en sus funciones espirituales.

"Con referencia a ciertos artículos de la Ley que han sido mal comprendidos, también aprovecho esta oportunidad para declarar:

1. Que el artículo de la ley que determina el registro de ministros no significa que el Gobierno pueda registrar a aquellos que no hayan sido nombrados por el superior jerárquico del credo religioso respectivo, o conforme a las reglas del propio credo.
2. En lo que respecta a la enseñanza religiosa la Constitución y las leyes vigentes prohíben en manera terminante que se imparta en las escuelas primarias y superiores, oficiales o particulares, pero esto no impide que en el recinto de la Iglesia, los ministros de cualquier religión impartan sus doctrinas a las personas mayores o los hijos de éstas que acudan con tal objetivo.
3. Que tanto la Constitución como las leyes del país garantizan a todo habitante de la República el derecho de petición, y en esa virtud, los miembros de cualquier Iglesia pueden dirigirse a las autoridades que corresponda para la reforma, derogación o expedición de cualquier ley." ³⁹

³⁹ Aquiles Moctezuma. El conflicto religioso en 1929. v.2, México: Jus, 1960. pp.537-539.

Funcionamiento del Modus Vivendi, 1938 - 1968⁴⁰

Con la muerte del general Enrique Gorostieta --líder de las fuerzas cristeras-- se desactivó la llama de la Cristiada, unos días antes del regreso de los obispos a la Ciudad de México, en junio de 1929. Ello facilitó los llamados "arreglos" entre la Iglesia católica y el gobierno mexicano, mediante los cuales se otorgó una amnistía general a todos los levantados y la devolución de las casas curales y episcopales tomadas por el gobierno, a cambio de que el nuevo general cristero, Jesús Degollado y Guizar, licenciara las tropas y se reiniciara el culto católico. De esta manera, se puso fin solamente a la Guerra Cristera, porque el conflicto entre la Iglesia y el Estado continuó, al igual que las posturas anticlericales⁴¹. Como afirman Rafael Segovia y Alejandra Lajous "el conflicto religioso no debe ser identificado *in toto* con la Cristiada".⁴² En la práctica el modus vivendi entre el gobierno mexicano y la Iglesia católica se concretó algunos años después de la firma de dichos acuerdos. Fue hasta 1936-1938, cuando realmente se establecieron las bases de un acuerdo informal entre ambas instituciones.

Como argumenta Roberto Blancarte, el establecimiento del Modus Vivendi entre el gobierno mexicano y la Iglesia católica se estableció propiamente entre 1936 y 1938 y no, como algunos autores afirman, con los arreglos de 1929 que dan fin al período de la Guerra Cristera.

⁴⁰ El llamado *modus vivendi* en México fue "el acuerdo oficioso establecido entre el Estado y la Iglesia entre 1938 y 1950, mediante el cual la Iglesia abandonó la cuestión social en manos del Estado, a cambio de la tolerancia en materia educativa." Roberto Blancarte. Historia de la Iglesia católica mexicana. México: Fondo de Cultura Económica y Colegio Mexiquense, 1992. p.16.

⁴¹ Algunos autores consideran que incluso hubo más muertos cristeros después que antes de la amnistía general. Véase Alicia Olivera, Op.cit. p.218.

⁴² Lorenzo Meyer, Rafael Segovia y Alejandra Lajous. Historia de la Revolución Mexicana: Los inicios de la institucionalización 1928-1932. México: El Colegio de México, 1978. p.11.

"En la práctica el *modus vivendi* no llegó a concretarse durante esos años y no fue sino hasta 1936-38 cuando en realidad se establecieron las bases de un acuerdo informal entre la Iglesia y el Estado."⁴³

Durante el periodo del Maximato, en que el General Calles continuó influyendo en la política del gobierno, las políticas anticlericales no cesaron, como fue el caso de la iniciativa de ley que las Cámaras de Diputados y Senadores aprobaron en la última semana de 1931, donde se limitaba el número de sacerdotes en la capital del país, y que siguieron como ejemplo los gobernadores de varios estados de la República.

La postura de la jerarquía eclesiástica sobre la posición a tomar en esa ocasión se encontraba dividida, pero al final acordaron llamar a la resistencia pacífica y a la búsqueda de medios legales para la abolición de dicha ley.

Se puede interpretar que la Santa Sede apoyo esta determinación de la jerarquía católica mexicana, al publicar el papa Pío XI en septiembre de 1932, la encíclica *Acerba Animi*, donde se quejaba del incumplimiento de los "arreglos" por parte del gobierno. Esta publicación acrecentó la tensión en el país y propició la expulsión del delegado apostólico.⁴⁴ Así la situación de la Iglesia continuó siendo un factor crítico durante el gobierno del presidente Abelardo Rodríguez, cuando se registraron

⁴³ Roberto Blancarte. *Op.cit.* p.31.

⁴⁴ En este documento, el Papa asentó que "su pena [era] inmensa al ver que todavía continuaban los molestos encarcelamientos y malos tratos y que los templos, los seminarios y edificios sagrados no habían sido devueltos, a pesar de las explícitas promesas hechas al respecto. Exhortaba al pueblo a la oración, a la penitencia y a la prudencia. Si los obispos y los sacerdotes mexicanos se veían obligados a someterse a las leyes impías, eso no significaba que las aprobaran, sino que trataban de evitar males mayores." José Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*. México: Porrúa, 1974, p.419.

clausuras de seminarios y templos, limitación en el número de sacerdotes por parte del Estado, confiscación de bienes, etc.

No fue sino hasta el gobierno del general Cárdenas que los discursos presidenciales empiezan a reflejar una significativa disminución del anticlericalismo e incluso cierta tolerancia. Es probable que entre 1936 y 1937, Cárdenas haya decidido terminar con la campaña antireligiosa, ya que no le traía ningún provecho y sí muchos problemas a su gobierno.⁴⁵ No obstante, las diferencias entre el gobierno y la Iglesia respecto a los contenidos de la enseñanza -Cárdenas impulsó la educación socialista -impidieron que el *modus vivendi* se concretara en ese sexenio.

Uno de los conflictos más graves de la década de los treinta fue la implantación de la educación socialista en 1934⁴⁶. La reacción del clero no se hizo esperar y se manifestó de diversas maneras, desde la protesta de grupos de la Acción Católica⁴⁷ hasta el ataque directo a maestros rurales:

" El cierre de los templos, la restricción en el número de sacerdotes y la nacionalización de los bienes, acciones todas ellas que el gobierno practicaba en su contra, no parecieron afectar en la medida que lo hizo la implantación de la educación socialista. Era una lucha entre la Iglesia y el Estado por la soberanía, manifestada en el campo de la educación." ⁴⁸

⁴⁵ Cfr. Blancarte. Op.cit. pp.26-27.

⁴⁶ Cfr. Magdalena Negrete. Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940. México: El Colegio de México y Universidad Iberoamericana, 1988. pp.17-22.

⁴⁷ La Acción Católica Mexicana fue formada en diciembre de 1929 por cuatro organizaciones centrales: La Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), la Juventud Católica Femenina Mexicana, la Unión Femenina Católica y la Unión de Católicos Mexicanos (Carlos Alvear Acevedo. La Iglesia en la Historia de México. México: Jus, 1988. p.289) De esta manera, se estableció el control de estas organizaciones a través del episcopado mexicano, a fin de evitar que se llegara nuevamente al combate armado. La Acción Católica jugó un papel importante en las manifestaciones contra las leyes que mantenían subordinada la Iglesia al gobierno mexicano.

⁴⁸ Magdalena Negrete. Op.cit. pp. 181-182.

No obstante, a partir de 1936 el gobierno se mostró más tolerante en la aplicación de las leyes y decretos referentes a la Iglesia, aunque en el renglón de la educación, la política siguió siendo enérgica. Cárdenas supo equilibrar las fuerzas políticas a su favor y no contraer más enemigos de los que era estrictamente necesario tener. Su lucha contra Calles y los intereses extranjeros en el país lo mantuvieron durante su gobierno más que ocupado. Si bien permitió que la Iglesia empezara a recuperar su fuerza y presencia, no llevó a cabo ninguna de las reformas que esta institución pedía.

Cárdenas contó con el apoyo de la jerarquía católica para el pago de la deuda contraída con la expropiación petrolera.⁴⁹ Alentando al pueblo a que contribuyera a ello. Se inició así la aplicación efectiva del llamado *modus vivendi* entre el Estado mexicano y la Iglesia católica. Como lo afirma la Dra. Loeza:

"La estrategia que a partir de 1940 siguió el Estado para reintegrar a la Iglesia dentro de la estructura de dominación social, fue en cierta forma similar a la que adoptó Porfirio Díaz durante la dictadura. Por una parte, se le reconoce el papel que desempeña en la sociedad como agente de cohesión y de orientación del comportamiento individual y, por la otra, se pretende negarle toda injerencia en la esfera política. Esto es, se tolera y hasta se estimula su presencia social pero, por otro lado, se mantiene una legislación que le niega personalidad jurídica y que pende como espada de Damocles sobre ella, la Iglesia entonces debe recordar que la tolerancia tiene sus límites."⁵⁰

De esta forma, a partir del gobierno del Presidente Manuel Avila Camacho (1940-1946) la relación entre la Iglesia y el Estado, tendió cada vez más a una convivencia

⁴⁹ Para mayor información sobre el gobierno de Lázaro Cárdenas ver Idem y Luis González, Historia de la Revolución Mexicana: los días del presidente Cárdenas 1934-1940. México: El Colegio de México, 1981.

⁵⁰ Soledad Loeza. "Notas para el estudio de la Iglesia..." Op.cit. p.46.

pacífica. Una muestra de la reconciliación entre las dos entidades fue la declaración de Avila Camacho afirmando ser creyente, terminando así la fase de disputa abierta con la Iglesia en México. Desde entonces la jerarquía católica nacional se cuidó de no entrar en nuevos conflictos y buscó resolver los problemas existentes tratando directamente con el Ejecutivo. Manuel Avila Camacho "es primer presidente de esa época a quien la historia le reconoce el mérito de haberse dado cuenta de que para gobernar al pueblo de México, es necesario no contravenir sus costumbres y aspiraciones [...] y fomentó la unificación en lo político y en lo religioso, gobernando para todos."⁵¹

El gobierno comenzó a tolerar prácticas religiosas que contravenían los preceptos constitucionales (como es el caso de las peregrinaciones, el culto en lugares públicos, la intervención de la Iglesia en instituciones de educación, entre otros), a cambio de que la Iglesia se uniera al fomento de la política de unidad nacional y de que usara su peso moral sobre la sociedad a fin de eliminar todo tipo de conflicto social y para impulsar el desarrollo capitalista en el país.⁵² Esta política de reconciliación con el clero tenía como base el supuesto de que la posición predominante del Estado había restado autonomía a la Iglesia.

Soledad Loaeza señala que mediante el llamado *modus vivendi*, la Iglesia aceptaba integrarse a la estructura de poder en una posición subordinada y a cambio de eso, las autoridades políticas se comprometían a interpretar con benevolencia las disposiciones anticlericales que contiene la Constitución; interpretación benévola que en poco tiempo se convirtió en una auténtica no aplicación de la ley.⁵³

⁵¹ Gutiérrez Casillas. *Op.cit.* p.437.

⁵² Cfr. Galvez. *Op.cit.* pp.62-65.

⁵³ Soledad Loaeza. "La Iglesia y la democracia en México" en Revista Mexicana de Sociología, v.47, no.1, enero-marzo 1985, p.161.

Durante el gobierno de Miguel Alemán y como efecto de la buena relación que prevalecía entre la Iglesia católica y el Estado, llegó a México Guillermo Piani el 24 de marzo de 1949 como Visitador Apostólico y ascendió al rango de Delegado Apostólico en 1951, permaneciendo en el cargo hasta su muerte acaecida en 1956.

Sin embargo, el conflicto entre la Iglesia y el Estado seguía latente en cuestiones educativas. Esta querrela se manifestó en forma clara al inicio de los años sesenta debido a la reforma educativa del gobierno de Adolfo López Mateos, que incluía el establecimiento del libro de texto gratuito absolutamente laico, que debía ser adoptado por toda institución educativa, fuera pública o privada. La Iglesia resintió la reafirmación de la educación laica en las escuelas que administraban sus órdenes y corporaciones pues, a contrapelo de la Constitución, en dichas escuelas se impartía una educación católica que tenía hondas discrepancias con la historia oficial asentada en los libros de texto gratuitos.⁵⁴

Durante el conflicto educativo, la Iglesia católica nacional buscó el apoyo de algunas organizaciones empresariales y una alianza con el PAN para presionar al gobierno con manifestaciones públicas en contra de la política gubernamental hacia la revolución cubana al grito de "comunismo no, cristianismo sí".⁵⁵

"La vehemencia del anticomunismo -a la cual la Iglesia no era de ninguna manera ajena- le permitía tomar de nuevo su lugar en el tablero político, así como adoptar una vez más su papel histórico de

⁵⁴ Soledad Loaeza. Clases medias y política en México. México: El Colegio de México, 1988. p.294.

⁵⁵ Para el estudioso Alejandro Gálvez, este episodio fue una reacción al grito izquierdista de "¡Cuba sí, yanquis no!", y se transformó en una "fiesta anticomunista en la que la Iglesia participó con todo su poder en uno de los primeros síntomas de resistencia al Estado mexicano" en De la Rosa y Reilly, Op.cit. pp.72-77.

defensora de la nación, papel que habían querido arrebatarse los liberales primero y los revolucionarios después. Como lo demostró esta movilización, la religión, pese a todo, se había mantenido como uno de los elementos claves de la identidad nacional, y los valores sociales asociados con la tradición católica seguían predominando."⁵⁶

La Iglesia aprovechó el descontento de grupos sociales de derecha ante el declarado "izquierdismo dentro de la Constitución" de López Mateos. Así, los empresarios, padres de familia y grupos católicos, frente al temor que les provocaba el establecimiento de un gobierno socialista en Cuba, ayudaron a presionar al gobierno en una negociación centrada en la implantación de los libros de texto gratuitos, obligatorios y laicos. Al final, el gobierno de López Mateos accedió a relajar la disposición original, permitiendo que en las escuelas privadas se permitiera el uso de libros comerciales complementarios pero preservando la obligatoriedad de los libros de texto gratuitos, al menos formalmente.⁵⁷ La Santa Sede, por su parte, mantenía una orientación anticomunista a nivel mundial, lo cual coincidió en cierta medida con la ofensiva anticomunista de la iglesia mexicana en esos años,⁵⁸ aunque la conclusión de los trabajos del Segundo Concilio Vaticano y su aplicación posterior comenzarían a matizar la política general de el Vaticano en cuanto a las posturas sociopolíticas más progresistas en el mundo.

De esta forma se puede observar que en los seis periodos comprendidos en este capítulo (los antecedentes de la revolución, el período revolucionario, la defensa ante la legislación en materia religiosa, la Cristiada, los arreglos y el *modus vivendi*) la relación entre la Iglesia y el Estado en México fue de continuo enfrentamiento, en

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ Lo importante de este episodio es que la Iglesia católica probó su capacidad de movilización social, que desde entonces ha sido fundamental para llevar a cabo en la sociedad mexicana las orientaciones emanadas del Segundo Concilio Vaticano. Cfr. Loaeza. Clases medias y política...Op. cit.

⁵⁸ Cfr. Loaeza. Notas para el estudio...Op.cit. p.53.

donde surgió una dualidad -por parte de ambos actores- entre el enfrentamiento y la conciliación. A esta ambivalencia contribuyó, sin duda, que tanto en el interior del episcopado mexicano subsistían tanto grupos antirrevolucionarios como grupos conciliadores, y al interior del gobierno también emergían de vez en vez ánimos revolucionarios anticlericales o progresistas, junto con tendencias conciliadoras hacia la Iglesia católica. La posición de la Santa Sede durante estos periodos fue de mediador en los momentos de conflicto y de referencia en aquellos momentos en que ambas instancias buscaban un entendimiento.

Así, este capítulo puede concluir que cuando en el gobierno y en la jerarquía católica predominaron los grupos radicales (Calles por un lado, y un episcopado beligerante junto con la Liga de Defensa Religiosa y la ACJM, por el otro), el conflicto entre la Iglesia y el Estado devino en el enfrentamiento armado entre ambos bandos. Los arreglos se pactaron precisamente cuando comenzaron a retomar sus posiciones los grupos moderados (Portes Gil en el gobierno y los obispos conciliadores Díaz y Ruiz como arzobispo primado de México y delegado apostólico respectivamente), en tanto que la reconciliación y el llamado *modus vivendi* tuvo su inicio con el gobierno de Avila Camacho, quien se declaró en forma pública creyente de la religión católica. Es decir, que al permanecer grupos conciliadores en ambas instancias existe la posibilidad de pactar una convivencia pacífica, aunque de vez en vez haya choques como el episodio de la política mexicana hacia Cuba y la querrela por los libros de texto gratuitos.

Por su parte, la Santa Sede parece apoyar en momentos al bando radical del Episcopado mexicano, aunque termine favoreciendo a los sectores conciliadores, tal como ocurrió durante la Cristiada, en los arreglos del 29 y en el establecimiento del *modus vivendi*. Este patrón de relaciones continuó con los gobiernos de Ávila

Camacho, Alemán y Ruiz Cortines, para luego volver al enfrentamiento breve con el gobierno de "extrema izquierda dentro de la Constitución" de López Mateos. Como fuera, la tendencia a favorecer el acuerdo y la conciliación en las relaciones entre el Estado y la Iglesia en México coloca a la Santa Sede como un mediador entre estas dos instancias en momentos de conflicto, y como la referencia de ambos en momentos de entendimiento. Esto último ocurrió en los períodos subsecuentes: una vez consolidado el *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado en México, se pavimentó el camino para un acercamiento diplomático paulatino entre México y la Santa Sede a partir del gobierno de Luis Echeverría Álvarez, como se verá a continuación.

CAPITULO IV

MÉXICO Y LA IGLESIA POSCONCILIAR

En este capítulo se analizarán las relaciones que guardaron la Santa Sede y el Estado en México con la necesaria referencia a aquellas mantenidas con la jerarquía mexicana durante el período que va de 1970 a 1988. Esta relación es enmarcada por la transformación que vivió la Iglesia católica a partir del Concilio Vaticano Segundo (1962-1965) y la influyente Segunda Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) llevada a cabo en Medellín, Colombia (1968). A partir de entonces, la Iglesia adoptó oficialmente una actitud más abierta al mundo y más comprometida con la cuestión social.

La transformación eclesial propuesta por el Concilio trajo consigo la división de la jerarquía católica en tradicionalistas y progresistas, es decir, aquellos que se oponían al cambio y los que lo aceptaban y promovían. Esta división no fue ajena a la jerarquía mexicana, de aquí que podamos distinguir un sector del clero que buscaba una reforma pero de manera controlada y otro sector más radical.

Por su parte el gobierno mexicano, también, sufrió un proceso de transformación y apertura a raíz de los acontecimientos de Tlatelolco en 1968. Esta dinámica permitió el inicio de una nueva etapa en las relaciones entre el Estado y la Iglesia en México, ya que se puede identificar un acercamiento paulatino entre el gobierno mexicano, la Santa Sede y la jerarquía nacional a partir del sexenio de Luis Echeverría Álvarez.

Transformación de la Iglesia católica

La Iglesia católica desde el final de la Segunda Guerra Mundial empezó a sufrir una serie de cambios para adecuarse a las exigencias de un nuevo contexto internacional. Estos cambios llevaron al Papa Juan XXIII (1959-1962) a convocar al Concilio Vaticano Segundo para reformar la institución eclesiástica y mantener así su papel en el mundo.

Por su parte, la Iglesia mexicana que desde el fin de la guerra cristera se concentrara en ejercer su actividad magisterial y moral dejando de lado sus intentos de constituir organizaciones de masas, también comenzó a cambiar. Como señala Blancarte, desde fines de la década de los años cincuentas, pero sobretudo en los setentas se puede ver la ofensiva clerical en el plano social, motivada tanto por razones internas como por acontecimientos externos, tales como el Concilio Vaticano Segundo o la creciente influencia de la Confederación del Episcopado Latinoamericano (CELAM).¹

Las adecuaciones que tuvo que realizar la Iglesia católica para lograr mantener su nueva política de apertura pueden ser divididas en tres periodos:

Aggiornamento (puesta al día) (1965-1968). Este periodo empieza con el Concilio Vaticano II donde se busca la actualización de la Iglesia en los aspectos litúrgicos, libertad religiosa, uso de medios de comunicación social, ecumenismo católico, y reforma de sus estructuras eclesiásticas. Como lo expresa el estudioso Martín de la Rosa:

¹ Véase Roberto Blancarte. Historia de la Iglesia Católica en México. p.12

"El Concilio Vaticano II generó un proceso de renovación pastoral para reconciliar a la Iglesia católica con el mundo moderno." ²

Los cambios implantados a partir de 1962 en la Iglesia católica incluyeron también, de acuerdo con Mary Ball Martínez, la transformación del cuerpo religioso más grande del mundo, el cual había perdurado con pocos cambios durante casi dos mil años³. La renovación de la Iglesia fue tanto hacia fuera como hacia dentro, ya que se propusieron nuevas formas de espiritualidad, misión y catecismo, idioma litúrgico, estudio bíblico y ecumenismo con el objetivo de definir la nueva Iglesia católica hacia su interior y su confrontación con el mundo.⁴

El resultado inmediato ante este Concilio (octubre de 1962-diciembre de 1965) fue la división de la Iglesia entre tradicionalistas y progresistas; los primeros, opuestos a la transformación de la Iglesia y los segundos, partidarios de los cambios y quienes luchan por introducirlos, y llevar a la Iglesia hacia un ministerio social más comprometido con la defensa de la dignidad humana, los derechos humanos y la paz.⁵

Aun cuando Claude Pomerleau afirma que, las reformas llevadas a cabo por el Concilio Vaticano Segundo fueron asumidas de manera lenta y en ciertos aspectos

² . Martín de la Rosa, " Iglesia y Sociedad en el México de Hoy" en Religión y Política en México. México: Siglo XXI, 1985, pp.272-273.

³ Véase Mary Ball Martínez. Se Socava la Iglesia: Labor clandestina de los jefes del Vaticano. México: EDAMEX, 1994, 215p.

⁴ Idem pp. 12-17

⁵ Cf. Alvear Acevedo. Op. cit. pp.305-307

de manera parcial por la Iglesia mexicana⁶, esta división de la Iglesia no fue ajena desde los sesentas a la jerarquía católica mexicana. La Ciudad de Cuernavaca fue el epicentro del movimiento de reforma y algunos de focos de resistencia tradicional se ubicaron en Guadalajara, Puebla, León y Morelia.

Se puede decir, que aun con la oposición de ciertos sectores ultraconservadores de la Iglesia mexicana, los resultados del Concilio fueron aprobados en bloque por el Episcopado mexicano y se trató de aplicar las conclusiones conciliares.⁷ Un ejemplo de la influencia conciliar es la Carta Pastoral sobre el desarrollo e integración del país que el Episcopado mexicano dio a conocer en 1968. El documento es un análisis crítico de la situación social y económica, los desequilibrios internos, la marginalidad y la pobreza cívica de la sociedad. Para atacar estos males la jerarquía propone una "programación o planeación democrática que permita alcanzar una solución intermedia entre el liberalismo individual y el totalitarismo."⁸ Lo importante del documento es que por primera vez el Episcopado mexicano asumió oficialmente una posición de compromiso y dirección social.

Ascenso del Socialismo Cristiano (1968-1972). Con el fin de analizar la aplicación que tenía en América Latina el Concilio Vaticano II, así como las dos importantes encíclicas de Paulo VI, *Populorum Progressio* y *Humanae Vitae*, se realizó en Medellín, Colombia, la Segunda Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano, el 26 de agosto de 1968. Participaron 146 obispos de América Latina, 20 representantes religiosos y seis sacerdotes diocesanos. En las discusiones, se hizo

⁶ Véase Claude Pomerleau, "The Changing Church in Mexico and its Challenge to the State" en The Review of Politics. Vol.42, No.2, 1981, pp. 540-559

⁷ Blancarte. Op. cit. pp. 205-207

⁸ Soledad Loeza. " La Iglesia Católica mexicana y el reformismo autoritario" en Foro Internacional. Vol.25, No.98, octubre-diciembre 1984. p.148.

especial hincapié en la situación de la Iglesia en asuntos económicos y el empleo que hacía de sus bienes en donde los tenía. También, se discutió hasta qué punto la injusticia social justificaba el uso de la violencia.⁹ Debemos recordar que era muy reciente la muerte del sacerdote guerrillero colombiano Camilo Torres (1966), así como el eco de la revolución cubana. Ello explica la aprobación unánime y entusiasta de la mayoría de las conclusiones de esta conferencia, en especial las declaraciones sobre la justicia y la paz.

Al principio, el clero mexicano no consideraba que las ideas progresistas propuestas en Medellín fueran aplicables en México.¹⁰ Poco a poco, sin embargo, fueron tomadas en cuenta las nuevas ideas emanadas de la Conferencia de Medellín, las cuales pueden ser resumidas en términos generales como sigue:

"América Latina vive bajo el signo trágico del subdesarrollo, con sus trágicas consecuencias de hambre, miseria, analfabetismo, desigualdades profundas entre sus habitantes y brotes de violencia. A la Iglesia toca conocer bien los problemas y alentar a los que de buena fe y con acierto procuran resolverlos. No tiene soluciones técnicas ni remedios infalibles, pero sí comparte las angustias de muchos, trata de descubrir caminos y colaborar con los que hallan soluciones, El cristiano debe tener un sentido profundo de la dignidad humana de sus hermanos, inclinación a la fraternidad, reconocimiento del papel de la mujer en su función irremplazable, sentido de la vida y de la muerte, certeza de que todos los hombres tenemos un padre y un destino más allá de la tumba. Juzga irreconciliable esta actitud con los gastos desproporcionados en armas, la burocracia excesiva, el lujo aparatoso, la flojedad y el descuido en la administración de la comunidad [...]"

⁹ Daniel Olmedo. Historia de la Iglesia católica. México, D.F.: Porrúa, 1985. p.755.

¹⁰ Mayer Delappe, Edward L. La política social de la Iglesia católica en México a partir del Concilio Vaticano II. Tesis para obtener el título de Maestría en Historia de Hispanoamérica; Dirección General de Cursos Temporales; Escuela para Extranjeros, UNAM, México: 1977, anexo III, p.10

"La violencia es uno de los problemas más graves que se plantean en América Latina [...] Por eso, dirigimos nuestro llamado en primer lugar a los que tienen una mayor participación en la riqueza, la cultura o en el poder [...] Si se retienen celosamente sus privilegios, y, sobre todo, si los defienden empleando medios violentos, se hacen responsables ante la historia de provocar las revoluciones explosivas de la desesperación [...] La justicia y, consiguientemente, la paz, se conquistan por una acción dinámica de concientización y de organización de los sectores populares, capaz de urgir a los poderes públicos, muchas veces impotentes en sus proyectos sociales sin el apoyo popular." ¹¹

A partir de la Conferencia de Medellín, se manifestó la tendencia radical del socialismo cristiano dentro de la Iglesia católica, que empezó a tomar fuerza en nuestro país muy lentamente y en círculos muy reducidos; sobre todo se manifiesta en los sacerdotes que tienen contacto con las organizaciones estudiantiles y obreras.¹² Por ello, desde finales de los años sesenta, el clero mexicano se divide en aquellos que buscan la reforma pero de una manera controlada y los radicales que van más allá, incluso, de las ideas de Medellín. ¹³

Un ejemplo de esta división es la respuesta del clero al conflicto estudiantil de 1968. Un grupo de religiosos y sacerdotes redactó un manifiesto protestando por la matanza de la Plaza de las Tres Culturas y decidió celebrar una misa por los caídos en 12 iglesias. No obstante, ningún periódico aceptó publicar el manifiesto y una hábil intervención del Cardenal Miranda impidió a los sacerdotes celebrar dicha misa. Mientras tanto las declaraciones del Arzobispo de Oaxaca, Corripio Ahumada, en representación de la jerarquía, tomaron una dirección contraria a la de este grupo de sacerdotes:

¹¹ Daniel Olmedo. *Op. cit.* pp.755-756.

¹² Martín de la Rosa. *Op. cit.* p. 273

¹³ Arias, Patricia, Castillo, Alfonso y López, Cecilia. Radiografía de la Iglesia en México México: UNAM, 1981, p. 53

" ... por eso comprendemos bien la difícil tarea de gobernar y no podemos aprobar el ímpetu destructor, ni el criminal aprovechamiento, por quien quiera que sea, de las admirables cualidades de la juventud para inducirla a la violencia, a la lucha anárquica, al enfrentamiento desproporcionado aun cuando fueran nobles las motivaciones." ¹⁴

También se puede observar una división entre los obispos: desde el ala conservadora encabezada por el cardenal Miranda y el Arzobispo Corripio Ahumada, hasta los más progresistas que desde 1968 se comprometieron con la protesta contra el autoritarismo y con las más avanzadas posturas que generó Medellín; entre éstos últimos estaba el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo. La acción de Méndez Arceo tuvo un significado polarizador, tanto en el campo del arte sacro y la liturgia como en su postura de socialismo cristiano expresada en sus sermones dominicales, que trataban los temas y acontecimientos del momento desde su particular y controvertido punto de vista. En todo caso, sus reflexiones respecto de la política y la sociedad mexicanas, atraían a estudiantes y visitantes de diversas partes del mundo, pero significaron sin duda un serio reto a la separación Iglesia-Estado que suponía el *Modus Vivendi*. De allí la oposición que encontró Méndez Arceo a sus actividades, no sólo en el púlpito sino también en la formación de nuevos sacerdotes. ¹⁵

¹⁴ "Sobre el movimiento estudiantil" *Christus*. México, AÑO 34, Tomo 1, enero de 1969, p.13.

¹⁵ Incluso, en sectores de la misma Iglesia se manifestó la oposición a la tendencia del obispo. Por ejemplo, el Comité Pro Reivindicación de la Iglesia Católica en Cuernavaca dirigió una carta al Papa denunciando la "penosa revolución religiosa que se ha realizado en la pequeña Diócesis de Cuernavaca, sede de uno de los puntos neurálgicos del neo-modernismo". *Historia General de la Iglesia en América Latina*, México: Paulinas, 1984, Tomo V, pag.409

Como se observa, durante estos años la presencia del socialismo cristiano fue muy llamativa en México, aunque su influencia real en las organizaciones obreras y en otros sectores sociales nunca pasó de ser una minoría.¹⁶

La contraofensiva derechista (1973-1982): Al sector conservador de la Iglesia católica le llevó cierto tiempo organizar una contraofensiva sistemática y generalizada frente al socialismo cristiano. Esta no fue una decisión nacional o latinoamericana sino que la coordinación se gestó directamente en Roma.¹⁷

Siguiendo la línea trazada por el Vaticano, en América Latina, el CELAM tomó una posición diferente a la que tenía durante su segunda reunión en Medellín, aplicando la política del nuevo Papa Juan Pablo II, de mantener el orden tradicional¹⁸. Siguió la destitución de sus cargos de todos los obispos latinoamericanos considerados como progresistas y en su lugar se nombraron obispos que seguían las líneas del Vaticano.¹⁹

Como se ha mencionado anteriormente, el inicio del pontificado de Juan Pablo II trajo consigo una nueva manera de llevar a cabo la política exterior de la Santa Sede²⁰ y conjuntamente un nuevo objetivo que va más allá de restaurar a la Iglesia

¹⁶ Blancarte, *Op. cit.* p.15

¹⁷ La selección de los asistentes a la 3ª Reunión del CELAM, fue realizada por la Curia Romana, siendo claramente de tendencias conservadoras, de 187 participantes únicamente 25 eran progresistas. (ver Mario Cerrillo " Dos Viajes y un mismo Papa " en Barranco, Bernardo Ed. Más allá del Carisma: análisis de la visita de Juan Pablo II. México: JUS, 1990, pp. 209-215

¹⁸ Véase Jean-Pierre Bastian, " La secularización de la vida religiosa" en Nexos. No. 149, Mayo 1990, pp. 26-28

¹⁹ Dussell, Enrique. De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza 1969-1979. México: Edicol, 1979, p.47

²⁰ Véase Capítulo I, página 29

católica en el contexto internacional²¹ . Para lograrlo se subrayó la autoridad papal y la visión tradicional de la Iglesia Universal.

Por lo anterior, la presencia de Juan Pablo II en la inauguración de la Tercera Conferencia del CELAM, en Puebla (1978) fue muy importante ya que la curia romana preocupada por los avances de Medellín implantó durante esta conferencia su contraofensiva tradicionalista.²² Juan Pablo II insistió en la especificidad de la lucha cristiana por la liberación y señaló su gran preocupación por que los Episcopados nacionales se volvieran más autónomos y cuestionaran los lineamientos del Vaticano, lo cual podía traer el resquebrajamiento interno de la Iglesia Católica.²³

"Corren hoy por muchas partes 'relecturas' del Evangelio, resultado de especulaciones teóricas más bien que auténtica meditación de la palabra de Dios. Ellas causan confusión al apartarse de los criterios centrales de la fe de la Iglesia. En algunos casos se pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes, incluso en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como subversivo de Nazareth, no se compagina con la catequesis de la Iglesia." ²⁴

En relación a la Iglesia mexicana, Soledad Loaeza señala:

²¹ Soledad Loaeza, " México en la diplomacia vaticana" *Op. cit.*, pp. 22-23

²² En el discurso de apertura, el Papa Juan Pablo II dejó en claro que él era la cabeza, la autoridad suprema y que los obispos no podrían salirse de ciertos marcos. Betto Frei. 17 días de la Iglesia Latinoamericana Diario de Puebla. México: CGT, 1979, p. 119

²³ Cf. Perea, Francisco J. El Papa en México: presencia y mensaje de Juan Pablo II. México: Diana, 1979, pp.64-100

²⁴ Méndez Torres, Ignacio. CELAM-Puebla 79: ¿Desilusión o esperanza?. México: Diana, 1980, p. 172.

"En términos generales prevaleció en México la posición centrista en el clero, centrismo político que significa obediencia a las posturas oficiales del Vaticano."²⁵

Fue en esa época cuando se intensificaron las presiones en contra del Obispo Méndez Arceo, las cuales llevaron a su separación de la Diócesis de Cuernavaca y a la consecuente clausura del CIDOC por parte del Vaticano a fines de los años setenta.²⁶

La Iglesia Posconciliar en México durante el sexenio de Luis Echeverría Álvarez

El inicio de los años setenta en México, que coincidió con el gobierno de Luis Echeverría (1970-1976), se caracterizó por un proceso de cambios en el sistema político, en medio de un tenso ambiente de agitación. Blancarte señala que " la época del desarrollo estabilizador estaba llegando a su fin y el gobierno enfrentaba una serie de problemas, como la insuficiencia de empleos, el crecimiento de la población, el debilitamiento del proceso de sustitución de importaciones, el endeudamiento externo, etc."²⁷

La actuación de Luis Echeverría, primero como candidato y luego como Presidente de la República, tuvo entre sus principales objetivos ofrecer una salida política a la crisis de 1968, con lo que después se llamaría la "apertura democrática". El

²⁵ Loaeza. Op. cit. p.152.

²⁶ El CIDOC fue reabierto una vez que Monseñor Méndez Arceo, junto con otros preladados de América Latina gestionaron con el Santo Padre, para que deshiciera la prohibición para sacerdotes, religiosos y religiosas de asistir a dicho centro. El CIDOC siguió sus actividades de investigación hasta 1976, fecha en que desapareció como tal, quedando sólo la Escuela de Lenguas.

²⁷ Blancarte. Op. cit. p.265

presidente inauguró una actitud autocrítica en el gobierno mexicano, reconociendo sus fallas y alentando a sus colaboradores y a la sociedad a denunciarlas y luchar en contra de ellas.²⁸

Fue también, durante este sexenio que la guerrilla rural y urbana aumentó llegando al punto más alto de su expansión. Así en julio de 1971, la Procuraduría General de la República anunció la captura en Monterrey de 7 guerrilleros del grupo de Genaro Vázquez Rojas, el mismo que en noviembre del mismo año secuestraran al rector de la Universidad de Guerrero.²⁹ El gobierno, aún con su política de apertura, respondió represivamente llenando las cárceles de presos políticos.

Miembros del clero también fueron detenidos por sospechar de su posible intervención en actividades subversivas³⁰, de aquí que algunas organizaciones clericales cerraran sus puertas antes de ser consideradas focos revolucionarios. Este fue el caso del Centro Crítico Universitario (Cecrun), instituto jesuita que decidió cerrar sus puertas, en diciembre de 1972, cuando varios de sus estudiantes fueron detenidos por estar involucrados en actividades de guerrilla urbana.³¹

Debido a la situación política y social que prevalecía en México el gobierno de Echeverría requería de aliados, de aquí que entre sus planes se encontraba un acercamiento con la Iglesia católica mexicana entre otras cosas con la finalidad de contar con su apoyo a las reformas contempladas y solicitar su intervención para moderar a los sectores más radicales del clero. Algunos autores opinan que este

²⁸ Idem. pp.258-259

²⁹ Excélsior, 21 de julio y 21 de noviembre de 1971.

³⁰ Excélsior, 5 de noviembre 1972

³¹ Véase Blancarte, Op. cit. pp.266-268

acercamiento se debió, también, al momento particular por el cual pasaba la Iglesia después de Medellín.

Bajo estas circunstancias no es de extrañarse que al subir al poder Echeverría nombrara a Jorge Martínez del Campo director del Banco Nacional de Fomento Cooperativo³². Su función principal en la realidad sería la de llevar la cartera de las relaciones Estado-Iglesia. La jerarquía, tomando en cuenta la política de apertura del Presidente, aceptó acercarse al Estado para garantizar la victoria sobre las tendencias radicales. Es por ello que el secretario de Comunicación Social del Episcopado, Monseñor Vázquez Corona, realizó declaraciones elogiando al Presidente Echeverría: "su decisión de respetar la libertad de los ciudadanos y de las instituciones", señalando de alguna manera también su condición de apoyo al régimen al sostener que "el gobierno del licenciado Echeverría deberá centrar su acción en los sectores subdesarrollados para lograr su superación".³³

Meses antes, en marzo de 1970, el arzobispo de México --Cardenal Miranda-- había enviado un mensaje a todos los directores de colegios católicos reprobando la promoción de afiliaciones al Movimiento Universitario de Acción Renovadora (MURO) --grupo conocido por su militancia anticomunista--, o a organizaciones de ideología marxista.³⁴

³² Originario de San Luis Potosí, Jorge Martínez Gómez Del Campo inició su actividad profesional como ayudante de notario en la Ciudad de México, además participó activamente en obras de beneficencia lugar donde conoció al Cardenal Miranda. Su relación con la jerarquía metropolitana, de acuerdo a varios historiadores, fue uno de los factores más importantes para que el presidente Echeverría lo encargara de la relación con la Iglesia católica nacional. Ver un breve curriculum en Tiempo, vol..LI, núm. 1408, 1971

³³ Excélsior, 4 de diciembre de 1970

³⁴ Excélsior, 9 de marzo de 1970.

La buena disposición de ánimo de ambas instancias permitió que, incluso, se fueran subsanando algunas diferencias de visión, sobre todo en materia poblacional. Uno de los puntos álgidos de la relación entre la Iglesia y el gobierno de Echeverría fue el concerniente a la política demográfica, a través de la planificación familiar.³⁵ Dada la oposición que la Iglesia nacional podía tener hacia la nueva política y su capacidad de movilización popular contra medidas a sus intereses, el Estado decidió buscar su apoyo, consiguiendo que se unificaran los criterios de las autoridades eclesíásticas y gubernamentales respecto al tema. Así lo demuestra la Ley General de Población de 1973, donde se adopta el lema "paternidad responsable" que había aparecido en la encíclica *Humanae Vitae* de 1968.³⁶ También las autoridades gubernamentales insistieron en que la planificación es una decisión de la pareja y que la política demográfica sería una labor de convencimiento y educación.

De esta forma, se fue gestando un acercamiento tal entre el Estado mexicano y la Iglesia católica que el 9 de febrero de 1974 se dio la primera entrevista de un mandatario mexicano con un Papa. La entrevista tuvo lugar en el Vaticano, tocándose el tema del apoyo del representante apostólico en la ONU a la Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados y al tercermundismo, temas que en ese momento eran de vital interés para el gobernante mexicano³⁷ y que concidían con la política de la Santa Sede de apoyar a los países en desarrollo y realizar esfuerzos en favor de la paz.³⁸

³⁵ Carlos A. Corona " Comentarios Nacionales " Christus, Año 39, No, 464, julio de 1974, p.4

³⁶ Episcopado Mexicano "Mensaje del Episcopado al pueblo de México sobre la paternidad responsable" (versión modificada) DIC, Año 1, No. 34, 9 de agosto de 1973, p. 417

³⁷ Tiempo, Vol. LXIX, No. 1657, 4 de febrero de 1974, p.22

³⁸ Ibidem

Esta entrevista causó una gran polémica en el país en cuanto a sus posibles efectos internos: para algunos ésta era la ocasión en que se iniciaba un "borrón y cuenta nueva", una oportunidad de liquidar un "tabú" en política; para otros, era la amenaza de un retorno a la intervención clerical en el manejo y dirección de la política mexicana.³⁹ Lo cierto es que ese viaje hubiera sido impensable si no hubiera existido una buena relación entre la Iglesia en México y el Estado.

La entrevista de Paulo VI con Echeverría dio a los católicos mexicanos señales de acercamiento que se incrementaron cuando las autoridades eclesíásticas de la Ciudad de México anunciaron la construcción de una nueva Basílica de Guadalupe. El alto costo de esta empresa exigía el apoyo oficial, tanto para la aprobación del proyecto arquitectónico como para acelerar los trabajos y asegurar que la obra se terminara antes de finalizar el sexenio.⁴⁰

Aun cuando no existen pruebas suficientes para asegurar que la administración pública apoyo esta obra, algunos datos sugieren que el gobierno participó en el proyecto, e incluso algunos comentaristas defendieron la tesis del apoyo gubernamental a la construcción de la Basílica con el argumento de que se trataba de un bien de la nación.⁴¹ Echeverría invitó al Papa a visitar nuestro país para que asistiera a la inauguración de la nueva Basílica de Guadalupe, pero la minada salud del pontífice le impidió realizar dicha visita.⁴²

³⁹ Ibidem

⁴⁰ Jesús García " La Iglesia mexicana desde 1962 " Historia General de la Iglesia en América Latina. Op. cit., p.451

⁴¹ Véase Jesús Pavlo Trenorio, "El apoyo económico gubernamental para la nueva Basílica", en Cultura Cristiana, Tomo XLV, No. 29, 18 de julio de 1976, pp.1-15

⁴² Episcopado Mexicano Boletín de Prensa, 5 de abril de 1976

Sin embargo, este episodio de la invitación de Echeverría a Paulo VI fue un antecedente muy importante para que, en el siguiente sexenio, la jerarquía y las organizaciones católicas realizaran las gestiones necesarias para organizar la primer visita papal a México. Sobre este encuentro Blancarte señala que:

“favoreció tanto a la Santa Sede como al gobierno de México, pues mientras que el Vaticano lograba una especie de reconocimiento de la influencia real de la Iglesia católica en México, el gobierno de Echeverría mejoraba su imagen ante el pueblo católico e incluso ante la jerarquía eclesial, ya que ciertamente manifestaba mayor tolerancia que los anteriores gobiernos frente a la cuestión religiosa.”⁴³

El periodo presidencial de José López Portillo

El gobierno de José López Portillo se encargó de continuar el acercamiento que había iniciado su antecesor con el Vaticano y con la jerarquía local. A petición de Echeverría, el todavía candidato a la presidencia de la República, López Portillo, conoció al Cardenal Miranda, estableciéndose una buena relación entre ellos, y se acordó que el candidato se reuniría con varios obispos durante la campaña presidencial.⁴⁴

En el período que va de 1977 a 1979 se registraron cambios importantes en el alto clero a nivel mundial y nacional. Por un lado, en la Santa Sede se nombró un nuevo pontífice que, como se mencionó anteriormente⁴⁵, dio un nuevo giro a la diplomacia

⁴³ Blancarte *Op. cit.* p. 302

⁴⁴ Desde entonces, los encuentros de los candidatos presidenciales con representantes eclesiásticos se han repetido. Salinas de Gortari superó en su campaña el número de entrevistas que había tenido su antecesor, reuniéndose con 77 representantes de la jerarquía católica nacional. Véase Crónica del Gobierno de Carlos Salinas de Gortari. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, Vol.1

⁴⁵ Véase Capítulo I.

vaticana implementando entre otras cosas una estrategia para afianzar el papel de la Iglesia católica en el mundo, y en América Latina. Dentro de esta nueva visión pontificia se dieron en México una serie de cambios en la jerarquía nacional. Por ejemplo, Don Miguel Darío Miranda se retiró a mediados de 1977 como arzobispo primado de México, dejando en su lugar a Ernesto Corripio Ahumada, y el delegado apostólico Mario Pío Gaspari fue enviado como pronuncio al Japón, tomando su lugar Monseñor Girolamo Prigione.⁴⁶

Esta nueva línea dentro de la Iglesia fue bien recibida por el gobierno de López Portillo. ya que el Presidente requería de aliados para poder implementar su reforma política y obtener la confianza de la sociedad. El acercamiento con la Iglesia católica y la jerarquía mexicana trajo consigo un apoyo indirecto a la nueva política gubernamental, un ejemplo de ello fue la aprobación pública de la Iglesia a la Ley de Amnistía promulgada en 1979, mediante la cual se liberaron a 1,570 prisioneros acusados de participar en actividades guerrilleras.⁴⁷

Dentro de la política de acercamiento llevada a cabo tanto por el gobierno como por la Iglesia es que se da, sin lugar a dudas, el acontecimiento católico más relevante durante este sexenio: la visita de Juan Pablo II a nuestro país, ya que era la primera vez que un Sumo Pontífice viajaba a México. En 1978, el Episcopado mexicano renovó la invitación que ya antes se había hecho a Paulo VI, en esta ocasión con motivo de la Tercera conferencia del CELAM, programada para octubre de ese año. La Conferencia fue pospuesta por unos meses debido a la muerte de los papas

⁴⁶ La Santa Sede había nombrado a Sotelo Sanz Villalba, nuncio apostólico en Chile y testigo de la caída de Salvador Allende, como reemplazo de Gaspari pero murió repentinamente antes de tomar el cargo.

⁴⁷ Véase Manuel Olimón. Iglesia y política en México actual. 3ª ed. México: IMDOSOC, 1992, 33 p.

Paulo VI y Juan Pablo I. Al ser nombrado sumo pontífice, Juan Pablo II confirmó que la Conferencia se celebraría el 12 de noviembre de 1978. Poco después el Vaticano anunció oficialmente que el Papa viajaría a Puebla "incluso sin invitación oficial".⁴⁸

Ante tal declaración, el gobierno mexicano buscó la forma para extender una invitación al papa entrante, sin que ello alterara las aguas políticas del país. Así, durante los arreglos del viaje papal a México, hubo una serie de conversaciones informales entre las autoridades gubernamentales -en particular el presidente de la República- y el Episcopado. En estas conversaciones se juzgó adecuado que el presidente ofreciera una invitación personal, "amistosa, independientemente de la Constitución, como deferencia muy suya."⁴⁹

En los preparativos de la visita, varias instancias gubernamentales participaron activamente: se remozaron las calles por donde pasaría la comitiva, se levantaron tribunas y en las avenidas se instalaron puestos de primeros auxilios. El Estado Mayor Presidencial se puso al servicio del Episcopado para solucionar cualquier problema que surgiera tanto durante los preparativos como durante la visita. Un helicóptero estuvo a disposición del Papa, quien voló desde Roma a la Ciudad de México a bordo de un avión especial de la empresa paraestatal Aeroméxico.⁵⁰

No faltaron las críticas a la visita las cuales provinieron principalmente del ala izquierda del PRI y de la oposición de izquierda, que denunció la visita como "anticonstitucional". Para responder a las críticas, el presidente López Portillo

⁴⁸ Cf. Francisco J. Perea, *Op. cit.* pp. 109-120

⁴⁹ Méndez Torres. *Op. cit.* p.23.

⁵⁰ Al igual que en la visita del Papa a nuestro país en 1990.

insistió que el problema de la Iglesia en México ya estaba resuelto desde tiempo atrás y que el viaje no modificaría la relación establecida.⁵¹ El presidente recibió al Papa Juan Pablo II en el aeropuerto de la Ciudad de México, en calidad de visitante distinguido:

"Señor: sea usted bienvenido a México, que su misión de paz y concordia y los esfuerzos de paz que realiza tengan éxito en sus próximas jornadas. Lo dejo en manos de las jerarquías y fieles de su Iglesia, y que todo sea por el bien de la humanidad." ⁵²

La visita de Juan Pablo II a nuestro país demostró la fuerza con que cuenta la Iglesia católica para lograr movilizar a grandes sectores de la población. Un ejemplo de ello fue el recibimiento del pueblo mexicano al Pontífice, desde el hangar de la Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas hasta la Catedral de México se formó una valla humana que al paso de Juan Pablo II lo recibió con enormes pancartas de "Bienvenido". Se calcula que, en los seis días de su visita, unos veinte millones de personas se apostaron en las calles, avenidas, caminos y carreteras donde habría de pasar el Papa. ⁵³

La presencia del Papa en la Tercera Conferencia de CELAM, en Puebla, señaló el espíritu moderador y revisionista que tendría la reunión en reacción a Conferencia de Medellín. El objetivo real de Juan Pablo II no era despolitizar a la Iglesia (como bien se ha observado a través de su intervención en Polonia y el apoyo a Solidarnosc), sino restaurar el principio de autoridad papal y terminar, así, con el pluralismo interno que venía viviendo la Iglesia desde el Concilio Vaticano II,

⁵¹ Véase Excélsior, 20 de diciembre de 1978.

⁵² "Visita del Papa Juan Pablo II" en El gobierno mexicano. Tercer año de gobierno. Presidencia de la República, 1979, No. 26, p.81.

⁵³ Cf. Méndez Torres. Op. cit. p. 143.

desbordando del control del Vaticano.⁵⁴ De esta forma, la presencia del pontífice en Latinoamérica tenía como propósito llamar al clero y los fieles a seguir las líneas de interpretación y de política del Vaticano, obedecer la verticalidad jerárquica y unificar los criterios ideológicos y doctrinales.

Las secuelas de la visita del Papa a nuestro país en 1979 se pueden ver en el aumento de las declaraciones del Episcopado mexicano sobre cualquier tema. Soledad Loeza señala que lo que esto revela es la intención del Episcopado de erigirse en representante de la opinión popular.⁵⁵ Esta tendencia adquirió mayor fuerza a raíz de la crisis de 1982, cuando era más grande el desprestigio de las autoridades políticas ante amplios sectores de la población.

⁵⁴ Cf. Francisco Perea, *Op. Cit.* P. 135-150

⁵⁵ Cf. Loeza. *Op. cit.* p.164.

El sexenio de Miguel de La Madrid Hurtado

También durante el sexenio de De la Madrid continuó el acercamiento entre la Iglesia católica y el Estado, el cual se manifestó más allá de las buenas relaciones que la familia del mandatario tenía con la jerarquía eclesiástica. En particular, entre los hechos que reflejan el acercamiento entre la Iglesia y el gobierno mexicano, encontramos la intervención del Delegado Apostólico en México para solucionar el problema que el gobierno tuvo con el clero chihuahuense después de las elecciones estatales de 1986.

El 6 de julio de 1986 hubo elecciones de gobernadores en seis estados (Chihuahua, Durango, Michoacán, Zacatecas, Baja California y Campeche). Tras el proceso electoral, la oposición, encabezada por el Partido Acción Nacional (PAN), acusó al partido oficial de manipular los resultados de las elecciones, por lo cual organizó a partir de esa misma noche una movilización ciudadana protestando por las irregularidades en los comicios en varias ciudades del estado: Chihuahua, Cd. Juárez, Parral, y Delicias.

Se sucedieron una gran cantidad de mítines, paros y plantones, donde participaron panistas y socialistas, empresarios, campesinos, y el clero del Estado, pidiendo la anulación de los comicios. Hacia el 10 de julio, tuvieron que intervenir las fuerzas militares para contener a la población irritada. En esta circunstancia, el arzobispo de Chihuahua y todos los sacerdotes de la Diócesis condenaron los manejos antidemocráticos del partido oficial, y dispusieron que el siguiente domingo (20 de julio) todos los templos permanecerían cerrados, uniéndose así a la protesta ciudadana por el presunto fraude electoral ocurrido en la entidad.

El Arzobispo de Chihuahua, Monseñor Adalberto Almeida Merino había leído en la homilía del domingo 13 de julio un documento divulgado en todos los templos de la arquidiócesis, el cual tenía declaraciones en contra de la forma en que se llevaron a cabo las elecciones del día 6 de julio:

"El domingo pasado, 6 de julio, hubo alguien que cayó en manos de los salteadores: alguien que sufrió toda suerte de vejaciones maltratos, burlas y desprecios. Alguien a quien se atacó en lo más delicado de su dignidad, a quien se amenazó, se faltó al respeto en sus derechos humanos. Ese alguien fue el pueblo de Chihuahua." ⁵⁶

Estas declaraciones ocasionaron un fuerte debate, tanto en la televisión como en prensa y radio, con respecto a si la Iglesia podía hacer política partidista o no. Se afirma que fue entonces que el secretario de Gobernación, Manuel Barlett Díaz, pidió a Monseñor Prigione que interviniera para solucionar el problema y que el Delegado Apostólico mando un mensaje al Secretario de Estado en el Vaticano pidiendo la intervención del Papa. ⁵⁷ Dada la organización vaticana, fue Monseñor Casaroli quien envió un comunicado al Arzobispo de Chihuahua ordenándole que no se suspendiera el culto el domingo 20 de julio, "porque el Papa deseaba que el pueblo no quedara sin la Eucaristía".⁵⁸

La razón que dio el delegado Apostólico fue que el derecho canónico considera ilegítimo suspender el culto, por lo que dicha medida no se podía llevar a cabo como quería el Arzobispo Almeida. Además, El Vaticano consideraba que sus declaraciones habían ido muy lejos, por lo que debían ser más apegadas a las

⁵⁶ Homilía del Arzobispo de Chihuahua, Monseñor Adalberto Almeida Medina, publicada en el Diario de Chihuahua, 14 de julio de 1986.

⁵⁷ Cf. Uno más Uno, 15 de julio de 1986

⁵⁸ Véase Enrique Krauze. Por una democracia sin adjetivos Joaquín Mortiz, Planeta, México: 1986, pp.29-39

necesidades espirituales de sus feligreses que a causas políticas. Por ello, el 20 de julio hubo culto en todas las iglesias de Chihuahua y las declaraciones del Arzobispo fueron menos críticas a partir de entonces.⁵⁹

Durante este sexenio la Iglesia Católica mexicana decidió celebrar, por primera vez, la Independencia de México. Esto marcó un giro en la visión de la Iglesia sobre este hecho histórico al cual condenó por mucho tiempo y ahora reivindica, como se puede ver en las declaraciones del Episcopado Mexicano sobre la guerra de independencia:

"Un pueblo que se dio cuenta de la dependencia colonial a fines del siglo XVIII; reconoció el valor de lo propio con más fuerza y se abrió a un proyecto de independencia política que le fuera permitiendo vivir sin condicionamientos externos y ser protagonista de su propio destino."⁶⁰

La decisión de la Iglesia en México de festejar la independencia fue visto, también, como un signo del mejoramiento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Algunos obispos declararon que la Iglesia mexicana ahora ve hacia el futuro y no al pasado, por lo que se debían ir aflojando algunos puntos de tensión con el gobierno.

Un asunto que es de suma importancia para la Iglesia Católica, y que tomó mayor fuerza durante este período, fue el incremento de grupos protestantes tanto en el Norte como en el Sur de nuestro país, así como la presencia que estos grupos han ido adquiriendo en los últimos años, asunto que también atraía ya la atención del

⁵⁹ Véase Roberto Blancarte, " La question politique et sociale de l'église au Mexique depuis 1929" en Problèmes d'Amérique Latine. No. 4850, 1988, pp.81-95

⁶⁰ Uno más Uno, 17 de septiembre 1986

Estado mexicano.⁶¹ Ello responde a que los protestantes, especialmente de los Estados Unidos, han realizado un esfuerzo muy acentuado para ganarse al continente latinoamericano.⁶²

Esto preocupaba tanto a la jerarquía eclesiástica, por la pérdida de un número considerable de sus feligreses, como al Estado, porque algunos de estos grupos actuaban como agrupaciones desnacionalizantes --ya que defienden valores y símbolos distintos a los patrios, como es el caso específico de los Testigos de Jehová, que no reconocen el respeto cívico que se debe a ninguna bandera nacional--.

La preocupación de la Iglesia nacional se extendía a la Santa Sede que buscó diseñar una estrategia para contrarrestar la presencia de estos grupos protestantes y atraer de nuevo a sus feligreses. Juan Pablo II estableció como parte de su labor pastoral un mayor acercamiento con grupos marginados en las regiones más pobres, principalmente de América Latina. También retomó el tema de la justicia

⁶¹ "La unanimidad católica latinoamericana de 1900 ya pasó a la historia. Al empezar el último decenio del siglo XX, los católicos no llegan sino a un 75 u 80%. Un 25 ó 20% o no profesa religión alguna, que es un caso minoritario, o pertenece a alguna denominación protestante". (Eduardo Cárdenas. La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX. Madrid: MAPFRE, c.1992, p. 228). Donde antes la Iglesia tenía un dominio, ahora ha sido posible convencer a miles de católicos mexicanos para que cambien de credo, predominantemente protestante

⁶² El número de protestantes latinoamericanos se triplicó entre 1950 y 1980, pasando de 3 millones a más de 12 millones, destacando sectas como los Menonitas, Congregacionistas, Cuáqueros, Discípulos de Cristo, Adventistas del séptimo día, Testigos de Jehová, cientistas, etc. El avance ha sido notable en Brasil, Chile y Bolivia; grande en Argentina, Costa Rica y Honduras; y considerable en México, Venezuela, Colombia y Ecuador. (Op. cit. pp. 229-230).

social en su encíclica *Centesimus annus*, e inició una intensa campaña de difusión de los preceptos del evangelio.⁶³

El Estado por su parte, buscó incluir en el proyecto de la Ley de Asociaciones Religiosas mecanismos que permitieran un mayor conocimiento y control de las asociaciones religiosas que se establecen en México.

En este sexenio los católicos buscaron dar muestras de su fuerza, una de ellas fue la impresionante movilización contra la exposición del pintor Rolando de la Rosa en el Museo de Arte Moderno. En tal exposición, se mostraron imágenes de la Virgen de Guadalupe en audaces propuestas pictóricas, que grupos católicos consideraron irreverentes. Organizaciones como PROVIDA, la Unión Nacional de Padres de Familia, la Unión Nacional Sinarquista, los Caballeros de Colón, la Legión de María, los Obreros Guadalupeños, la Asociación Nacional del Espíritu Católico y el Movimiento Testimonio y Esperanza, la organizaron. Además del cierre de dicha exposición, sugirieron la destitución del director del Museo de Arte Moderno, Jorge Alberto Manrique, la cual lograron.

En resumen, los profundos cambios de la Iglesia Católica a partir del Concilio Vaticano II tuvieron un impacto en la política exterior de la Santa Sede. Su mayor interés en la cuestión social le lleva a otorgar más importancia a los países en desarrollo, relegados por un buen tiempo debido a su concentración en las naciones occidentales desarrolladas. Además, el acrecentar su presencia en los países rezagados, en donde parecía tener gran posibilidad de avance, le parecía

⁶³ Para mayor información relacionada con los planteamientos de Juan Pablo II acerca del orden social véase Pedro Jesús Lasanta. Doctrina Social de la Iglesia. Madrid, España: Ediciones La Palabra, 1992, 168p.

especialmente atractivo dada la pérdida de terreno que venía sufriendo en el mundo industrializado.

A partir del pontificado de Paulo VI se percibe un paulatino acercamiento de la Santa Sede hacia América Latina, con una especial preocupación por el alivio de la pobreza en que vivía la mayoría de la población, mejoría considerada necesaria para la preservación de la paz en la región. Sin embargo, de la tolerancia a un buen grado de independencia de las iglesias nacionales, que en la Conferencia de Medellín se expresó en un fuerte radicalismo, el Vaticano pasó poco a poco a posiciones más conservadoras y a la convicción de que habría que volver a fortalecer la autoridad papal.

Esta evolución de la política de la Santa Sede le llevó a coincidencias coyunturales y de mediano plazo con los intereses de política exterior de los gobiernos mexicanos. En su intento por encabezar los reclamos de países en desarrollo por una mayor equidad internacional, por una mayor cooperación del mundo industrializado hacia el Tercer Mundo, el gobierno de Luis Echeverría pudo aprovechar ese mayor compromiso de la Santa Sede con la lucha contra la pobreza para buscar el apoyo a sus iniciativas.

Pero no sólo coincidieron los intereses de política exterior de México con la cambiante política de la Santa Sede. El deslinde de ésta respecto de las vías violentas que una minoría de miembros de la Iglesia mexicana propugnaban, permitió al gobierno de Echeverría encontrar un aliado poderoso que podía influir en la moderación de los grupos internos radicalizados.

Los esfuerzos del presidente López Portillo por orientar el descontento político hacia la arena electoral de alguna manera encontraron también apoyo en las nuevas tendencias de la Iglesia católica impulsadas por la conducción mucho más conservadora y centralizadora de Juan Pablo II.

La moderación que el nuevo Papa buscó imponer a partir de la III CELAM coincidía así con los intereses del gobierno mexicano. Pero el impulso que dio la primera visita del Papa a México a una actuación política más abierta e intensa del clero mexicano, por la capacidad de convocatoria que aquél mostró, se convirtió en una fuente creciente de retos para el régimen.

Con todo, en los ochenta continuó una etapa de buena voluntad entre la Santa Sede y el gobierno mexicano. No pareció afectar la relación las diferencias en sus posiciones hacia el conflicto que azolaba Centroamérica.

La promoción de la democracia de la Santa Sede en algunos países europeos o asiáticos, no pareció extenderse con la misma intensidad a México. Ciertamente que algunos prelados mexicanos apoyaron a los partidos de oposición y, en particular, al PAN. Sin embargo, en el caso concreto de Chihuahua, vimos como el Vaticano buscó limitar la acción de protesta de la iglesia local.

Ni otras fricciones, como las provocadas por la creciente participación política del clero y, sobre todo, de la jerarquía, ni movilizaciones de católicos que parecían intentar mostrar su fuerza creciente, empañaron las relaciones. Por el contrario, vemos que la Santa Sede encuentra cierto alivio en su preocupación por el

crecimiento de la sectas protestantes en el intento de control de las mismas del gobierno delamadridista, aun cuando sus intereses hayan sido distintos.

CAPITULO V

MÉXICO Y LA SANTA SEDE EN EL SEXENIO DE CARLOS SALINAS DE GORTARI

En este capítulo se analizará la evolución de la relación entre la Iglesia católica mexicana y el gobierno por una parte, y el gobierno mexicano y el Vaticano por la otra, de 1988 a 1994, misma que tuvo su punto culminante en el establecimiento de relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede.

El periodo del presidente Carlos Salinas de Gortari se caracterizó por el propósito de llevar adelante la modernización¹ del país. Esta modernización no se restringió al ámbito económico, sino que intentó extenderse a otras esferas, como las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica. De alguna manera, se asumió que resultaba anacrónico y , por ellø mismo, contrario al ánimo modernizador del gobierno salinista, mantener una legislación en materia religiosa que no se aplicaba en la práctica.

Con la política de la modernización en materia religiosa, el acercamiento previo entre la Iglesia y el Estado se podría ver coronado con el establecimiento de relaciones entre México y la Santa Sede, el cual también fue visto como una forma de fortalecer la credibilidad del gobierno de Carlos Salinas, tan duramente puesto en duda desde las elecciones de 1988.

¹ Precisamente, la colección editorial que hace un recuento del periodo salinista publicada por el Fondo de Cultura Económica, en 1994, se titula Una visión de la modernización de México. (México: FCE, 1994). Dicha colección cuenta con 26 títulos, la mayoría de ellos fueron escritos por el funcionario a cargo del área o sector que se este manejando.

Sólo que para restablecer relaciones con la Santa Sede, era preciso primero poner en orden la relación formal del Estado mexicano con la Iglesia católica local. En particular, la Santa Sede dio a entender que cualquier intento por restablecer relaciones diplomáticas debía pasar por una reforma a los artículos constitucionales en materia religiosa.

Esta reforma se llevó a cabo luego de las elecciones de 1991, en las cuales el partido oficial recuperó las tres cuartas partes de la Cámara de Diputados. Esta amplia mayoría le permitía emprender reformas constitucionales sin necesidad de alianzas con otros partidos de la oposición. Inmediatamente después del inicio de los trabajos del nuevo Congreso, la administración salinista se abocó a la tarea de preparar la reforma constitucional en materia religiosa, siguiendo tres lineamientos: 1) se mantendría la separación Iglesia-Estado; 2) se mantendría la educación pública laica, y 3) se mantendría a la Iglesia católica fuera de la esfera de la política.²

Aun cuando la Santa Sede había señalado la existencia de un vínculo entre la reforma constitucional y el establecimiento de relaciones diplomáticas, la posición de la Iglesia católica en México en relación a cuál de las dos acciones debía realizarse primero estaba dividida. Por un lado, el Delegado Apostólico buscaba principalmente el establecimiento de vínculos diplomáticos, y por otro lado, el Episcopado Mexicano deseaba la modificación previa de los artículos constitucionales.

² Véase Javier López Moreno. Reformas Constitucionales para la Modernización. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, pp.1-30

Los primeros contactos

Según los escrutinios oficiales, el PRI obtuvo en las elecciones de 1988 la votación más baja de su historia. Los problemas de legitimidad con los que se enfrentó Salinas al ascender al poder, lo obligó a buscar una recomposición en la relación del gobierno con diversas instituciones sociales, entre las cuales se encuentra la Iglesia católica.³

Como parte del proyecto modernizador de México, que desde luego supone la conformación de un Estado moderno, Salinas de Gortari abrió el debate sobre la situación de la Iglesia en México, en búsqueda de solucionar un problema de convivencia entre la sociedad religiosa y la sociedad política, que si bien había tenido en la práctica una solución (con el llamado *Modus vivendi*) no la tenía en la legislación vigente.

Jurídicamente, la Constitución de 1917 había subordinado a la Iglesia católica al Estado mexicano, al desconocerle precisamente carácter de personalidad jurídica. Así, los artículos 130, 25, 27 y 28 constitucionales constreñían la existencia y el desempeño de la función religiosa.⁴ No obstante, desde el establecimiento del *Modus Vivendi*, dijimos se había logrado un acuerdo que en la práctica permitía no aplicar muchas de las prohibiciones establecidas en la Constitución. Destacaban, entre otras, las

³ Véase Gerardo López Becerra, " Del Conflicto a la Concertación" en Sánchez Medal, Ramón y otros La Presencia en México de Juan Pablo II y la Relación Iglesia-Estado. México D.F.: Grupo Promoval, 1992, p.48

⁴ Véase López Moreno, Op. cit., pp.169-185

siguientes: se toleraba la existencia de órdenes religiosas y escuelas confesionales dirigidas por religiosos, las peregrinaciones eran custodiadas por las mismas fuerzas del orden público que supuestamente debían dispersarlas. Desconocer personalidad jurídica a la Iglesia equivalía a cerrar los ojos ante la realidad evidente de que la Iglesia católica resultaba un actor social innegable en México.

En esta situación, el presidente Carlos Salinas de Gortari buscó impulsar una adecuación del marco jurídico que equiparara mejor la realidad con la letra de la ley. De ahí que uno de los principales argumentos para realizar la reforma jurídica en materia religiosa haya sido "finalizar con la simulación en la relación entre la Iglesia y el Estado".⁵

Así, desde su toma de posesión, Carlos Salinas mostró una intención de cambiar la tradicionales relaciones entre la Iglesia y el Estado en México. A este acto asistieron los representantes de la jerarquía católica, quienes fueron invitados formalmente a la toma de posesión del nuevo Presidente.

El principal problema con el que se enfrentó Salinas es que si bien el Estado aún no tenía un proyecto claro de cual debía ser el papel de la Iglesia en nuestro país,⁶ la Iglesia sí tenía una visión clara al respecto: "constituirse

⁵ Idem. p.190

⁶ Roberto Blancarte dice al respecto que " el Episcopado mexicano, o por lo menos su gran mayoría, sí sabe lo que quiere y ha estado actuando de manera concertada para alcanzar sus objetivos desde hace mucho tiempo. De manera sistemática, la jerarquía católica esta exigiendo la desaparición de los artículos que considera impiden su libre movimiento en la sociedad mexicana." El Poder: Salinismo e Iglesia Católica. México: Grijalbo, 1991, p.150.

como referente y árbitro moral y líder de opinión de la sociedad, para opinar y juzgar los actos de gobierno." ⁷

No obstante, en su discurso inaugural, el presidente Salinas se refirió a la necesidad de replantear las relaciones del Estado mexicano con distintos sectores de la sociedad y entre ellos mencionó a la "Iglesia":

"El Estado moderno es aquel que garantiza la seguridad de la Nación y, a la vez, da seguridad a sus ciudadanos; aquél que respeta y hace respetar la Ley; reconoce la pluralidad política y recoge la crítica, alienta a la sociedad civil, evita que se exacerbén los conflictos entre grupos; mantiene transparencia y moderniza su relación con los partidos políticos, con los sindicatos, con los grupos empresariales, con la Iglesia, con las nuevas organizaciones en el campo y en las ciudades." ⁸

Este deseo de modernizar las relaciones con la Iglesia católica fue reiterado una semana después por el Secretario de Gobernación, Fernando Gutiérrez Barrios, cuando éste admitió la posibilidad de un diálogo público para examinar la situación de la Iglesia, aunque precisó que, para que dicho diálogo pudiera efectuarse, deberían considerarse como premisas la separación Iglesia-Estado, la educación laica en las escuelas públicas y la libertad de creencias.⁹

Posteriormente, durante la negociación de la deuda externa de México con sus acreedores internacionales, el gobierno mexicano buscó el apoyo de diversos sectores de la sociedad, entre ellos la jerarquía católica. En estas

⁷ Cfr. Cuadernos de Doctrina Social Cristiana, No. 1. México, D.F.: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1994.

⁸ Excélsior, viernes 2 de diciembre de 1988, p.10

⁹ Excélsior, viernes 9 de diciembre de 1988

negociaciones, se observa que la jerarquía católica se acercó al gobierno mexicano brindándole su apoyo. Fue notorio el número de declaraciones de obispos, cardenales y otras figuras prominentes del clero católico mexicano en favor de una renegociación favorable de la deuda externa¹⁰. Dicha negociación culminó finalmente con tres opciones para los acreedores: una quita de capital, una quita de intereses, o proporcionar nuevos créditos frescos al país.¹¹ Se puede inferir que a cambio de su apoyo la Iglesia nacional esperaba una actitud más abierta y tolerante del gobierno para con las actividades católicas.

Fue entonces cuando comenzó a gestarse la idea de una segunda visita papal a nuestro país, aunque todavía quedaban por resolver algunos puntos de fricción entre el Estado y la Iglesia. Estas asperezas se produjeron en el tema del control demográfico por métodos anticonceptivos artificiales. Mientras Juan Pablo II en más de una ocasión ha subrayado la oposición de la Santa Sede a la utilización de este tipo de métodos; el gobierno se mostró decidido a realizar una campaña de publicidad explícita para evitar la expansión de la enfermedad del SIDA (Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida). Así, se gestó el enfrentamiento previsible entre el grupo PROVIDA --que hemos dicho tenía fuertes lazos con la Iglesia-- y la Secretaría de Salud, a cargo del doctor Jesús Kumate.

¹⁰ Un ejemplo de ello fue que el entonces Subsecretario de Hacienda, Guillermo Ortíz Martínez, acudió a Monterrey para hablar con 23 obispos católicos del continente, durante la XXII Reunión de Obispos de México, Estados Unidos y Canadá, a fin de informarles de los esfuerzos mexicanos en materia de deuda externa. Blancarte, *Op cit*, p.45.

¹¹ Véase José Angel Gurría. La política de la deuda externa. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p.148.

PROVIDA propugnaba, como hasta ahora, por recomendar la fidelidad como única vía para contrarrestar la expansión del SIDA en México, reprobando tajantemente las campañas publicitarias financiadas por la Secretaría de Salud, que recomendaban el empleo de métodos anticonceptivos "de barrera" como auxiliares en la prevención del SIDA.

El enfrentamiento no se hizo esperar en forma de una guerra de declaraciones de una postura contra la otra, aunque pronto esta oposición devino en una especie de *modus vivendi* para la prevención del SIDA. PROVIDA y la Iglesia católica insistirían en recomendar la fidelidad como único medio seguro en contra del SIDA,¹² y el gobierno, a través de la Secretaría de Salud, continuaría sus campañas de información sobre el tema sexual dirigida principalmente a los jóvenes y adolescentes; pero ninguna de las partes se atacaría mutuamente, reproduciendo así el tradicional esquema de coexistencia pacífica entre la Iglesia católica y el Estado en México. Solucionado este conflicto, se pudo entonces comenzar con los preparativos para la visita pontificia, que era el tema de fondo para la jerarquía católica y el gobierno en ese momento.¹³

Al anunciarse, el 26 de julio de 1989 la segunda visita de Juan Pablo II a México, las expectativas de que el establecimiento de relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede fomentará un cambio en la relación entre la Iglesia católica y el gobierno mexicano fueron aumentando.

¹² Véase Inquietud Nueva: revista Católica de Evangelización, Ene-Feb 1989

¹³ Véase Bernardo Barranco (coord.) Más Allá del Carisma: análisis de la visita de Juan Pablo II. México, D.F.: 1990, 318 p.

Pronto afloró la división que existía en el interior de la cúpula eclesiástica en nuestro país. La delegación apostólica se encontraba, dijimos, más interesada en el establecimiento de vínculos diplomáticos que en la modificación a los artículos constitucionales, mientras que la alta jerarquía mexicana quería la reforma legislativa antes que cualquier formalización de relaciones diplomáticas.¹⁴ De acuerdo con Roberto Blancarte, no todo el mundo en la Iglesia aceptaba que el establecimiento de relaciones diplomáticas fuera un asunto de prioridad para la vida eclesiástica. Muchos de los obispos, sacerdotes y laicos temían que la creación de vínculos diplomáticos dejara en el olvido la cuestión de la modificación a los estatutos constitucionales, como había sucedido en el caso de Turquía¹⁵, lo cual era de mucha más importancia para la Iglesia Católica Mexicana.¹⁶

Ante las expectativas crecientes de los grupos católicos, Salinas nombró, el 11 de febrero de 1990, un representante personal sin carácter diplomático ante la Santa Sede, como habían hecho otros países, entre otras razones para medir la reacción de la sociedad mexicana ante el posible establecimiento de relaciones diplomáticas con la Iglesia católica. En la conferencia de prensa en la que el Secretario de Gobernación, informó sobre el nombramiento del jurista Agustín Téllez Cruces como representante, el funcionario aclaró que "no se reformaría el artículo 130 de la Constitución y que dicho nombramiento no significaba otorgar el reconocimiento jurídico a

¹⁴ Cf. La Jornada, lunes 16 de abril de 1990.

¹⁵ En Turquía, la Santa Sede aceptó establecer relaciones diplomáticas esperando obtener posteriormente el reconocimiento jurídico por parte del gobierno turco, pero después del establecimiento de vínculos diplomáticos, el gobierno afirmó que no había motivo para modificar su legislación. Véase Anuario Pontificio, 1991

¹⁶ Blancarte, Op. cit. pp. 273-275

la Iglesia". También informó que "el diálogo se sostendría bajo las premisas de separación Iglesia-Estado, educación laica y libertad de creencias. La política interior seguiría apegada a los principios liberales mexicanos".¹⁷

Dos días después del nombramiento del Lic. Telléz Cruces, el Presidente Salinas afirmó que el acercamiento con el Vaticano era "un paso a la modernidad. Lo que representa es que hoy el Estado mexicano tiene la fortaleza derivada del consenso de nuestros compatriotas para dar este paso que no es otra cosa que un paso en la modernidad, un paso en el fortalecimiento en la relación con otras naciones."¹⁸

El nombramiento causó reacciones diversas: la izquierda criticó la medida y la tachó de inconstitucional, pero para la mayoría de la opinión pública fue la medida más acorde y lógica con lo planteado por el primer mandatario en su discurso inaugural. Bajo este clima de cambios en la relación entre el Estado y la Iglesia en México se realizó la segunda visita papal a nuestro país.¹⁹

El 26 de julio de 1989 la Secretaría de Gobernación anunció, mediante un boletín, la anuencia del gobierno mexicano para que el Papa Juan Pablo II visitará México al año siguiente:

" La Secretaría de Gobernación informa que, a invitación del Episcopado, el Papa Juan Pablo II visitará nuestro País en la primera quincena del mes de mayo del siguiente año. [...] El

¹⁷ Cf. El Universal, domingo 11 de febrero de 1990.

¹⁸ Cf. El Universal, sábado 17 de febrero de 1990.

¹⁹ Véase Leticia Deschamps S., " Los Partidos Políticos y la visita del Papa Juan Pablo II" en Bernardo Barranco Op.cit., México, D.F.: 1990, pp. 73-75.

gobierno de México ha otorgado consentimiento para que Juan Pablo II realice esta visita".²⁰

Desde antes de la visita se inició un debate que giró en torno a lo que ha significado el pontificado de Juan Pablo II y a los propósitos de su visita.²¹

El 5 de agosto de 1989, la Presidencia de la República envió un mensaje a la Santa Sede notificando que el Presidente Salinas de Gortari había decidido ir a recibir personalmente al Pontífice en su arribo a la Ciudad de México, en calidad de visitante distinguido. En su discurso de bienvenida el Presidente Salinas expresó que la recepción al "mensajero de la paz" era una oportunidad para manifestar el destino de tolerancia y libertad en México.

"Hoy se busca sumar voluntades y respetar lo íntimo de la conciencia".²²

De todas las opiniones políticas expresadas por el Papa, quizá la más clara fue en su mensaje al episcopado nacional, donde se refirió a "la presente legislación Civil en materia religiosa" y recordó la enseñanza del Concilio de que la Iglesia "no pone su esperanza en privilegios dados por el poder civil" y que "en un estado de derecho, el reconocimiento pleno y efectivo de la

²⁰ Secretaría de Gobernación, Boletín de Prensa del día 26 de julio de 1989.

²¹ Véase por ejemplo el artículo de Roberto Blancarte "¿A qué viene el Papa a México?" en La Jornada, 17 de abril de 1990.

²² Héctor Moreno "La Presencia de Juan Pablo II en México" en Sánchez Medal y otros ..Op.cit., pp.57-119.

libertad religiosa debe ser a la vez fruto y garantía de las demás libertades civiles." ²³

Juan Pablo II recordó en numerosas ocasiones que la Iglesia no podía confundirse en modo alguno con la comunidad política ni estar ligada a ningún sistema político: "Mostraría un gran desconocimiento de la naturaleza de la Iglesia, quien pretendiera identificarla con un sistema, o si se prefiere, con un partido político", postura doctrinal debatida hasta fines del siglo XIX y confirmada en el XX en la que la Iglesia se ha cerrado tanto a las posturas liberales, como socialistas; guarda la esperanza de avanzar hacia un orden social alternativo que no sería ni capitalista ni socialista sino un orden social inspirado en los principios cristianos. ²⁴

Conforme fue transcurriendo la visita papal, las críticas al Papa y a las autoridades eclesiásticas, tanto de la prensa como de algunos funcionarios públicos, fueron subiendo de tono.²⁵ Cuando los discursos de Juan Pablo II abordaron temas más concretos y espinosos -como la atención a la pobreza y marginación, la libertad de la educación, derechos humanos, relaciones entre capital y trabajo, y planificación familiar-, la reacción de la prensa no se hizo esperar.²⁶ Con excepción de los panistas y algunos católicos, casi todos los articulistas manifestaron su inconformidad por la intolerancia del

²³ Juan Pablo II, Segunda Visita pastoral a México, México, D.F.: Ediciones de la Conferencia del Episcopado Mexicano, 1990, p.120

²⁴ Juan Pablo II, Op.cit., p.135. Para mayor información sobre las declaraciones papales véase Manuel Olimón. La segunda visita del Papa a México. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1991, 124p.

²⁵ Véase Agustín García Pérez, "La visita del Papa en la opinión editorial", en Bernardo Barranco Op.cit. pp.99-114.

²⁶ Idem. p.102

Sumo Pontífice y por lo que consideraban una intromisión en asuntos políticos de México.²⁷

Vale aquí la pena ahondar en las razones del Papa al criticar algunas de las políticas llevadas a cabo por el gobierno mexicano. La visita del jefe de la Iglesia católica forma parte del diseño global de la nueva política exterior del Vaticano. El pontífice ve en América Latina y el Tercer Mundo un espacio político-religioso de carácter estratégico, dado el potencial de disrupción social que puede haber en caso de agravarse las condiciones de pobreza extrema. Ante esto, lo que pretende Juan Pablo II es reinsentar positiva y estratégicamente el papel de la Iglesia en las nuevas condiciones políticas mundiales, regionales, nacionales y locales. Pretende una modernización de la Iglesia que supere los extremismos ideológicos para adoptar una postura más neutral y globalizadora en los conflictos terrenales.²⁸

Y concretamente en relación con México, la visita de Juan Pablo II, además de ratificar y ampliar la imagen e influencia del Vicario de Cristo, vino a reforzar dos demandas básicas de la jerarquía eclesiástica: la modificación de la situación jurídica de la Iglesia y el reinició de las relaciones diplomáticas entre el Vaticano y México. La voluntad política del gobierno al aceptar y aprobar la visita así como a proporcionar los apoyos esenciales a la misma, definía ya una actitud flexible y de disposición hacia el Vaticano que habla de una gran cercanía y entendimiento, independientemente de la

²⁷ Idem. p.105

²⁸ Véase. Lernoux, Penny. People of God: The struggle for world catholicism., USA: Pinguin Book, c1989, pp. 332-364

situación jurídica que prevalecía en cuanto a las iglesias y los cultos religiosos.

Intento presidencial para restablecer las relaciones diplomáticas

Después de la segunda visita del Papa a nuestro país se abrió un compás de espera en lo referente a la relación Iglesia-Estado; durante cuatro meses en los círculos oficiales no hubo mención alguna con respecto a este tema. No fue sino hasta septiembre de 1990, en la XIV Asamblea Nacional del Partido Revolucionario Institucional (PRI) que se volvió a retomar esta cuestión, debido entre otras causas a que la posición del partido ante asunto religiosos tenía que ser revisada junto con otros temas que estaban inscritos en la lista de debates.²⁹

De igual manera, durante su segundo informe de gobierno el Presidente Salinas De Gortari, al que volvieron a ser invitados los jerarcas católicos, en el apartado correspondiente a la política exterior se refirió a la visita del Pontífice a nuestro país:

"El pueblo de México recibió con cariño y respeto al Papa Juan Pablo II. El Peregrino de la Paz encontró a su paso fe y alegría entre los mexicanos en esta visita que dejó un recuerdo permanente de aliento. Los mexicanos guardamos siempre afecto hacia él."³⁰

²⁹ Véase Eduardo Garzón "La Tentación de las Relaciones Diplomáticas" en Sánchez Medal y otros. *Op cit.*, pp.119-120

³⁰ Segundo Informe de Gobierno del Presidente Carlos Salinas de Gortari, 1º de noviembre de 1990

Cuando el diálogo entre la Iglesia católica y el Estado parecía desenvolverse en un ambiente amable, se presentó un suceso que perturbó la atmósfera de las pláticas: la despenalización del aborto aprobada por el Congreso Legislativo de Chiapas, en octubre de 1990. La reacción de la jerarquía católica no se hizo esperar. A partir de ese momento se desencadenó una ola de protestas y movilizaciones, tanto en Chiapas como en la capital del país, en contra del gobernador del estado, Patrocinio González Garrido, que apoyaba la medida y los diputados que la aprobaron. Fue tal la oposición de los obispos del país, así como la amenaza de mayor movilización social, que la confrontación local se convirtió en un problema político a nivel nacional. En sesión extraordinaria, el día 30 de diciembre, el Congreso local aprobó la suspensión temporal de la ley para solicitar a la Comisión Nacional de Derechos Humanos su opinión de la nueva legislación.³¹

El Presidente Salinas de Gortari decidió restablecer relaciones diplomáticas con la Santa Sede y prometer para una época menos violenta la recomposición del marco legal, ya que en ese momento en el país habían ciertos grupos políticos que se resistían a la reforma constitucional. El ejecutivo solicitó a su representante en el Vaticano, Agustín Telléz Cruces, que llevara a cabo los trámites necesarios a fin de que en junio de 1991, durante la gira presidencial por Europa del Este e Italia, se anunciara el restablecimiento de vínculos diplomáticos con la Santa Sede durante la entrevista con el Papa.³²

³¹ Eduardo Garzón, *Op. cit.* pp.122-124

³² *Idem.* pp.125-127

Sin embargo, la respuesta que dio el Vaticano a la petición de las autoridades mexicanas fue negativa. El cardenal Angelo Sodano (que sustituyó al cardenal Agostino Casaroli en la Secretaría de Estado) informó al representante del gobierno mexicano que la Santa Sede prefería esperar a que las condiciones sociales en México prosperaran para poder, primero, establecer el marco jurídico necesario y, posteriormente el establecimiento de relaciones diplomáticas. La respuesta de la Santa Sede se vio influenciada por el trabajo de convencimiento llevado a cabo por la jerarquía católica mexicana sobre la necesidad de un marco legal que regulara las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado mexicano antes de que se pudiera hablar del establecimiento de relaciones diplomáticas formales.

La reforma constitucional en materia religiosa

En las elecciones federales de agosto de 1991, el partido oficial logró tener finalmente una mayoría de tres cuartas partes en la Cámara de Diputados, requerimiento, de acuerdo con la Constitución, necesario para aprobar cualquier reforma a la Constitución.

"En conversaciones de las autoridades civiles con los obispos se les había prometido que una vez que el PRI tuviera una mayoría suficiente en la Cámara de Diputados sería posible promover las reformas necesarias, pero antes el partido tenía que ganar los comicios del 18 de agosto."³³

En su Tercer Informe de Gobierno, el Presidente Salinas de Gortari dijo:

³³ Héctor Moreno "Reconocimiento Jurídico de las Asociaciones Religiosas" en Sánchez Medal y otros. *Op cit.*, p.137

" [...] Recordemos que en México la situación jurídica actual de las iglesias derivó de razones políticas y económicas en la historia y no de disputas doctrinarias sobre las creencias religiosas, por lo que su solución debe reconocer lo que debe perdurar y lo que debe cambiar.

Por experiencia, el pueblo mexicano no quiere que el clero participe en la política ni acumule bienes materiales. Pero tampoco quiere vivir en la simulación o en la complicidad equívoca. No se trata de volver a situaciones de privilegio, sino de reconciliar la secularización definitiva de nuestra sociedad con la efectiva libertad de creencias, que constituye uno de los derechos humanos más importantes.

Por eso convoco a promover la nueva situación jurídica de las iglesias bajo los siguientes principios: institucionalizar la separación entre ellas y el Estado; respetar a la libertad de creencias de cada mexicano, y mantener la educación laica en las escuelas públicas. Promoveremos la congruencia entre lo que manda la Ley y el comportamiento cotidiano de los ciudadanos, dando un paso más hacia la concordia interna en el marco de la modernización."³⁴

Entre los puntos importantes a resaltar de las afirmaciones del Presidente se encuentra la frase de "reconciliar la secularización definitiva de nuestra sociedad con la efectiva libertad de creencias", la cual nos demuestra el convencimiento que tenía el entonces presidente de que la sociedad mexicana está definitivamente secularizada. Otro hecho es la referencia presidencial a las iglesias y no a la Iglesia Católica como destinataria de las reformas constitucionales, y el tono conciliador del discurso del mandatario.

En la sesión de la Cámara de Diputados del martes 10 de diciembre de 1991, la fracción priísta, presentó la iniciativa de reformas a los artículos

³⁴ Tercer Informe de Gobierno del Presidente Carlos Salinas de Gortari, 1º de noviembre de 1991.

constitucionales que afectaban las relaciones entre el Estado y las iglesias. Estos artículos son el 3o., 5o., 24, 27 y 130.³⁵ De esta manera, se inició una nueva etapa en las relaciones entre el Estado y las asociaciones religiosas. Se abrió así paso al restablecimiento de relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede.

El motivo de esta reforma se decía, era una acción coherente con la política de modernización llevada a cabo por el presidente Carlos Salinas. Como lo expresara el diputado priísta Jaime Muñoz:

"México, después de 75 años de conservar el principio de la supremacía del Estado sobre las iglesias, también es un país distinto, distinto política, social, económica y culturalmente. En la época actual hay más de 105 países alrededor del mundo que han adoptado el principio de la separación entre el Estado y las iglesias. Y México, no por un prurito de quedarse atrás, porque sería yo creo que una idea verdaderamente intrascendente y sin sentido, debe reconocer simple y llanamente a una institución social, a una persona moral que puedes ser reconocida su presencia y que puede ser regulada por el Estado."³⁶

En la exposición de motivos de la iniciativa de reforma constitucional se hace hincapié en que las relaciones entre el Estado y las iglesias en México requerían una modernización y adecuación de su marco jurídico, dado que eran distintas las circunstancias respecto de aquellas que motivaron negar personalidad jurídica a las iglesias en 1917.³⁷

³⁵ El documento contaba de 30 cuartillas que contenía la exposición de motivos y 6 más de las iniciativas de ley. El encargado de presentar el documento fue el legislador priísta Luis Dantón Rodríguez, y su discurso duró hora y media. Cf. Excélsior, 11 de diciembre de 1991.

³⁶ Ramón Sánchez Medel, " Más Espacios que candados en las libertades religiosas" Op cit., p. 168

³⁷ "Exposición de motivos a la iniciativa de reforma constitucional en materia religiosa". Diario Oficial. 11 de diciembre de 1991.

El 18 de diciembre de 1991, después de que 105 oradores de los distintos partidos políticos debatieron sobre el tema por más de 24 horas continuas, la Cámara de Diputados aprobó los cambios constitucionales propuestos para hacer efectivo el reconocimiento jurídico de las iglesias, especialmente la católica, con la excepción del Partido Popular Socialista, todos los demás partidos votaron a favor: la votación nominal fue de 460 votos a favor y 22 en contra.³⁸ Una vez aprobadas las modificaciones en la Cámara de Diputados, se envió las modificaciones a la Cámara de Senadores para su revisión y posterior aprobación. En la última sesión del primer periodo ordinario de la Cámara Alta, aprobó por unanimidad en lo general y con el voto de los senadores del PRD en contra, en lo particular, el dictamen de reformas y adiciones a los artículos constitucionales.

Las reformas constitucionales fueron publicadas el 28 de enero de 1992. El contenido del artículo 130 constitucional estuvo orientado por el principio histórico de la separación del Estado y las iglesias. En la actualidad, casi nadie discute la necesidad, o la conveniencia de la separación del Estado y las iglesias. Casi no existen Estados en el mundo unidos a una Iglesia o a una religión. Pero la separación actualmente se enfoca al otro aspecto: la independencia de las iglesias respecto al Estado por lo que toca a la vida interna de éstas. El artículo 130 reformado dice que las iglesias tendrán personalidad jurídica como asociaciones y que las autoridades no intervendrán en la vida interna de esas asociaciones religiosas.

³⁸ Presidencia de la República. Crónica del gobierno de Carlos Salinas de Gortari: 1987-1994. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, Vol.5. pp.189

Por su parte, la reforma al artículo 3o. constitucional consistió en suprimir su fracción cuarta que textualmente decía así:

"Las corporaciones religiosas, los ministros de los cultos, las sociedades por acciones que, exclusivamente o predominantemente, realicen actividades educativas, y las asociaciones o sociedades ligadas con la propaganda de cualquier credo religioso, no intervendrán en forma alguna en planteles en que se imparta educación primaria, secundaria, normal y la destinada a obreros y campesinos".

Así, al suprimirse las prohibiciones de la fracción IV los ministros de cultos quedan sujetos a las disposiciones legales aplicables a la educación en general y a los particulares en lo específico.³⁹ Además, la nueva legislación reconoce la posibilidad de que se enseñen materias de religión en las escuelas privadas, reglamentando que éstas sean opcionales y no sirvan de requisito para obtener certificados de estudio.

En términos generales, los aspectos que modificó la reforma constitucional en materia religiosa -que culminó con la publicación el 15 de julio de 1992 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público- son los relativos a su personalidad jurídica, autonomía de las iglesias, templos, derechos civiles y políticos de los sacerdotes, educación, órdenes religiosas, propiedad y libertad de cultos.⁴⁰ En todo caso, el punto central de la reforma fue borrar

³⁹ Es ampliamente conocido que en la práctica no se cumplía con lo establecido por la fracción IV del artículo 3o. y que han existido un sinnúmero de escuelas dirigidas por religiosos en México, dedicadas a impartir educación de tipo restringido.

⁴⁰ Para un análisis más profundo de la reforma en materia religiosa véase Gerardo De la Concha. El fin de lo sagrado: modernidad y catolicismo en México. México: Alebrije, 1993. pp.77-107. Consúltese también José Luis Lamadrid. Op.cit. pp. 216-267.

la subordinación legal a que estaban conferidas las iglesias, a través del reconocimiento jurídico a las asociaciones religiosas. Como lo expresa el escritor Gerardo De la Concha:

"Una serie de reivindicaciones organizaban el sustrato de las presiones, la negociación, la disputa y el debate: el voto para los ministros de culto; el reconocimiento a la personalidad jurídica de la Iglesia como entidad corporativa; la modificación de las normas que en el artículo 130 constitucional eran la acotación de viejas pugnas.[...] Para la Iglesia, era central eliminar los elementos condicionantes o subordinatorios de la legislación anterior, mientras que para el Estado resultaba indispensable la actualización histórica y la vigilancia de que las leyes respondieran al interés general y a su vigencia."⁴¹

De esta forma, el reconocimiento jurídico hizo que las asociaciones religiosas pudieran poseer bienes, pasaran a ser sujetos gravables y sus corporaciones, órdenes y monasterios quedaron incluidos completamente dentro de la ley. Por su parte, los ministros de culto religioso pueden ejercer la docencia y administrar centros de enseñanza, tienen derecho al voto activo aunque no al pasivo (es decir, que pueden votar pero no ser votados), y se reconoce valor académico universitario a sus estudios efectuados en Seminarios y monasterios.

El efecto más inmediato de la nueva legislación en materia religiosa fue que ponía las bases de un acercamiento formal entre el gobierno mexicano y la Santa Sede.

⁴¹ De la Concha. Op. cit. pp.16-18.

El restablecimiento de relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede

El propio gobierno salinista arguyó que la reforma constitucional era necesaria para la reanudación de vínculos formales:

"El acercamiento diplomático del gobierno de México con la Santa Sede, para tener lugar, debía ser compatible con un marco jurídico interno que reconociera la personalidad de las iglesias. En tanto que éste no existiera, todo reconocimiento internacional y establecimiento de vínculos diplomáticos no procedía." ⁴²

En resumen, desde febrero de 1990 el presidente Salinas y el Papa Juan Pablo II aceleraron el acercamiento al acordar el intercambio de representantes personales, nombrándose para tal efecto al expresidente de la Suprema Corte de Justicia, Agustín Téllez Cruces, por parte del Presidente de México y al Delegado Apostólico, Girolamo Prigione, por parte del Papa. El acercamiento diplomático continuó con la visita del Papa a México en mayo de 1990 y con la visita en reciprocidad que hiciera el presidente Salinas a Roma en julio de 1991.

Las reformas constitucionales en materia de culto religioso, al reconocer la personalidad jurídica de las iglesias y entre ellas a la Iglesia católica, facultaron al Ejecutivo Federal a iniciar las negociaciones formales tendientes al restablecimiento de las relaciones diplomáticas con la Santa

⁴² Andrés Rozenthal. La política exterior de México en la era de la modernización. Una visión de la modernización en México, México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p.135.

Sede, luego de 133 años de interrupción. Este proceso concluyó en septiembre de 1992 con el acuerdo entre ambas partes de establecer relaciones a nivel de Embajada y de Nunciatura Apostólica respectivamente. El intercambio de enviados diplomáticos y la presentación de sus cartas credenciales tuvo lugar a mediados de noviembre de ese año, con la ratificación de Monseñor Prigione como representante de la Santa Sede en México, ahora con carácter de Nuncio Apostólico; y por parte del gobierno mexicano, se nombró al ex subsecretario de Gobernación, Enrique Olivares Santana.

El establecimiento de relaciones diplomáticas constituyó, así, la culminación de un proceso de acercamiento, que duró más de 20 años, entre los gobiernos mexicanos y la Santa Sede. Para ello, fue preciso reformar la Constitución Política Mexicana en materia religiosa, otorgando personalidad jurídica a las iglesias y reconociendo derechos civiles y políticos a los magistrados de culto religioso.

En el caso mexicano, se observa que la política exterior de la Santa Sede fue exitosa al remontar una situación de subordinación jurídica de la Iglesia católica local al Estado. De esta forma, es ahora la igualdad jurídica la que prevalece en el terreno internacional en las relaciones entre la Santa Sede y el Estado mexicano.

La nueva relación entre la Iglesia católica y el Estado mexicano

Es difícil anticipar las consecuencias de estos cambios legales en la relación Estado-Iglesia Católica. Por ello, terminamos este trabajo sólo con una breve mención a ciertos hechos relevantes en el segundo trienio del gobierno salinista.

Un primer problema se presentó con la nueva Ley de Asociaciones Religiosas de 1993, en la cual se estableció el registro obligatorio de todas las asociaciones de esta naturaleza ante la Secretaría de Gobernación.⁴³ Su puesta en práctica implicaba el pago de impuestos por parte de las asociaciones religiosas por los inmuebles que, a partir de entonces, pasaban a ser parte de su patrimonio. Los prelados católicos no habían contemplado esta posibilidad. Manifestaron su descontento cuando la Secretaría de Hacienda mostró un gran interés en la nueva situación fiscal de sus templos, escuelas y demás propiedades. Después de varias negociaciones se llegó a una exención general de impuestos para las propiedades de las asociaciones religiosas como una muestra más de la buena voluntad gubernamental.

En segundo lugar se observa la profundización de la tendencia del clero católico a manifestar sus posiciones a través de los medios masivos de comunicación frente a asuntos de muy diversa índole, muchos de ellos con

⁴³ Para un análisis más amplio sobre la figura jurídica de "asociaciones religiosas", véase Alberto Pacheco, Temas de Derecho eclesiástico mexicano, México: Centenario, 1993, pp.51-114.

clara connotación política. Estas con frecuencia eran críticas más o menos válidas al régimen.

A guisa de ejemplo recogemos los hallazgos del estudio realizado por Arturo Zarate a la cobertura del periódico *El Universal* a las declaraciones de los prelados católicos. Los resultados indican que a medida que avanzaban las negociaciones y se acercaba la modernización formal de las relaciones Iglesia-Estado, las opiniones de la jerarquía católica se fueron multiplicando. En *El Universal* de noviembre de 1989, en primera plana, en todo el mes, únicamente tres noticias se referían a la Iglesia y no era la mexicana sino la salvadoreña debido a la muerte de sacerdotes jesuitas por grupos paramilitares de este país de Centroamérica. En 1990, la situación se modificó notoriamente, ya que durante el mismo mes de noviembre se publicaron 11 notas de primera plana con declaraciones de representantes de la jerarquía eclesiástica. Incluso una fue de ocho columnas: del Cardenal Ernesto Corripio Ahumada, **"Los salarios no alcanzan para subsistir"**.⁴⁴

Para el mes de noviembre de 1991, año en que el Presidente Salinas anuncia las reformas a la Constitución en materia de asuntos religiosos, los clérigos lograron 15 notas de primera plana. En noviembre de 1992, cuando se concreta el establecimiento de relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede, fueron 19 las veces en que aparecieron en primera plana declaraciones de jefes de la Iglesia católica.⁴⁵

⁴⁴ Arturo Zarate. *El Universal*, jueves 6 de julio de 1995.

⁴⁵ También, aparece una foto del Papa Juan Pablo II recibiendo en el Vaticano a Dulce María Sauri Riancho quien era gobernadora del estado de Yucatán, como ejemplo de los nuevos tiempos, en que los funcionarios públicos no tienen ya por

En noviembre de 1993, ya se había convertido en costumbre un promedio de 15 notas periodísticas por mes relacionadas con declaraciones de la jerarquía católica. Para este año, los participantes eran más numerosos e incluían no solo al Nuncio, el Presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano --Monseñor Adolfo Suárez Rivera-- y al encargado de Comunicación Social del Episcopado, Genaro Alamilla, sino que numerosos miembros del clero secular también empezaban a hacer declaraciones a la prensa. Este aumento continuó hasta fin del sexenio.

Si esta tendencia tenía algo de novedoso, más lo fue el papel que hacia finales del sexenio habría de tener el obispo Samuel Ruiz al estallar el conflicto guerrillero de Chiapas. El obispo Ruiz pasó a jugar el papel de intermediario en las negociaciones entre el gobierno y la guerrilla chiapaneca (EZLN).⁴⁶ De hecho, las tres figuras destacadas en las negociaciones de San Cristóbal de las Casas, en febrero de 1994, fueron el Comisionado por la Paz y la Reconciliación, Manuel Camacho Solís, el jefe guerrillero conocido como "Subcomandante Marcos", y el obispo Samuel Ruiz.

Sin embargo, no todo había de ser innovador en el manejo del conflicto. Frente a este reto fue pronto patente la coincidencia de posiciones entre el Estado Mexicano y la Santa Sede y una parte de la jerarquía mexicana en su condena a la vía armada y la Teología de la Liberación que le servía de base.

que ocultar sus entrevistas con miembros de la jerarquía católica El Universal, 19 de noviembre de 1992

⁴⁶ Véase Enrique Dussel, Historia de la Iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación, España: 1992, 280-389; Tello, La rebelión de las cañadas,

La información existente nos indica que en el sexenio de 1988-1994 fue el gobierno de Salinas el que tomó la iniciativa de una honda modificación de la relación del Estado mexicano con la Santa Sede y la Iglesia mexicana, que a todas luces convenía a estas últimas. Dos fueron los factores más importantes en este esfuerzo. El primero, de más corto plazo, fue la necesidad de contar con el apoyo de la Iglesia en su esfuerzo de legitimación, dado el amplio cuestionamiento de las elecciones que lo llevaron al poder. El segundo, de largo plazo, fue su política de modernización del país.

La modernización política implicaba, entre muchos otros elementos, el logro de un Estado de derecho. Los acuerdos informales que habían permitido por muchos años una convivencia sin grandes fricciones entre Estado e Iglesia sin duda implicaban violaciones reiteradas al sistema jurídico mexicano.

Aunque el objetivo modernizador fue manifiesto desde el principio, no parece haber existido desde entonces una estrategia salinista clara para lograr la consecuente modificación de las relaciones Iglesia-Estado. Todo indica que la Santa Sede, a diferencia de lo que sucedía con la Jerarquía mexicana, tampoco la tenía del todo clara.

Para los obispos mexicanos, el reconocimiento jurídico de la Iglesia Católica por parte del Estado mexicano era una condición previa indispensable para el restablecimiento de relaciones entre éste y la Santa Sede. En cambio, el Vaticano por algún tiempo pareció dispuesto a invertir el orden de las modificaciones.

El gobierno salinista pareció inclinarse por la renovación de vínculos diplomáticos como un primer paso, a sabiendas de que iba a encontrar oposición interna y que no contaba en el Congreso con la mayoría suficiente para lograr la aprobación de la reforma del artículo 130 de la Constitución. Esta idea surgió alrededor de la visita del presidente Salinas a Italia en junio de 1991. La Santa Sede no rechazó de inmediato esta posibilidad, pero pronto cedió ante el reclamo de la Jerarquía mexicana. En fin de cuentas, el objetivo de ésta fue logrado.

De esta manera, la Iglesia mexicana recuperó su personalidad jurídica como asociación; el derecho de las corporaciones a tener propiedades; el derecho del clero al voto activo aunque no al pasivo; y un mayor papel en la educación. Sólo algunas restricciones, menores en comparación con lo logrado, se mantuvieron. Lograda la reforma constitucional, siguió el restablecimiento de las relaciones diplomáticas.

Subrayamos que es muy pronto para adelantar el impacto de estos cambios en la relación cotidiana Estado-Iglesia, y sobre todo para hacer una evaluación sobre ganancias relativas de los tres actores que hemos venido analizando. Pero podemos decir que entre los primeros efectos se observa un aumento de la participación abierta del clero en los medios masivos de comunicación, con un mensaje político apenas velado.

Sin embargo, la unidad que por un tiempo presentó el clero y, en particular, la Jerarquía en su esfuerzo por conseguir las reformas constitucionales

largamente buscadas, volvió a romperse con el conflicto chiapaneco. Este puede verse como un ejemplo de las corrientes distintas que siguen existiendo en seno de la Iglesia nacional sobre su papel político y social. Aquí vimos nuevamente como buena parte de la Jerarquía se sumó a la posición de la Santa Sede, representada por el flamante Nuncio, en su condena a la vía armada y a la Teología de la Liberación. Apenas una minoría hizo una defensa cautelosa de la persona del obispo Ruiz.

CONCLUSIONES

En este trabajo hemos visto que la Santa Sede es un sujeto internacional que diseña y ejecuta una política que cuenta con una línea de continuidad al menos en sus rasgos más sobresalientes. Esta política exterior en los siglos XIX y XX se ha distinguido por combatir tanto al liberalismo como al socialismo, ya que ambos proyectos tienden a disminuir o a desdeñar el papel de lo religioso en las dimensiones política y social. A partir de la publicación de la encíclica *Rerum Novarum* en 1891, la Iglesia católica buscó una nueva forma de inserción en el mundo moderno, al plantear una tercera vía entre el liberalismo y el socialismo, a la cual se refiere como "Doctrina Social Cristiana". A partir de entonces, la política exterior de la Santa Sede ha tendido a rechazar con mayor vehemencia al socialismo mostrándose más dispuesta a negociar con los gobiernos liberales.

La adhesión de varios de los gobiernos mexicanos en el siglo XIX al liberalismo hubiera permitido anticipar el enfrentamiento, prácticamente constante entre el Estado mexicano y la Iglesia católica, y consecuentemente la Santa Sede. Lo mismo hubieran podido anticipar los contenidos de la ideología o, si se quiere, mentalidades de los revolucionarios mexicanos, plasmada en la Constitución de 1917. Sin embargo, como hemos visto, la intensidad del enfrentamiento, entre la Iglesia y el Estado Mexicano, varió, e inclusive se pueden observar periodos de acomodado o franco entendimiento y apoyo mutuo.

Para los propósitos de este trabajo fue aún más importante observar que la percepciones de la Santa Sede sobre los intereses de la Iglesia católica no siempre coincidieron con los de la Jerarquía mexicana. Tampoco el Vaticano

fue siempre un aliado incondicional de la Iglesia mexicana en los momentos de enfrentamiento o fricción fuerte con el Estado. Esto se debe en términos generales a que la Santa Sede antepone el interés universal y de largo de plazo de la Iglesia Católica a los intereses concretos e inmediatos de las iglesias locales. Así vimos como en varias ocasiones el Vaticano tuvo un papel moderador, ya sea imponiendo su autoridad sobre la Iglesia nacional o, más frecuentemente, apoyando al grupo moderado dentro de ésta. Como se observa en este trabajo, la Iglesia mexicana ha presentado fuertes divisiones en su seno a lo largo de la historia.

La literatura revisada nos permite un primer intento de explicación sobre las razones del enfrentamiento Estado mexicano-Santa Sede-Iglesia nacional. También nos ayuda a entender los momentos de acomodo y, en ocasiones, de alianza tácita, lo mismo que la falta de coincidencia de intereses concretos y estrategias entre la Santa Sede y la Iglesia nacional en varias ocasiones.

El primer ejemplo, fue la negativa del Vaticano a reconocer al nuevo Estado mexicano e, inclusive, a nombrar nuevos obispos en México, lo que hubiera podido ser percibido como un reconocimiento *de facto* de aquél. De esta manera la Santa Sede retrasó su respuesta a las necesidades y demandas de la Iglesia local a pesar de que entorpecían su misión episcopal. Mayor coincidencia encontramos en el resto del Siglo XIX entre la Santa Sede y la Iglesia católica local en la lucha contra los gobiernos liberales y en los momentos de tensión con los de ideología conservadora.

En la base del enfrentamiento entre la Iglesia Católica y el Estado mexicano en el Siglo XIX y, en particular, con los gobiernos liberales, estuvo ante todo el

interés de estos últimos por consolidar al Estado en lo interno. Los liberales vieron en la Iglesia católica un fuerte rival, dado el poder económico, político y social con que contaba esta última en contraposición a un Estado débil, aún en formación. De allí su interés en conservar las concesiones papales del Patronato Real que hubiera asegurado al Estado mexicano un buen grado de control sobre aquélla. Sin embargo, la Santa Sede no estuvo dispuesta a ceder en este punto. Los liberales también veían en el manejo que la Iglesia hacía de sus recursos económicos un obstáculo para el funcionamiento del tipo de patrón económico que ellos pretendían. De ahí su intensa lucha por llevar los bienes de aquélla al mercado.

En cambio, con un Estado ya más consolidado y con una Iglesia menos poderosa y ya sin sus grandes propiedades, el gobierno de Porfirio Díaz pudo paulatinamente incorporar a ésta en su proyecto de país. La vio como pieza importante, como un aliado potencialmente útil en la búsqueda de la estabilidad política. La Iglesia advirtió en la buena voluntad de Díaz la posibilidad de recuperar espacios en forma gradual, sin abandonar totalmente su papel de crítico.

Para el régimen revolucionario en consolidación, la Iglesia católica volvió a ocupar el lugar de rival poderoso. En las primeras décadas, era la única institución capaz de competir con el Estado por la organización de la sociedad. Algunos gobernantes emanados de la Revolución, entre los que destacó Calles, la vieron también como un obstáculo para su proyecto modernizador.

Sin embargo, el avance de la consolidación del Estado mexicano y la conciencia del desgaste y los costos muy altos de una lucha tan larga

impulsaron un nuevo acomodo. Cárdenas, ya afianzado internamente en el poder, también vio a la Iglesia católica como aliado útil en momentos en que enfrentó las fuertes presiones del exterior con motivo de la expropiación petrolera.

A partir de los cuarenta, la coincidencia de intereses de estos actores tendió a aumentar. La política de desarrollo implementada por los gobiernos posrevolucionarios requirió de la unidad nacional. El peso moral con que contaba la Iglesia católica podía contribuir a ese esfuerzo. Esta, por su parte, percibió en el entendimiento con el Estado posibilidades de fortalecimiento. La puesta en marcha efectiva del *Modus Vivendi*, con la laxa aplicación de las leyes, le permitió ir recobrando espacios. Ayudó a esta alianza tácita, el que el anticomunismo de la Santa Sede fuera compartido por el régimen mexicano. Sin embargo, este acomodo no estuvo, por supuesto, exento de fricciones, sobre todo en el campo educativo.

El Concilio Vaticano II ayudó a la superación del conflicto más intenso a este respecto, el de implantación de los libros de texto gratuitos, y pronto impulsó una mayor coincidencia de intereses. El creciente interés del Vaticano por los países en desarrollo, y en particular hacia América Latina, permitió una buena acogida a la solicitud de apoyo del presidente Echeverría para sus iniciativas en favor de los países tercermundistas.

Coincidió también el esfuerzo en los setenta, de Paulo VI, y sobre todo de Juan Pablo II, por moderar a los grupos más radicales de la Iglesia latinoamericana, con el interés de los gobiernos mexicanos por desmovilizar a los grupos radicales y canalizar su descontento por las vías electorales.

En la última década, el creciente interés de la Santa Sede en América Latina coincidió con el esfuerzo modernizador del gobierno de Salinas. Logro mayor sin duda era que el régimen con más larga tradición anticlerical reformara sus leyes para otorgarle el reconocimiento jurídico a la Iglesia católica, y le permitiera una mayor participación en campos que le interesan. Esto facilitó el inmediato establecimiento de relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y el gobierno mexicano.

Por último, en cuanto a los patrones de la política exterior de la Santa Sede hacia México y, en general, las relaciones Estados mexicano-Santa Sede-Iglesia nacional, se pueden identificar los siguientes:

1. La Santa Sede se inclina en la mayoría de las ocasiones hacia una visión a más largo plazo que las Iglesias locales, con la finalidad de defender un interés universal, el cual puede enunciarse como la expansión del espacio de su predominancia y autoridad religiosa. A lo largo de la historia de los siglos XIX y XX se puede observar que el Vaticano ha apoyado aquellas corrientes moderadas que le permiten una negociación favorable con los gobiernos seculares, pero también es cierto que en momentos en que percibe peligro para la presencia de la Iglesia católica en algún lugar del mundo, como en algunos momentos en México, no duda en apoyar a las alas más radicales de la jerarquía local para luchar por sus intereses. Por ejemplo, podemos señalar el apoyo indirecto que la Santa Sede otorgó en un principio a los cristeros al condenar la legislación de 1926, la cual limitaba la participación del clero en la vida política, económica y social del país, pero su posterior abandono y opción por el acuerdo con el Estado mexicano.

2. La Santa Sede ha estado siempre en contra tanto del liberalismo como del socialismo, y plantea una alternativa intermedia con su Doctrina Social Cristiana, pero tiende a establecer alianzas y entendimientos con algunos gobiernos liberales menos anticlericales, mientras que rechaza definitivamente la opción socialista. Esto se observa en su relación con los distintos gobiernos mexicanos liberales. Cuando percibió ciertas acciones del gobierno mexicano como "socializantes" las condenó acremente.
3. La Santa Sede vio con buenos ojos los acuerdos y acercamientos de la Iglesia católica local con los gobernantes conservadores (los gobiernos centralistas o conservadores del siglo XIX y Victoriano Huerta) y a partir de 1891, con los gobiernos liberales moderados en su anticlericalismo (como Porfirio Díaz), con los gobiernos revolucionarios moderados (los de Portes Gil y Avila Camacho), y ya en el periodo del llamado *Modus Vivendi*, con los gobiernos identificados con el ala derecha del partido oficial (Alejandra Velasco, Ruiz Cortines, Díaz Ordaz; De la Madrid y Salinas de Gortari). Tampoco fueron mal vistos aquellos que demostraron ser más moderados en relación a las cuestiones religiosas, aunque más radicales en otras (Echeverría y López Portillo). Aunque aquí hay que resaltar que esto fue favorecido por los cambios en la posición de la Iglesia impulsados por el Concilio Vaticano II que favoreció la coincidencia de intereses en asuntos clave.
4. En los momentos en que la Santa Sede decide jugar el papel de mediadora entre el Estado mexicano y la Iglesia nacional, tiende favorecer a aquellos grupos más moderados de la Iglesia local con la finalidad de lograr un acuerdo entre el gobierno y la jerarquía católica nacional. Por ejemplo, este fue su patrón de comportamiento en los arreglos de 1929 al nombrar a un

obispo de la corriente moderada, Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo primado de México y portavoz de la Santa Sede en las negociaciones. Pero se cuida de no destruir del todo las bases de los grupos radicales, mismos que pueden ser utilizados en un momento de nuevo enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado en México.

5. Cuando los gobiernos mexicanos se han mostrado tolerantes frente a la Iglesia católica, la Santa Sede ha tendido a favorecer y respaldar el acercamiento y la cooperación entre ambas instituciones, aun a costa de los intereses particulares de la Iglesia local. Un ejemplo es el apoyo otorgado por el Vaticano al gobierno mexicano durante el conflicto poselectoral de Chihuahua en 1986, para que se reabrieran los templos y se moderaran las declaraciones del arzobispo de Chihuahua, Monseñor Adalberto Almeida Medina.
6. El Episcopado mexicano tiende a presentarse como pro vaticanista (*semper fidelis*) cuando las disposiciones papales no afectan intereses que considera sustantivos. Cuando estas disposiciones han sido contrarias a sus intereses, tienden a hacer efectiva la divisa "obedezco pero no cumplo", manteniendo de hecho una actitud relativamente independiente de la Santa Sede, mientras lleva a cabo una labor de convencimiento del Vaticano. Ello lo permite la gran distancia geográfica que existe respecto de Roma. A primera vista parecería que a fin de cuentas la Iglesia local siempre se doblaba a las disposiciones de la Santa Sede, pero al analizar con más detalle las relaciones, se observa que no es así en muchos casos. Por ejemplo, durante las negociaciones del establecimiento de relaciones diplomáticas formales entre México y la Santa Sede, la posición del Vaticano y la Iglesia local diferían en cuanto a qué debería ser primero si el reconocimiento jurídico

(posición de la jerarquía católica nacional) o el establecimiento de relaciones diplomáticas (posición del delegado apostólico), pero no fue si no hasta que la jerarquía local logró convencer a la Curia Romana de la necesidad del reconocimiento jurídico que el tema volvió a tomar fuerza y se logro avanzar en las negociaciones con el gobierno mexicano.

BIBLIOGRAFÍA

Artículos:

- " Diplomete pres le Saint-Siege " en Etude. París: 1986, Vol. 364, No. 1, pp. 20- 29.
- " La Iglesia en América Latina: Trayectoria del clero político mexicano hacia las elecciones de 1958 " en Problemas de Latinoamérica. México: Vol. III, No.11, 1 de febrero de 1956, pp. 32-40.
- " Pío XII a la política internazionale " en Mulino, Bologna: 1979, vol. 28, No. 4, pp 1-23.
- " The Diplomacy of the Holy See before the end of the World War II in Europe " en Catholic Historical Review. Washington: 1983, Vol. 69, No. 3, pp.414-419.
- " Paul VI et les interpellations de la politique internationale " en Sources Suisse. 1978, Vol. 4, No. 6 , pp.241-249.
- " Religion and Politics in Foreign Policy " en Canadien le Societe Canadienne d´ Histoire de l´Eglise Catholique Sessions d´Etude Ottawa. 1984, Vol. 51, Fifty-first annual.
- " Visita del Papa Juan Pablo II " en El gobierno mexicano, tercer año de gobierno. México: Presidencia de la República, 1979, No. 26, pp. 78-86
- Bastian, Jean-Pierre. "La secularización de la vida religiosa" en Nexos. No. 149, Mayo 1990, pp. 26-28
- Blancarte, Roberto. "La question politique et sociale de l´eglise au Mexique depuis 1929" en Problèmes d´Amerique Latine. No. 4850, 1988, pp.81-95
- Corona, Carlos A. " Comentarios Nacionales " en Christus. año 29, No. 464, julio 1974, pp.4-9.
- Dunn, Dennis J. "Global Reach" en The Wilson Quarterly, Vol.6, Autumn 1982, pp. 125-135.
- Episcopado Mexicano, "Mensaje del Episcopado al pueblo de México sobre la paternidad responsable" (versión modificada) en DIC, año 1, No. 34, 9 de agosto de 1973, pp. 412-426.

García, Jesús. " La Iglesia mexicana desde 1962 " en Historia General de la Iglesia en América Latina. México: Ed. Paulinas, pp. 345-369.

González G., Luis." El liberalismo Triunfante " en Historia General de México Vol. 2, 3ªed., México: El Colegio de México, 1981, pp. 970-985

Hehir, J. Bryan. " Papal Foreign Policy " en Foreign Policy, No. 78, spring 1990, pp. 30-38.

Hennesy, "Papal Diplomacy & The Contemporary Church thought" en The Review of Politics. Vol.46, No. 180,1983, pp.55-71

Houtant, "Reflexions Sociologiques sur de service diplomatique su Saint-Siege" en Concilium. No. 91,1974, pp. 155-165.

Huntsten, William George. "John Paul II's relations with non catholic states and current political movements" en Church and State. Vol. 25, Winter 1983, pp. 13-55

Kramer, John M. " The Vatican ´s Ostpolitik " en Politics. Vol. 42, June 1980, pp. 208-308.

Kunz, Josef. "The Status of the Holy See in International Law" en American Journal of International Law. Vol. 46, No. 2, pp. 308-314.

Le Fur, Luis. "Saint-Siege" en el Dictionnaire Diplomatique. Paris: Vol. II, pp.647-650.

Loeza, Soledad. " México en la diplomacia vaticana" en Nexos. No.149, mayo 1990, pp.19-25.

"El fin de la ambigüedad, las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1982-1989" en Estudios Políticos. Nueva Epoca, V.8, No. 4 (octubre-diciembre 1989), pp. 20-28

" Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo " en Martín De la Rosa y Charles A. Reilly, Religión y política en México. México: Siglo XXI Editores, 1985, pp.41-50

" La Iglesia Católica Mexicana y las relaciones internacionales del Vaticano " en Foro Internacional. México: El Colegio de México, No. 2, Vol. 32, octubre- diciembre 1992, pp 199-221

" La iglesia católica mexicana y el reformismo autoritario" en Foro Internacional, Vol. 25, No. 98, octubre-diciembre 1984, pp. 135-150

_____ " La Iglesia y la Democracia en México" en Revista Mexicana de Sociología. Vol.47, No. 1 , enero-marzo 1985, pp. 161-168.

McMillan, J.M. " The Vatican and Diplomacy " en Australian Foreign Affairs Record, Vol. 50, No. 7, July 1979, PP. 393-398.

Metz, Johann Baptist. "Hacia una iglesia universal culturalmente policéntrica, la iglesia católica en la actualidad " en Cristianismo y Sociedad, No. 100, 1989, pp. 7-16.

Murphy, Francis X. y Dunn, Dennis J. "Vatican" en The Wilson Quarterly. Vol. 6, Autumn 1982, pp. 98-125.

Murphy, Francis X. "Vatican Politics: Structure and Function" en World Politics. Vol. XXVI, No. 4, July 1974, pp. 540-572.

ONIR, "La Acción Católica y la cuestión política, en Cultura Cristiana. Tomo XXVI, No. 31, junio 1955, pp. 14-29

Ortoll, Servando. "Faccionalismo episcopal en México y la revolución Cristera", en De la Rosa y Reilly, Religión y política en México, México: Siglo XXI Editores, 1985, pp. 27 - 41.

Pomerleau, Claude. "The changing Church in Mexico and its challenge to the State" en The Review of Politics. Vol. 43, No. 4, 1981, pp. 450-559.

Trenorio, Jesús Pavlo. "El apoyo económico gubernamental para la nueva Basílica", en Cultura Cristiana. Tomo XLV, No. 29, julio 1976, pp.1-15

Zarate, Arturo. El Universal, jueves 6 y 13 de julio de 1995.

(Christus. varios volumenenes)

Libros:

Abascal Carranza, Carlos. Las relaciones entre el poder espiritual y el poder temporal, México: Tradición, 1973, 112p.

Adame Goddard, Jorge. Las reformas constitucionales en materia de libertad religiosa. Colección Diálogo y Autocrítica, México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1992, 29 p.

- Alcalá Alvarado, Alfonso. Una Pugna Diplomática ante la Santa Sede: El Restablecimiento del Episcopado en México 1825-1831. México: Porrúa, 1967, 398 p.
- Alvear Acevedo, Carlos. La Iglesia en la historia de México. México: JUS, 1988, 332 p.
- Arias, Patricia, Alfonso Castillo y Cecilia López. Radiografía de la Iglesia en México. México: UNAM, 1981, 123 p.
- Bailey, David Ch. Viva Cristo Rey: the cristeros rebellion and the Church-State conflict. Austin, Texas: Texas University Press, 1974, 346 p.
- Ball Martínez, Mary. Se Socava la Iglesia: Labor clandestina de los jefes del Vaticano. México: EDAMEX, 1994, 215p.
- Banegas Galván, Francisco. El por qué del Partido Católico Nacional. México: JUS, 1960, 87p.
- Barranco, Bernardo (ed.) Más allá del Carisma: análisis de la visita de Juan Pablo II. México: JUS, 1990, 318 p.
- Bassols, Narciso. Las leyes de Reforma que afectan al clero. 2ª ed., Puebla: Imprenta del Convictorio, 1902, 227p.
- Blancarte Pimentel, Roberto. Historia de la Iglesia católica en México de 1938 a 1982: la doctrina católica ante las cuestiones políticas y sociales. México: Fondo de Cultura Económica y Colegio Mexiquense, 1992, 447p.
- _____ El poder Salinismo e Iglesia católica: ¿Una nueva convivencia?
México: Grijalbo, 1991, 319p.
- Brading, David. Los orígenes del nacionalismo mexicano. 2ª ed. ampliada, Colección Problemas de México, México: Era, 1988, 142 p.
- Bull, George. Vatican Politics at the Second Vatican Council 1962-65. London: Oxford University Press, 1966, 157p.
- Cárdenas, Eduardo. La iglesia hispanoamericana en el siglo XX. Madrid: MAPFRE, c1992, 298p.
- Carr. E.H. The Twenty Years Crisis 1919-1939. London: Macmillan, 1946, 250 p.
- Ceballos Ramírez, Manuel. El catolicismo social un tercero en discordia: *Rerum Novarum*. la "cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911). México: El Colegio de México, 1991, 280 p.

- _____. Hacia un proyecto sólido de reforma. Colección Diálogo y Autocrítica, México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1992, 20 p.
- Colinon, Maurice. La iglesia frente a la masonería. Buenos Aires, Argentina: Huemul, c1963, 208p.
- Conferencia del Episcopado Mexicano. Sociedad Civil y Sociedad Religiosa. México: c1985, 670p.
- Cuevas, Mariano. Historia de la iglesia en México. 5ª ed., México: Patria, 1946, 4 vols.
- De la Concha, Gerardo. El fin de los sagrado: Modernidad y Catolicismo en México. México: Alebrije, 1993, 70 p.
- De la Peña, Luis. La legislación Mexicana en relación con la Iglesia. Pamplona: Universidad de Navarra, 1985, 224 p.
- Dooley, Francis Patrick. Los cristeros, Calles y el Catolicismo mexicano. Sepsetentas No. 307, México: SEP, 1976, 214 p.
- Dupuy, André. La Diplomatié du Saint Siege: Apré le Concile Vatican II. Paris: Tequi, 1980. 189p.
- Dussel, Enrique, De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza 1969-1979. México: Ed. Edicol, 1979, 140 p.
- _____. Historia de la Iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492 - 1992). España: 1992, 483 p.
- Fliche, Augustín y Martín, Víctor. Historia de la Iglesia: Pio IX y su época. Valencia, España: EDICEP, Vol. XXIV, 567 p.
- Frei, Betto. 17 días de la Iglesia Latinoamericana: Diario de Puebla. México: CRT, 1979, 225p.
- García Gutiérrez, Jesús. La iglesia mejicana en el segundo imperio. México: Campeador, 1955, 111p.
- Gómez Ciriza, Roberto, México ante la Diplomacia Vaticana. México: Fondo de Cultura Económica, 1977, 365 p.
- González Luna, Efraín. La condición Política de los Católicos Mexicanos. México: Solidarismo Organo de Divulgación Doctrinal y Análisis, No. 1, 1994, 50 p.

- Graham, Robert. Vatican Diplomacy; a study of church and state on International Plane. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1959, 442p.
- Gurría, José Ángel. La política de la deuda externa. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, 265p.
- Gutiérrez Casillas, José sj. Historia de la Iglesia en México. México: Porrúa, 1974, 439 p.
- Hale, Charles. El liberalismo mexicano en la época de Mora 1821-1853. México: Siglo XXI, 1972, 347 p.
- Hanson, Inc O, The Catholic Church in World Politics, Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1987, 461 p.
- Huntington, Samuel. The Third Wave: Democratization in Late Twentieth Century. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma, 1991, 366 p.
- Hurtado, Arnulfo. El cisma mexicano. México: Buena Prensa, 1956, 125 p.
- Iglesias, Eduardo. El conflicto religioso de 1926: sus orígenes, desarrollo y su solución. México: (s.e.), 1929, 454p.
- Juan Pablo II. Segunda visita pastoral a México. México: Ediciones de la Conferencia del Episcopado Mexicano, 1990, 209p.
- Keogh, Dermot. Church and politics in Latin America. London: Macmillan, 1990, 430 p.
- Keraty, Conde de. Elevación y caída del emperador Maximiliano: intervención francesa en México, 1861-1867. México: Imprenta de Comercio, 1870, 592 p.
- Knowlton, Robert. Los bienes del clero y la Reforma mexicana, 1856-1910. México: Fondo de Cultura Económica, c1985, 329 p.
- Krasner, Stephen D. Defending the National Interest: raw materials, investments and US foreign policy. Princeton, NJ: Princeton University, c1978, 404 p.
- Krauze, Enrique. Por una democracia sin adjetivos. México: Joaquín Mortiz Planeta, 1986, 212 p.
- Lamadrid, José Luis. La larga marcha a la modernidad en materia religiosa. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, 387 p.

- Lernoux, Penny. People of God: the struggle for world catholicism. USA: Penguin Books, c1989, 449 p.
- Loaeza, Soledad. La Iglesia Católica mexicana y el reformismo autoritario. México: El Colegio de México, 1981, 51 p.
- _____. Clases Medias y Política de México. México: El Colegio de México, 1988, 427 p.
- Lombardo Toledano, Vicente. El Estado y la Iglesia: la revolución y la religión. México: Progreso y Retroceso, 21 de noviembre de 1943, 24 p.
- López Moreno, Javier. Reformas constitucionales para la modernización. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, 282 p.
- Macfarland, Charles. Chaos in Mexico: The conflict of church and state. NY: Harper & Brothers, 1935, 284 p.
- Manhattan, Auro. The Vatican in World Politics. New York: Gaer Associates, 1949, 444 p.
- Márquez Montiel, Joaquín La iglesia y el Estado en México: la iglesia y la Constitución mexicana. Chihuahua, Chih.: Regional, 1950, 167 p.
- Mayer Delappe, Edward L. La política social de la Iglesia católica en México a partir del Concilio Vaticano II. Tesis para obtener el título de Maestría en Historia de Hispanoamérica; Dirección General de Cursos Temporales; Escuela para Extranjeros, México: UNAM, 1977, 179 p.
- Medina Ascencio, Luis. México y el Vaticano: La Santa Sede y la emancipación mexicana. 2ª ed., México: JUS, 1965, 223 p.
- Méndez Torres, Ignacio. Celam-Puebla 79: Divulgación o Esperanza. México: Ed. Diana, 1980, 119 p.
- Meyer, Jean. Historia de los cristianos en América Latina: siglos XIX y XX. México: Vuelta, 1989, 390 p.
- _____. La revolution mexicains. París: 1973, 325 p.
- _____. La cristiada. México: Siglo XXI, 1974, tres volúmenes.
- _____. y Enrique Krauze. Estado y Sociedad con Calles. Historia de la Revolución Mexicana: 1924-1928, México: El Colegio de México, 1977, 371 p.

- Meyer, Lorenzo, Rafael Segovia y Alejandra Lajous, Los inicios de la institucionalización. Historia de la Revolución Mexicana 1928-1934, México: El Colegio de México, 1978, 314 p.
- Moctezuma, Aquiles. El conflicto religioso en 1929, sus orígenes, su desarrollo, su solución. 2ª ed. Figuras y episodios de la historia de México 80 - 81, México: JUS, 1960, Dos Tomos.
- Molina, Luis J, (coor.) La participación política del clero en México. México: Facultad de Derecho, UNAM, 1990, 238 p.
- Mora, José Ma. Luis. Dialéctica liberal. Guanajuato, México: Gobierno del Estado, 1977, 334 p.
- Morgenthau, H.J. Politics Among Nations. New York: Knopf, 1948, 630 p.
- _____. In Defense of the National Interest. New York: Knopf, 1951, 278 p.
- Negrete, Magdalena. Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México: 1930-1940. México: El Colegio de México y la Universidad Iberoamericana, 1988, 347 p.
- Ocampo, Melchor. La religión, la iglesia y el clero. México: Empresas editoriales, 1948, 236 p.
- Olimón Nolasco, Manuel. Iglesia y política en México actual. 3ª ed., Colección Doctrina Social Cristiana, México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1992, 33 p.
- _____. Tensiones y acercamiento: la iglesia y el Estado en la historia del pueblo mexicano. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1990, 149 p.
- _____. La Segunda visita del Papa a México. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1991, 124 p.
- Olivera Sedano, Alicia. Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929: sus antecedentes y consecuencias México: SEP, c1987, 268 p.
- Olmedo, Daniel. Historia de la Iglesia católica. México: Porrúa, 1985, 785 p.
- Pacheco, Alberto. Temas de derecho eclesiástico mexicano. México: Centenario, 1993, 143 p.
- Perea, Francisco J. El Papa en México: presencia y mensaje de Juan Pablo II. México: Ed. Diana, 1979, 302 p.

- Pérez Gallo, Joaquín. Relaciones entre México y el Vaticano. México: El Caballito, 1990, 145 p.
- Pérez Memen, Fernando. El episcopado y la independencia de México: 1810-1836. México: JUS, 1977, 380 p.
- Perugini. A. Concordata vigentia. Roma: 1950, 157p.
- Portes Gil, Emilio. La lucha entre el poder civil y el clero. México: El Día en libros, 1934, 133 p.
- Powell. El Liberalismo y el campesinado en el centro de México: 1850 a 1876. Sepsetentas No.122, México: Secretaría de Educación Pública, 1974, 191p.
- Presidencia de la República. Crónica del Gobierno de Carlos Salinas De Gortari: 1987 - 1994. México: Fondo de Cultura Económica, 1992 - 1994, 8 Volúmenes.
- Quirarte, Martín. El problema religioso en México. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1967, 408 p.
- Quirk, Robert. The Mexican Revolution and the Catholic Church: 1910-1924. Bloomington, USA: Indiana University, c1973, 276 p.
- Ramírez Cabañas, Joaquín. La relación entre México y el Vaticano. Compilación de documentos publicados por la Secretaría de Relaciones Exteriores, México: SRE, 1970. 238 p.
- Rodríguez, Cristóbal. La influencia del Clero Romano en la América Latina: la cuestión de México. México: Talleres Gráficos de la Nación, 1931, 176 p.
- Rozenthal, Andrés. La política exterior de México en la era de la modernización. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, 362 p.
- Sánchez Medal, Ramón. Reformas a la Constitución en materia religiosa. Colección Diálogo y Autocrítica, México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1992, 28 p.
- _____, López Becerra, Gerardo y otros. La presencia en México de Juan Pablo II y la relación Iglesia-Estado. México: Grupo Promoval, 1992, 185 p.
- Taylor, Trevor. Approaches and Theory in International Relations. London: Longman, c1978, 250 p.

Testory, Abate de (Capellán del ejército francés en México) El imperio y el clero mejicano. México: Tipografía de comercio, 1865, 22p. (traduccido por La Razón)

Thomson, David. Europe Since Napoleon. Middlesse: Penguin, 1990, c1966, 1003 p.

Toro, Alfonso. La iglesia y el Estado en México. México: Archivo General de la Nación, 1927, 561 p.

Velázquez López, Rene. El problema religioso en México. Tesis (maestro en Historia) UNAM, 226 p.

Villoro, Luis. El proceso ideológico en la Revolución de Independencia. México: SEP, c1986, 255p.

Catholic Almanac 1990. Indiana: Felician A. Fog, 1990, 354 p.

Diccionario del Cristianismo. Madrid: Espasa, 1981, 3 tomos.

Dictionnaire Diplomatique. Paris: Luis le Fur, Vol.II