

00721
517
24



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Derecho

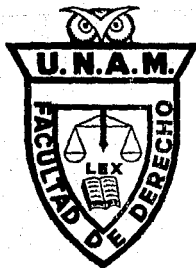
EFFECTOS SOCIALES Y JURIDICOS DE LAS REFORMAS AL
CODIGO FEDERAL ELECTORAL RELATIVAS A LOS MINISTROS
DEL CULTO RELIGIOSO Y EL ARTICULO 130 CONSTITUCIONAL.

T E S I S

Que para obtener el título de
LICENCIADO EN DERECHO

p r e s e n t a

Alonso Gerardo Migoya Vázquez



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

México, D. F.

1989



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

I N D I C E

	Pág.
INTRODUCCION	1
CAPITULO I.- NOCIONES GENERALES	3
a).- Derecho	
b).- Sociología Jurídica	
CAPITULO II.- ANTECEDENTES HISTORICOS	17
a).- La Iglesia en la Nueva España	
1.- El Estado y la Iglesia en España en 1492	
2.- Las Letras Alejandrinas	
3.- El Patronato Regio Español en General	
4.- El Patronato Real de las Indias	
5.- La Inquisición Novohispana	
6.- El Patrimonio Eclesiástico a fines de la fase Novohispana	
b).- La Iglesia en la Transición hacia la Independencia	
c).- La Iglesia en el México Independiente	
d).- La Iglesia en la Revolución Mexicana	
e).- La Iglesia después de la Revolución	
CAPITULO III.- LA IGLESIA EN EL MEXICO ACTUAL Y LA POSICION DEL GOBIERNO EN RELACION A ELLA.....	67
a).- Posturas Actuales de la Iglesia en México	
1.- Iglesia y Estado, tradición de Oposición Mutua	
2.- Mecanismos de Negociación	
3.- Influjos Internacionales	
4.- Juan Pablo II en México	
5.- La Iglesia y la actual configuración de Fuerzas Políticas	
b).- Visión Constitucional: Art. 130	
1.- Nota Explicativa	
2.- Dictámenes	
3.- Texto del Artículo	
4.- Comentarios	
c).- Reformas al Código Federal Electoral: Art. 343	
1.- Texto Original del Artículo	
2.- Respuesta de la Iglesia	

3.- Se reforma el Artículo

4.- La Iglesia sigue en Desacuerdo

CAPITULO IV.- CONSECUENCIAS SOCIALES.	89
a).- Iglesia, Estado y Sociedad	
b).- El Desafío Clerical	
c).- La Iglesia y el PRI, dos instituciones con urgencia de cambios	
d).- Iglesia Católica y Democracia	
CONCLUSIONES	100
BIBLIOGRAFIA	101

INTRODUCCION

No sé qué fué lo que me hizo concebir la idea de escribir un trabajo como éste, para sustentar mi examen profesional.

El estudio de esta carrera, la más completa a mi juicio, por la amplitud de conocimientos que requiere y por ser su objeto el más alto y noble de cuantas actividades puedan concebirse en el orden social, pues las rige todas, es en mi vida un paso más, decisivo ciertamente, en la realización de mi más preciado ideal: la defensa de mi patria.

Para cumplir con el requisito de una tesis, bien podía yo haber escogido un punto de técnica jurídica, sin que quiera decir que todos los que eligen esos temas lo hagan por cumplir con el requisito.

Por el contrario, elegí un tema que ha provocado innumerables ríos de tinta... y de sangre.

Es para mí un tema apasionante, cuyo desarrollo me ilusionó mucho. Es un tema que justifica plenamente cinco años de estudios en nuestra querida Facultad y que deja ampliamente satisfecha mi conciencia, porque con este fruto sé que no asistí a los aulas de la Universidad para algún día vivir desahozadamente del título de Licenciado en Derecho, pues nunca he pensado en vivir del Derecho sino para la defensa del Derecho, con la más profunda convicción que heredé de mis abuelos y de algunos de mis maestros.

Analizar la participación de la Iglesia Católica en la actual coyuntura es un ejercicio difícil y sobre todo arriesgado. El "universo católico" es un fenómeno poco y mal estudiado por las ciencias sociales mexicanas, este rezago se refleja en la ausencia de interpretaciones que vayan más allá de los análisis entre Iglesia y Estado o aún más: gobierno-jerarquía católica. La Iglesia, según esta perspectiva se reduce al comportamiento político de ciertos sectores del clero y en particular de la jerarquía en relación a las estructuras de poder existentes en México.

En los últimos meses se han sucedido demasiados factores polí-

tico-religiosos que han entrado en controversia intelectual con posiciones que se creían superadas. Por ello es prudente evitar hipótesis prematuras de nuestro conocimiento sobre la realidad religiosa de México.

Las relaciones Iglesia-Estado deben enmarcarse en una perspectiva más profunda y de mayor alcance, es decir, en las relaciones Iglesia-Sociedad.

Aquí la Iglesia cierra las transformaciones internas de la vida religiosa (instituciones, discursos, creencias, actividades, grupos, etc.) en el seno de una formación social donde ella está inserta. Dicho de otra manera, los conflictos y la crisis de la sociedad mexicana son también germen de cambios y conflictos al interior de la Iglesia.

Quiero advertir que es impreciso hablar de relaciones entre la Iglesia y el Estado, por el significado específico que implica la palabra Estado, como el conjunto de hombres asentados en un territorio, con una autoridad y con un fin común. Sin embargo, usaré la palabra Estado, en el desarrollo de este trabajo, como sinónimo de autoridad o de poder temporal, por su accesibilidad y su facilidad de manejo.

Ya sólo me resta decir que confío en que algún bien haga esta tesis; que no vaya a parar en los archivos como una tesis más, sino que este estudio le sirva a alguien para conocerlo, aceptarlo y defenderlo, o cuando menos para confirmarse en él.

ALONSO MIGUYA

CAPITULO I.- NOCIONES GENERALES

a).- Derecho

b).- Sociología Jurídica

a).- DERECHO

Antes de tocar el tema motivo de este trabajo relativo a las consecuencias jurídico sociales de la regulación del artículo 130 Constitucional y la participación política o no de los ministros de los cultos y su referencia al artículo 343 del Código Federal Electoral, es necesario partir de una noción universal de lo que se entiende y comprende como Derecho.

Es evidente que la noción del Derecho es una noción filosófica. Así, cada sistema filosófico tiene su particular noción del Derecho. Para poder llegar a tener una noción universal del Derecho es preciso partir de la base de que el término Derecho no es unívoco sino análogo, es decir, que en dicha palabra se dan diversos sentidos.

Cuatro son los sentidos en que se usa la palabra Derecho:

- 1.-Derecho como facultad.
- 2.-Derecho como ciencia.
- 3.-Derecho como ideal ético o moral de justicia.
- 4.-Derecho como norma o sistema de normas.

Dentro de estos significados, los tres primeros sentidos adquieren su significado por referencia al cuarto: las facultades o derechos subjetivos se fundan en normas jurídicas; la ciencia del derecho estudia las normas jurídicas y los ideales de justicia expresan y dan origen al Derecho objetivo. El Derecho objetivo puede ser entendido o no fuera de los otros sentidos, aunque habrá discusión si esa norma de Derecho tiene validez o no o depende de otra o de un principio ético.

Para plantear adecuadamente la problemática de los diversos sentidos del término Derecho habrá que tener en cuenta siempre que el primer analogado del término corresponde al cuarto sentido (el Derecho como sistema de normas), a efecto de que éste sea objeto de la ciencia jurídica y pueda explicitarse por ella y justificarse como tal.

Independientemente de la diferenciación o precisión de los diversos sentidos del término Derecho, está la problemática de la obligatoriedad del Derecho Objetivo o como sistema de normas.

El Derecho Objetivo es el conjunto de normas que regulan la conducta externa de los hombres en sociedad y que impone coactivamente el Estado. (1)

Si nosotros aceptamos que el Derecho Objetivo es un sistema de normas que rige obligatoriamente la vida humana en sociedad, preciso es conocer que tal definición puede ser aplicada a diversos objetos.

En primer lugar el orden moral satisface plenamente dicha definición: es un sistema de normas que rige la vida individual humana y social -obligatoriamente-, aunque dicha obligatoriedad es diversa de la jurídica y no porque las normas jurídicas se basen en la coacción, ya que ésta, es un elemento accidental del Derecho, lo que es esencial es la coactividad, es decir, la posibilidad de aplicar la sanción por el órgano competente. Si reconociéramos que la coacción es elemento esencial identificaríamos al Derecho con la fuerza bruta, y el Derecho por esencia, por naturaleza, no es ni físico ni material.

En segundo lugar dicha definición correspondería a los usos o convencionalismos sociales, los cuales, sabemos, su sanción por naturaleza es diversa de la jurídica porque sólo importan el ridículo o extrañamiento.

Finalmente, dentro del mismo orden moral, se pueden seleccionar aquellas normas de alcance social que tengan por objeto formal (es decir, que tengan como criterio de valoración y selección) a la justicia. Este último sistema de normas sociales se conoce como Derecho Natural pero dada la brevedad de este trabajo no es posible referirnos a ello con la amplitud propia. Sólo diremos que al Derecho Natural se le concibe como un conjunto de normas ideales que inspiran al Derecho Positivo, universales, con un grado elevado de permanencia e inmutabilidad. (2)

¿Porqué el Derecho Objetivo es obligatorio?

Es evidente que la obligatoriedad del Derecho no sólo es consecuencia lógica e inmediata no sólo de su naturaleza sino de su eficacia y del propio orden y ordenamiento que establece y regula y por ello dicha obligatoriedad es autárquica (se basta a sí mismo para subsistir).

De todo lo dicho podemos precisar que existen dos clases de Derecho objetivo teóricamente:

1.-El Derecho Natural está compuesto por aquellos principios y normas morales que rigen, según el criterio formal de la justicia, la conducta social de los hombres y que son conocidos por la recta razón escrita en todos los corazones por estar impresos en la naturaleza humana y conformarse al orden natural de las cosas. (3)

2.- El Derecho Positivo es aquel sistema de normas emanadas por la autoridad competente y promulgadas de acuerdo a un procedimiento de creación imperante en una nación determinada.

Según el Dr. Miguel Villoro Toranzo, para poder comprender y tener una noción universal del Derecho, la problemática se puede precisar en cuatro nociones: Morales, Racionalistas, Voluntaristas y Empíricas.

1).-Las Nociones Morales del Derecho son aquellas que consideran al Derecho como medio para lograr el fin último del hombre. Generalmente esto se hace considerando al Derecho como un instrumento para la realización de la justicia. Lo común a todas las nociones morales del Derecho es la afirmación también de que hay un derecho intrínsecamente válido, que vale en sí y por sí. Son nociones morales porque la perfección moral del individuo depende de su sujeción a este Derecho que vale en sí y por sí. Claro que la lógica exige que alguien haya dado valor a ese derecho. Por eso la totalidad de las nociones morales del Derecho se remonta a la divinidad como origen o causa de ese Derecho.

Existen las relaciones entre Derecho y Moral. El Derecho descansa en la Moral, considerada ésta como suprema norma de conducta. La Moral descansa en el Derecho, como un sistema normativo que representa un punto de vista sobre la conducta humana lógicamente distinto del Derecho. No se confunden, no se invaden, simplemente se armonizan.

2).-Las Nociones Racionalistas del Derecho al igual que las Empíricas son el intento de unos pensadores de adaptar la ciencia jurídica al rigor metodológico de las ciencias de la naturaleza.

El punto central de esta postura se dió no sólo porque se deseaba tener una mayor certeza en el conocer jurídico a través de métodos más verificables que los de la sola especulación metafísica, sino sobre todo porque se deseaba precisar un método que permitiera distinguir a la Moral del Derecho. Y sobre todo porque no hay ciencia sin método propio.

Por Racionalismo se entiende, en un sentido amplio, toda doctrina filosófica en el que se exagera la actividad de la razón con detrimento de la experiencia y realidad, es el método de investigación científica cuyo criterio de verdad son datos obtenidos por deducción con exclusión de los datos empíricos obtenidos por inducción.

Sobre la Noción Racionalista del Derecho podemos decir que se dá una exageración dentro de la formulación y planteamiento de la realidad jurídica y del Ser del Derecho. Si bien es cierto que el Derecho desde el punto de vista ontológico en su origen es un Ser de Razón, también lo es que la realidad jurídica es la de una entidad Moral por que se refiere al obrar del hombre, y este obrar es moral porque su entidad está formada o fundada en los actos derivados de una voluntad libre y racional del hombre en su referencia a su actuar social.

Un acto plenamente humano es un ente moral independientemente de su dimensión ya individual o social porque el origen del mismo es el hombre que en su obrar actualiza su voluntad y querer.

3).- Las Nociones Voluntaristas del Derecho son aquellas que tienen su origen en el legislador y se refieren al texto o culto de la ley. Y no reconocen ningún otro origen o razón del ser del Derecho.

Es evidente que el positivismo o voluntarismo jurídico tiene como su principal aportación la de precisar la importancia de la autoridad en la promulgación del Derecho y la legitimidad de la misma. Pero de ahí a que se exagere el papel del legislador para justificar las arbitrariedades del poder en turno es cuestionable e inadmisibile, ya que el Derecho debe estar por encima de toda política.

4).- Las Nociones Empíricas del Derecho: Por Empirismo entendemos aquella posición que considera como única fuente del conocimiento a la experiencia con detrimento de la razón. Es decir, el empirismo jurídico tiende a explicar el Derecho y la Justicia mediante la sola experiencia y como producto de las fuerzas a que está sujeta la sociedad.

Es en el empirismo jurídico donde se despierta el interés por la Historia del Derecho y la Sociología Jurídica.

El Empirismo Jurídico tiene tres principios:

- 1.-No hay más Derecho que el que nace de acontecimientos conocidos por la experiencia (histórica, social, económica etc.).
- 2.-Al jurista sólo le interesan los materiales concretos suministrados por la experiencia y no las especulaciones no comprobadas por la experiencia.
- 3.-El Derecho así comprendido tendrá una verificación casi matemática, porque su naturaleza sólo dependerá de hechos ya existentes y verificados experimentalmente y no de actos libres de los individuos.

La postura más representativa del Empirismo Jurídico es la Marxista. La Sociología Jurídica no deja de reconocer que el Estado es medio al igual que el Derecho del que se sirve una sociedad organizada para promover el bienestar de los ciudadanos. La Teoría Marxista niega esto diciendo que el Derecho y el Estado son el resultado de una realidad, por excelencia la económica.

Sobre el particular diremos que no es necesario realizar un análisis profundo para darse cuenta de la falacia de esta premisa, toda vez que lo económico no tiene la importancia absoluta que se le atribuye.

Ningún historiador objetivo justificaría que el único fin de los estadistas ha sido el sojuzgar al hombre y a las clases sociales.

Creer que la estructura económica sea la única fuente de conflictos sociales es absurdo, pueden ser parte, pero hay actos contra Derecho que no tienen un origen económico.

Las nociones empíricas del Derecho han puesto en evidencia la relación que existe entre los problemas concretos de la realidad histórica, sociológica y económica, y el Derecho. Pero no se trata de una causa-efecto, sino de una relación de condición y de ocasión.

Regresando al problema de la Obligatoriedad del Derecho, podemos decir en conclusión lo siguiente: El carácter obligatorio de las normas del Derecho o jurídicas no implica, empero, que deban cumplirse fatalmente, en vista de una necesidad ineludible. Tales normas expresan sólo lo que debe ser, pero que es susceptible de infringirse. Su carácter obligatorio estriba en que su infracción trae consigo una sanción o castigo para el infractor, impuesta por un poder organizado que en la sociedad cuida de que el Derecho se observe.

Estas consideraciones nos permiten señalar, como elementos esenciales del concepto del Derecho, los siguientes:

- a).- El Derecho es un conjunto de normas o reglas que gobiernan la conducta externa de los hombres en sociedad;
- b).- Es exclusivamente un producto social; fuera de la colectividad humana no tendría objeto;
- c).- Se impone a los hombres por la fuerza de la misma sociedad organizada en poder y aplica una sanción al que viola la norma jurídica. (4)

Pasemos ahora a definir al Derecho: El Derecho es un sistema racional de normas sociales de conducta, declaradas obligatorias por la autoridad por considerarlas soluciones justas a los problemas surgidos de la realidad histórica.

"Un sistema racional": Es decir, un ordenamiento de diversas normas, construido por la razón. No una norma aislada, la cual recibiría el nombre de Ley cuando se dirige a todos los súbditos, de Decreto cuando particulariza una orden en concreto y de Precepto --- cuando la norma es intimada a un súbdito en particular.

"De normas de conducta": Es decir, de reglas que expresan un "debe ser".

"Sociales": Es decir, bilaterales; brotadas del hecho social y dirigidas al bien común de la sociedad.

"Declaradas obligatorias por la autoridad": La declaración de obligatoriedad puede hacerse en forma expresa, públicamente o en forma tácita. Pero es decisión de la autoridad política, es decir, del Estado, que una norma obligue.

"Por considerarlas soluciones justas": Señalamos en esta forma la primera de dos fuentes reales que determinan el contenido de las normas jurídicas: La Justicia. La otra fuente real está constituida por la realidad histórica en toda su complejidad. Poco importa que la idea de justicia que tiene un Estado no sea la misma que defiende otro. Lo importante es que en el momento en que desaparece la pretensión de justicia en la conducta de un Estado, desaparece el orden jurídico y se inicia la tiranía.

Decimos que la autoridad considera a sus soluciones como justas, y no que dichas soluciones sean justas.

"A los problemas": El fin del Derecho es práctico: la solución de problemas. Los problemas no forzosamente deben ser negativos, -- nacidos de conflictos de intereses; pueden ser también positivos, es decir, pueden plantear el mejor modo de coordinar energías, fuerzas o intereses, de acuerdo con el bien común.

"Surgidos de la realidad histórica": Por realidad histórica entendemos toda clase de realidad que se sitúa en un momento dado en la historia. Esas realidades se llaman datos. Los datos de la realidad unas veces están ordenados de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Son entonces la expresión del orden natural, en cuyo ca-

so al jurista sólo le toca acatar ese orden. Pero otras veces se presentan a los hombres en forma tal que pueden ser ordenados por ellos.

El hombre es el único animal capaz de reaccionar contra el determinismo de la naturaleza. Los conflictos provocados por esos datos ordenables constituyen la segunda fuente real del Derecho. Los datos reales ofrecen la materia sobre la que trabajará el jurista con su espíritu de justicia; son, también, ocasión y condición necesaria del Derecho.

b).- SOCIOLOGIA JURIDICA

Antes de entrar a tratar el tema específico de la Sociología Jurídica o Sociología del Derecho, considero prudente hacer una breve referencia de lo que es la Sociología General.

En su sentido más amplio, puede decirse que la Sociología General se ocupa del hecho de la sociabilidad del hombre como un modo de su ser y existencia. (5)

Podríamos definir a la Sociología como el estudio de los grupos humanos, de las relaciones sociales, de las instituciones sociales o, quizás más elaboradamente como la ciencia que trata de desarrollar una teoría analítica de los sistemas de acción social en tanto éstos pueden ser entendidos en términos de la propiedad de valores comunes integrados. (6)

Varios de los más grandes maestros de ésta ciencia la conciben como una ciencia pura, que ha de limitarse a comprobar los hechos sociales, sin tener en cuenta las aplicaciones prácticas que podrían deducirse de sus investigaciones. (7)

En fin, la Sociología General y la Sociología Jurídica constituyen, de cualquier manera, preciosos auxiliares del legislador, del jurista práctico y del juez, en tanto en cuanto dichos profesionales -- tienen que ver con el proceso de creación de las normas jurídicas, con su interpretación y con su aplicación. (8)

Veamos ahora en qué consiste la Sociología del Derecho, cuál es su objeto y cuál es su punto de vista.

La Sociología Jurídica no es una parte de las ciencias y doctrinas jurídicas, sino que constituye una especie de capítulo de la sociología. El Derecho, que para el jurista aparece como un conjunto de significaciones normativas y que es estudiado como tal por la ciencia jurídica, por el contrario, desde el punto de vista sociológico se presenta como un hecho social, como una forma colectiva real de vida humana que se ha originado por virtud de determinadas causas y que, a su vez, produce unos ciertos efectos.

Desde el punto de vista de la consideración sociológica, el Derecho aparece como un hecho social que es efecto de otros hechos sociales y que se halla en interacción con otras formas colectivas; además

el Derecho aparece como una fuerza social que actúa a modo de factor configurante de la colectividad y que produce efectos ulteriores sobre otras manifestaciones de la vida social.

Los temas principales de la Sociología del Derecho son dos:

- 1.- Investigar cómo las reglas jurídicas se han constituido real y efectivamente como son, con sus especiales y concretos contenidos, es decir, averiguar las causas que las han suscitado, las motivaciones que han estimulado su creación y las necesidades que tratan de satisfacer.
- 2.- La manera como funcionan en la sociedad y los múltiples y variados efectos que las normas jurídicas producen en esa sociedad.

La Sociología del Derecho no es probablemente una parte de la ciencia jurídica, sino que es una parte de la Sociología. No supone e implica que la Sociología del Derecho carezca de interés y de influencia fecundante para otra disciplina. Por el contrario, para el jurista práctico la Sociología Jurídica habrá de proporcionarle caudales de inspiración; pero en todo caso, seguirá siendo obviamente claro que una cosa es estudiar el derecho como un conjunto de normas y otra cosa muy diferente es enfocarlo como un hecho social cuyas causas y cuyos efectos hay que investigar.

La consideración sociológica del Derecho desentiéndase del aspecto normativo de éste, y lo estudia como hecho, es decir, como una de las formas de manifestación de la conducta humana. (9)

Hay gentes que dictan leyes, reglamentos, sentencias, etc. Todas esas cosas no son actos de la vida individual. Son hechos sociales.

Hay también hombres que conciertan sus voluntades para determinar de ese modo las normas que han de regir su conducta recíproca, por ejemplo mediante contratos.

Vemos que las gentes se afanan, en sus movimientos políticos, por la configuración del Derecho en un determinado sentido. En esos procesos sociales encaminados a la gestación y desenvolvimiento del Derecho pesan o influyen: Las tradiciones de unos determinados modos colectivos de vida, las necesidades presentes, las creencias religiosas, las convicciones morales, las ideas políticas, los intereses económicos, las representaciones colectivas que los hombres tienen de la nación, de la región, de la aldea, de la humanidad; los sentimientos fa-

miliares; los sentimientos colectivos de reparación, de esperanza y de preferencia de que están animados, etc. Por tanto, todos esos fenómenos constituyen también hechos sociales.

El Derecho es un producto cultural, que no se puede explicar en función de elementos individuales, tales como la creación personal del hombre de gran talento o genio jurídico, sino por el contrario, con la intervención de elementos sociales, tales como el deseo de seguridad o certeza que experimentan los hombres que pertenecen a un conglomerado humano, cualquiera que éste sea. El hombre necesita saber cuál es el dominio de lo suyo y el de los demás, hasta donde llega su derecho y dónde comienza el de los demás. (10)

Hay hombres que obran por su voluntad de determinada manera y no de otra, precisamente porque el Derecho Positivo vigente prescribe aquella conducta. Con eso practican modos colectivos de comportamiento.

Gracias al Derecho, muchas personas pueden realizar actos que serían incapaces de cumplir si tuvieran que contar exclusivamente con sus propias fuerzas naturales. Por ejemplo: Envían dinero a países lejanos mediante un cheque o una transferencia bancaria, un teniente domina sobre una compañía, un agente de tránsito detiene la circulación, el propietario de un terreno lo es aunque no esté asentado materialmente en él, etc.

En todos esos hechos y en la innumerable multitud de otros similares, nos hallamos con actos humanos que producen determinados efectos no por sí mismos, sino en virtud de una organización jurídica.

Hallamos también el ingrediente jurídico efectivo, sólo que en otra forma, en aquellas conductas ilegales cuyos autores están dominados por la preocupación de eludir las consecuencias que el Derecho prescribe para tales comportamientos.

Como investigación sociológica general, la Sociología Jurídica no versará sobre la sucesión de acontecimientos singulares en un determinado proceso histórico concreto, sino que estudiará en términos generales la realidad social del Derecho, analizando la disposición y el funcionamiento de los factores que intervienen en su gestación y en su evolución.

No se ocupa, como lo hace la historia, de relatar en su individualidad y en su sucesión los hechos que han pasado, sino que estudia

el funcionamiento de los tipos de mecanismos productores de esos hechos; estudia las constelaciones típicas de factores que influyen en la génesis y en la configuración del Derecho; estudia las formas y los complejos sociales en los cuales y para los cuales surge el derecho; la relación en la realidad social entre el Derecho y los otros contenidos de la vida (religiosos, científicos, filosóficos, técnicos, económicos, sexuales, etc.).

Así, pues: a).-El Derecho, en un determinado momento, constituye el resultado de un complejo de factores sociales.

b).-El Derecho, que desde un punto de vista sociológico es un tipo de hecho social, efecto de otros hechos sociales, actúa después como causa, como una fuerza configurante de las conductas.

Cabe, pues, asignar dos series de temas a la sociología del derecho:

1.-El estudio de cómo el Derecho representa el producto de múltiples procesos sociales.

2.-El examen de los efectos que el Derecho ya producido, de cualquier índole que sea y en cualquier forma que ésa producción haya acontecido, causa en la sociedad.

Estos efectos pueden ser de varias clases:

Positivos, de configuración de la vida social;

Negativos, es decir, de fracaso;

Interferencia con otros factores (religiosos, económicos etc.) produciendo combinaciones muy diversas en imprevistas algunas veces;

De reacción, contribuyendo a formar corrientes adversas contra las normas vigentes para derogarlas y sustituirlas;

De conato de evasión del cumplimiento de la norma.

Los tipos de necesidades sociales principales que el Derecho trata de satisfacer son:

a).- La resolución de los conflictos de intereses.

b).- La organización del poder político.

c).- La limitación del poder político.

d).- La necesidad o deseo de certeza y de seguridad que constituyen la motivación principal del Derecho Positivo y, asimismo, la regulación de la necesidad de cambio.

Sobre el último punto mencionado convendrá hacer dos advertencias: En primer lugar, aunque el Derecho se inspira y debe inspirarse en valores superiores, tales como la justicia, la dignidad y la libertad de la persona humana, el bien común, etc., el motivo vital que engendra la producción de Derecho es el satisfacer la necesidad de certeza y seguridad, al menos en términos relativos. Nótese que, desde un punto de vista formal, el Derecho no es un fin, sino que es un medio especial, (la normatividad coercitiva o de imposición inexorable) del que sirven los hombres para asegurar la realización de determinados fines que reputan de urgente e indispensable cumplimiento.

En segundo lugar, hay que advertir que, aunque el deseo de certeza y seguridad es uno de los afanes fundamentales de la vida humana, no es el único de éstos, sino que coexisten con otros deseos de tipo contrarios, entre ellos el anhelo de cambio, la aspiración de mejora y progreso, así, pues, si bien por una parte el Derecho sirve a un propósito de certeza y seguridad, por otra, sirve también para canalizar la satisfacción de las necesidades suscitadas por el cambio social y por los deseos de progreso.

CITAS BIBLIOGRAFICAS DEL CAPITULO I

- 1.-Lemus García Raúl, Derecho Romano (Sinopsis Histórica) 2ª edición, Ed. Limsa, México 1977. Pág. 20
- 2.-Lemus García R. Ob. Cit. Pág. 21
- 3.-Villoro Toranzo Miguel, Introducción al Estudio del Derecho, 1ª ed. Ed. Porrúa, México 1966. Pág. 8
- 4.- García Trinidad, Apuntes de Introducción al Estudio del Derecho 28ª ed. Ed. Porrúa, México 1986. Pág. 11
- 5.-García Máñez Eduardo, Introducción al Estudio del Derecho 28ª ed. Ed. Porrúa, México 1978. Pág.159
- 6.- Chinoy Ely, La Sociedad (una introducción a la sociología) 11ª reimpresión, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1981. pág.19 y 20.
- 7.- Caso Antonio, Sociología, 5ª ed. Ed. Cruz, México 1980. Pág. 11 y 12.
- 8.- Azuara Pérez Leandro, Sociología, 5ª ed. Ed. Porrúa, México 1981. Pág. 11.
- 9.- García Máñez E. Ob. Cit. Pág.159.
- 10.- Azuara Pérez L. Ob. Cit. Pág.285.

CAPITULO II.- ANTECEDENTES HISTORICOS

- a).- La Iglesia en la Nueva España
 - 1.- El Estado y la Iglesia en España en 1492
 - 2.- Las Letras Alejandrinas
 - 3.- El Patronato Regio Español en General
 - 4.- El Patronato Real de Las Indias
 - 5.- La Inquisición Novohispana
 - 6.- El Patrimonio Eclesiástico a fines de la fa
se Novohispana

- b).- La Iglesia en la Transición hacia la Independen
cia

- c).- La Iglesia en el México Independiente

- d).- La Iglesia en la Revolución Mexicana

- e).- La Iglesia después de la Revolución

a).- LA IGLESIA EN LA NUEVA ESPAÑA

1.- El Estado y la Iglesia en España en 1492

Es un punto absolutamente central para comprender el nacimiento de la Iglesia hispanoamericana. Esta fué durante mucho tiempo un reflejo de la española, con las naturales modificaciones impuestas por las circunstancias concretas de América, en razas, religiones indígenas, costumbres, lenguas, - mezcladas con el aporte peninsular.

Por eso no podemos entrar a considerar la Iglesia de la Nueva España sin echar un vistazo a la situación de la metropolitana, precisamente en el momento en que se terminaba la campaña de casi ocho siglos con el invasor musulmán, y comenzaba a influir fuertemente en otros países de Europa, como la misma Italia.

Hay que recordar en primer lugar la situación general de la Iglesia española durante el siglo XV, como consecuencia de los levantamientos, -- turbulencias y guerras civiles o interpeninsulares que ensangrentaron extensos campos, destruyeron o pillaron iglesias y monasterios e influyeron de modo decisivo en una acentuada desorganización eclesiástica.

En efecto, en tales contiendas intervinieron muchos obispos y hombres de iglesia, mientras que los demás sufrieron sus consecuencias: relajamiento de la disciplina, diversas formas de inmoralidad, olvido de los deberes eclesiásticos por intereses políticos o económicos y confusión acrecentada en las relaciones entre la potestad civil y la eclesiástica. (1)

Había en España en 1492 cinco sedes metropolitanas: Toledo, Santiago, Tarragona, Sevilla y Zaragoza, y ese mismo año se crearon las de Granada y Valencia. Tenían 37 obispados y había otros tres sujetos inmediatamente a la Santa Sede: Burgos, León y Oviedo.

Acababan de erigirse las diócesis del reino de Granada, mientras - que la de Canarias comenzaba ahora a tener alguna importancia con la pacificación de todo el archipiélago por los mismos Reyes Católicos.

Durante el mismo período hubo conatos de división de la sede principal de Toledo, que resultaba de mucha extensión y riqueza, y jugaba un papel político importante, como lo pudieron comprobar los mismos Reyes al principio de su reinado. Diversos conatos de nuevas diócesis sólo prosperaron años adelante.

Todas estas diócesis tenían entradas de cierta importancia, aunque

sea muy difícil valorarlo con exactitud. Pero al mismo tiempo tenían también señoríos civiles, a veces de cierta categoría en aquella organización semi--feudal. Y aunque no fueran los obispos príncipes territoriales, como los del imperio germánico, pesaba mucho su actitud en las contiendas civiles de la--baja Edad Media española.

Precisamente en tiempo de los reyes Católicos se aprecia de un mo--do claro el fin de ese período y su sustitución por otro de matiz mucho más--eclesiástico. Naturalmente, dada la manera de ser de aquellos tiempos, mu--chos de los señoríos episcopales poseían sus castillos y fortalezas, con alcaides y jefes puestos por los obispos para su vigilancia.

Todo ese armazón profano no era precisamente el ideal de una es--tructura eclesiástica sana, con la mira puesta sólo en el servicio de Dios y de las almas, y era uno de los motivos fundamentales de la decadencia espiri--tual del clero y, de rechazo, del mismo pueblo cristiano.

Ello explica el deseo de los Reyes Católicos de intervenir en las--elecciones episcopales y en gran parte de la misma vida eclesiástica nacio--nal. Pero no era el único motivo: pesaban mucho los intereses políticos y e--conómicos, refrendados por una larga tradición, pero no hay que excluir los--de una sincera renovación cristiana, que tenía que partir necesariamente de--la mejora de los pastores de almas antes de alcanzar a la masa del pueblo.

Por otra parte, el sistema de reservas pontificias para los nombra--mientos eclesiásticos, en contra de la libre elección de los cabildos, dió--durante ese mismo período abundante pábulo a abusos de todo orden, queriendo premiar con tales prebendas a los beneméritos cooperadores de papas y cardenales, o sencillamente a parientes y allegados. Todo ello, con la salida de--abundante dinero para el extranjero, no podía menos que motivar la interven--ción real para oponerse a tales abusos. Sin embargo, no hay que olvidar que--los reyes trataban luego de colocar en las mismas sedes o beneficios diver--sos a sus favorecidos, muchas veces sus hijos ilegítimos, desvirtuando de es--te modo la sinceridad plena de su actuación con la Iglesia. (2)

2.- Las Letras Alejandrinas

Durante todo el siglo XV podemos observar la tendencia del Vaticano de intervenir, neutra y preventivamente, en las actividades colonizadoras de aquellos famosos competidores: Portugal y España.

Inmediatamente después del descubrimiento que hizo Colón de unas islas que, según él, pertenecieron a la India (cuando murió todavía estuvo convencido de esto), la Corona de Portugal sintió que la nueva soberanía castellana en aquellas islas luchaba con concesiones que, por Bulas especiales, el Papa había otorgado a Portugal en cuanto a la colonización de la India.

En vista de esta amenaza de conflicto, Castilla pidió al Papa Alejandro VI, español y ligado por diversos lazos a los Reyes Católicos, que confirmara la prioridad Castellana al respecto. La reacción papal tomó la forma de cinco documentos, que dan lugar a varias dudas en cuanto a su seriación cronológica, su motivación y su interpretación, -- documentos con repeticiones, pero también variaciones en lo reiterado -- (que a veces suscriben que se trata de ampliaciones o restricciones) y -- algunas contradicciones, creando un ambiente de poli-interpretabilidad y vaguedad, que quizás es intencional. (*)

Desde luego, alrededor de estas Bulas Alejandrinas o Letras - Alejandrinas ha surgido una amplia literatura. Se trata de los documentos siguientes:

- a.-Bula Inter caetera: Documento confidencial, que contiene una concesión no muy precisa en cuanto a las Indias, y una línea divisoria entre lo que corresponderá a Portugal y España.
- b.-Bula Plis fidelium, con privilegios para los frailes misioneros que irían a las Indias.
- c.-Bula con el mismo nombre de Inter caetera, quizás posterior a la otra (28 de junio de 1493), y que la amplía.
- d.-Bula Eximiae devotionis, que otorga a la Corona Castellana unas prerrogativas, iguales a las que ya correspondieron a la Corona de Portugal en cuanto al Patronato sobre la Iglesia establecida en los territorios por ella descubiertos.
- e.-Bula Dudum siquidem, reformulando mucho de lo anterior, en un ambiente todavía más generoso.

Al lado de estas Letras Alejandrinas viene luego un tratado entre Portugal, Castilla y Aragón, de 1494, que confirma mucho de lo establecido en estas Bulas, sin referirse a ellas.

Durante las próximas generaciones surgieron importantes discusiones, en las que la interpretación de este conjunto de documentos juega un papel central. Una cuestión debatida es, por ejemplo; estas concesiones papales, ¿sólo se refieren a la cristianización e implica la facultad general de colonizar? En esta controversia encontramos al dominico Bartolomé de las Casas en el ala liberal-radical (como Obispo de Chiapas, este fraile neró la abolición de los moribundos españoles que no devolvieron a los indios su patrimonio, adquirido en las Indias, ya que, según su opinión, la autorización para sólo se refería a la evangelización, de manera que toda ganancia hecha por los españoles en las Indias era un robo, que deb(a restituirse).

Por otra parte, Vitoria ocupó una posición más equilibrada, y en el extremo opuesto al de Las Casas, Ginés de Sepúlveda defendió la posición derechista, en el sentido de que los indios, por su inferioridad cultural, estaban predestinados a ser esclavos.

3.- El Patronato Regio español en general

La evolución de este Patronato especial tiene mucho que ver con el modelo del Patronato que observamos frecuentemente en la Edad Media, también fuera del mundo Hispánico, respecto de la fundación y el financiamiento de capillas e iglesias.

Algún opulento laico, que financiara tales empresas eclesiásticas, a menudo recibiría en cambio la posición de "patrón", lo cual implicaba el privilegio, generalmente hereditario, de superar candidatos en caso de vacantes en posiciones eclesiásticas, relacionadas con aquella obra piadosa, e inclusive de tener voz y voto en cuanto a las medidas patrimoniales relacionadas con aquella fundación.

También gozaba de distinciones honoríficas: preeminencia protocolaria en ciertas ceremonias, asientos especiales, lugares privilegiados para las tumbas, derecho a mención especial en ciertos rezos, misas conmemorativas, derecho a préstamos de emergencia; y por otra parte, también el deber de completar el presupuesto de la fundación en momentos de crisis.

Desde el siglo VI encontramos ejemplos de tales patronatos laicos sobre iglesias, capillas, etc., y las primeras normas sobre esta clase de patronatos pueden consultarse en el Corpus Iuris Civilis de Justiniano, sin embargo, su gran desarrollo viene después, en los siglos IX y siguientes, que el cristianismo logró penetrar en la vida popular europea, sobre todo gracias a ésta institución del patronato, que puso sobre hombros de personas piadosas, agradecidas o intimidadas, con amplias posibilidades financieras, el gasto de las construcciones y organizaciones, indispensables para la propagación y conservación de la fe.

Aunque posteriormente el Vaticano empezó a poner restricciones a la libertad de los patronos de presentar candidatos, hasta en la actualidad esta institución del patronato por parte de individuos generosos y piadosos es una institución viva del derecho canónico (esta institución es mencionada en el Codex Iuris Canonici de 1917), sin embargo en varios países ya se extinguió, como en Francia (1791) o en los Estados Unidos, típico ejemplo de variantes nacionales contra el fondo general del derecho canónico supranacional.

Pero el patronato concedido a particulares, no era fuente de grandes problemas para el Vaticano, sino el concedido a soberanos.

Quando finalmente, desde 1622, el Vaticano decidió tomar la expansión del Cristianismo completamente en propias manos, gran parte del daño ya estaba hecho, y el Vaticano había concedido varios privilegios demasiado importantes, que ya tenían rango de derecho adquirido, sobre todo en el caso de las Coronas de Portugal y de España, que ya se consideraron titulares de derechos irrevocables de ingerencia en asuntos administrativos y otros de la Iglesia.

Para analizar debidamente el patronato español, conviene que regresemos un momento hacia las raíces de este patronato en la España pre-islámica. En aquella fase, los nombramientos de los Obispos habían correspondido al clero, con el pueblo cristiano como testigo, pero a causa de fuertes perturbaciones de la paz, relacionadas con esta ingerencia por parte del pueblo, los gobernantes estatales tomaron estas ceremonias de nombramiento bajo su protección, eliminando paulatinamente la influencia del pueblo.

Una vez comenzaba la eliminación paulatina del poder islámico, los nuevos gobernantes cristianos en cada región reconquistada continuaron con tales prácticas de intervención estatal en la vida eclesiástica hasta que en el siglo XI el Vaticano comenzó a luchar por la reducción de este patronato general que se arrogaron los gobernantes cristianos en España. Por otra parte, no objetó los patronatos particulares respecto de Iglesias y capillas determinadas, a favor de familias que habían tenido un mérito especial para su fundación o financiamiento.

Como resultado de esta lucha papal contra el patronato general que ejercieron los gobernantes españoles, durante mucho tiempo el Papa decidía libremente en cuanto al nombramiento a beneficios mayores en España, mientras que los Obispos y otros prelados hicieron los nombramientos a los múltiples beneficios menores en España.

Pero a partir del siglo XV las Coronas de Castilla y Aragón comenzaron a recuperar el terreno perdido, insistiendo de nuevo en las mencionadas tradiciones.

Ya en 1416, Castilla había obtenido del Papa que en caso de vacantes importantes, como de Obispos, los nuevos nombramientos se harían por los Cabildos en cuestión. Como la Corona Castellana podía influir más fácilmente que el Papa en la decisión de tales Cabildos, esta medida ya anuncia al posterior privilegio de la Corona de presen--

tar candidatos para toda clase de vacantes eclesiásticas y, más tarde en la práctica, inclusive el derecho de nombrar a los nuevos funcionarios eclesiásticos, con ratificación por el Papa.

Otro importante antecedente de lo que pronto sucedería en las Américas, fué el patronato concedido por el Papa a los Reyes Católicos respecto de los territorios que conquistaron en el reino de Granada, un patronato que incluía el derecho de coorar los diezmos. Luego, en 1494, Alejandro VI concedió a dichos reyes un tercio de los diezmos en sus -- reinos.

La serie de privilegios para la Corona, que en conjunto, con varios deberes, forman aquel creciente patronato real de la Iglesia, -- continúa, y en 1524 el Papa concede a la Corona española una influencia decisiva en cuanto al otorgamiento de los beneficios consistoriales, un privilegio luego extendido por Clemente VII a los beneficios Catedralicios; y Pablo III, en 1536, hizo una declaración general, confirmando -- claramente todas estas sucesivas conquistas de la Corona, un acto de -- cortesía al que el Papa se sintió obligado a causa de la ayuda prestada por Carlos V en la lucha del cristianismo contra los turcos.

Luego la Corona, aprovechando cada momento de debilidad por -- parte del Vaticano, supo alargar la lista de sus privilegios dentro del patronato, insistiendo en la irrevocabilidad de éstos, y añadiendo, ade más, varios privilegios de facto, a los legalmente otorgados.

Es verdad que en muchas medidas de la Corona sentimos la preo cupación por el limpio funcionamiento de la Iglesia; pero en la política de la Corona respecto de los asuntos eclesiásticos se mezcla el in- grediente, cada vez más notable, del interés financiero y político es- tatal.

Bajo los últimos Borbones antes de la independencia mexicana, el patrimonio de la iglesia ya se encuentra claramente subordinado a -- las necesidades del tambaleante erario estatal y el clero se encuentra obligado, en varias ocasiones, a dedicarse a la defensa de los inter- ses políticos de la Corona, inclusive con violación del secreto confe- sional.

Además los clérigos pierden paulatinamente aquel escudo que -- había sido su fuero eclesiástico, un fuero que al comienzo del siglo -- todavía había podido proteger a clérigos con ideas políticas algo flan boyantes.

Durante el siglo XVIII se da un perfil más claro de que dicho patronato no se debe a concesiones históricas, hechas por el Vaticano, sino que el poder que Dios había otorgado al Rey, y la responsabilidad ante Dios que el Rey tenía por paz y orden dentro del reino, automáticamente implicaban facultades de control dentro de la iglesia hispana; que el Rey era representante irrevocable del Papa en el mundo hispano, e inclusive representante personal de Dios.

Algunos autores caracterizan esta transición teórica como el paso del patronato hacia un Vicariato (vicarius significa representante personal).

Bajo los Borbones se intensifica la tensión entre España y el Vaticano; inclusive en 1709 Felipe V rompe relaciones diplomáticas con Roma.

Implantado en este patronato real de la iglesia, encontramos el patronato real de las Indias, al que nos dedicaremos en seguida.

4.- El Patronato Real de las Indias

Un ascenso más glorioso todavía, para la Corona, lo observamos en este patronato especial respecto del mundo indiano.

Ya hemos mencionado su punto de partida: Las Letras Alejandrinas. En la misma época de estas Nulas (1578), encontramos que un rey catolicísimo, como Felipe II, en las instrucciones sobre el Patronato, dirigidas al Virrey novohispano, ya está deslizando aquel Patronato indiano de la autoridad papal; aunque todavía menciona las concesiones papales, al mismo tiempo conecta este Patronato con el papel que tuvo la Corona como descubridora y conquistadora de las Indias.

Felipe IV hace jurar fidelidad por parte de los Obispos a este Patronato (1629), y veinte años después, el mismo monarca ordena a los Obispos recoger mensajes papales que no hubiesen obtenido previamente la aprobación del Consejo de Indias: los Prelados ya deben más obediencia al Rey que al Papa.

En virtud del Concordato de 1753, el Papa limitó su derecho de nombramiento autónomo a 52 beneficios en España, pero en las Indias ni siquiera le correspondía algún derecho de este estilo.

En general, cabe decir que el Patronato en las Indias era más extenso que el Patronato general, concedido a la Corona española.

Una manifestación del Real Patronato, de efectos dramáticos en la Nueva España, fué la expulsión de los Jesuitas, en 1767 (muy perjudicial para la educación e inclusive para la economía, en estas tierras).

Esta orden, tan disciplinaria y obediente a sus Generales en Roma, y dedicada en forma especial al apoyo de la política papal, desde hace tiempo fué sospechada de estar formando, secretamente, un núcleo de poder económico e ideológico, no muy leal a los intereses de la Corona; así las Cortes Borbónicas de Francia, España y Portugal se lanzaron a una campaña antijesuítica, que en la Nueva España llevó hacia aquella famosa medida impopular, ejecutada con precisión y eficacia asombrosas, bajo el capaz mando del Marqués de Croix.

Vigilados por los soldados, los Jesuitas de la Nueva España marcharon a Veracruz y tuvieron que abandonar el reino hispano.

El odio borbónico inclusive perseguía a esta orden fuera del territorio hispano, y la Corona obtuvo en 1773 del Vaticano su abolición (en 1814, cuando el Papa recuperó, después del intervalo napoleónico, su independencia, la orden fué restablecida).

También la política española de poner la riqueza eclesiástica al servicio del crédito público, obligando a la Iglesia a liquidar parte de su patrimonio con el fin de invertir el dinero líquido en bonos de la deuda pública española, tuvo perjudiciales consecuencias para la Nueva España, cuya economía había sido tan dependiente de generosos y baratos préstamos eclesiásticos, generalmente renovados en el momento de su vencimiento; afortunadamente, el hábil e inteligente, pragmático Obispo de Michoacán, Abad y Queipo, supo hacer suspender esta política por lo que a las Indias se refiere.

El Patronato indiano fué usado por la Corona, también para domar la Inquisición, reduciéndola a una institución que tenía cierta utilidad para la Corona, defendiendo la estabilidad de las Indias contra las ideas de la Iluminación, pero que no podía emprender una política independiente, peligrosa para la Corona.

Como titulares delegados de este Patronato Indiano, se mencionan a los Virreyes, Presidentes, Cidores y Gobernadores en las Indias, con intentos de determinar también lo que estas autoridades pudieran hacer solas, y lo que quedaba al arbitrio de la Corona. Por ejemplo: los nombramientos a beneficios menores (como parroquias) dependieron de los Virreyes o de los Presidentes de Audiencias. El sistema parece algo complejo.

Al lado de este Patronato Indiano, desde luego podía haber patronatos particulares, concediendo privilegios a individuos que hubieran costado alguna obra religiosa.

Para dar una idea panorámica de la importancia y variedad del poder estatal dentro de la Iglesia novohispana, a fines de la fase virreinal, se puede establecer la siguiente lista de facultades patronales para la Corona:

- a.- El derecho de presentar candidatos para todos los beneficios eclesiásticos.
- b.- El control sobre todas las comunicaciones del Vaticano, sean dirigidas al público cristiano en general, o sólo a la jerarquía eclesiástica dentro del reino.
- c.- La decisión de establecer nuevas diócesis dentro de la creciente parte ya cristianizada de las Indias, de subdividir las diócesis ya existentes, y de cambiar sus delimitaciones.
- d.- La facultad de autorizar o impedir los Concilios en las Indias, y, en caso de autorizarlos, de participar en ellos mediante sus representantes, en un lugar conveniente.
- e.- El derecho de supervisar la vida monástica a través de los Obispos, que como cuspide del clero secular debían ser más obedientes a la Corona que la cuspide del clero regular que no tuvo mucho éxito al respecto.
- f.- El derecho de vigilar, y en su caso impedir, el movimiento migratorio de los clérigos, incluyendo sus viajes oficiales.
- g.- El derecho de suprimir órdenes monásticas dentro del reino, y de expulsar a sus miembros (frecuentemente la expulsión de los Jesuitas, en 1767).
- h.- El control sobre nuevas construcciones eclesiásticas, sin permiso de la Corona, éstas no debían emprenderse.
- i.- La prohibición de recursos procesales, canónicos, ante tribunales de la Iglesia fuera del reino hispano.
- j.- El cobro importante de impuestos eclesiásticos, sobre todo el diezmo, cuyo producto se utilizaría en bien de la Iglesia, salvo una cuota del 10%.
- k.- La tendencia de usar, a fines del siglo XVIII, el colosal patrimonio eclesiástico para apoyar el crédito estatal, obligando a la Iglesia a vender sus inmuebles y a liquidar sus préstamos hipotecarios, para invertir el producto en la deuda estatal.
- l.- La restricción del fuero eclesiástico. Este recibió su primer golpe serio en 1795; entre este momento y la Reforma juarista, 2 generaciones después, uno puede seguir el complejo proceso de la erosión de aquel fuero eclesiástico.

Después de lo que hemos visto sobre las pretensiones de la Corona, no es sorprendente, que el Rey a menudo interviniera también en asuntos que parecen típicamente teológicos, frenando el culto al Sagrado Corazón (por sus sugestivas ligas con los Jesuitas), inclinándose a favor del Catolicismo de Mesensuy, reprochado por el Vaticano.

5.- La Inquisición Novohispana

Martín de Valencia, un bondadoso franciscano, durante su breve estancia en Santo Domingo cuando hacía su viaje a la Nueva España, recibió allí el nombramiento de Comisario de la Inquisición (tribunal que en Santo Domingo fué administrado por los dominicos). Luego, cuando la orden de los dominicos se estableció en la Nueva España (1552) se encargaron éstos de la inquisición durante unos pocos años; desde 1535 los obispos de México tuvieron al mismo tiempo la función de ser delegados de la inquisición de Santo Domingo, y finalmente, en 1571, cuando Pedro Moya de Contreras era arzobispo, México recibió su propio tribunal de Inquisición, que dirigió sus actividades sobre todo hacia los herejes, y no tenía facultad de perseguir a los indios.

En 1574 comienza la serie de autos da fe, organizados por este tribunal, pasando por el sonado caso de Luis de Carabajal y culminando finalmente en el auto da fe de 1592, que fué al mismo tiempo un clímax financiero, ya que produjo en multas y confiscaciones unos tres millones de pesos, cantidad muy fuerte para aquella época y sobre la que, posteriormente, hubo una interesante controversia entre el Erario (que había estado subvencionado a la inquisición en años difíciles) y el Santo Oficio.

En total, la cantidad de vidas que costó la Inquisición durante toda la fase novohispana de unos tres siglos, probablemente no habrá pasado de cinco o seis decenas: los demás sentenciados recibieron penas a veces desgraciales (prisión, azotes etc.) pero no la pena capital.

Además, formalmente hablando, ésta nunca se aplicó por la Inquisición misma, sino por la autoridad estatal, el "Braço Secular", por instrucciones de la Inquisición.

Una literatura a veces un poco sensacionalista, se ha encargado de dar una imagen quizás excesivamente sangrienta a la Inquisición. Sin embargo, la amenaza de una persecución por el Santo Oficio colgaba como una nube sobre la vida social e intelectual de la Nueva España, y a veces la Inquisición fué usada como instrumento de venganzas privadas, mediante maliciosas e infunda-

das acusaciones, cuyos autores no fueron comunicados al inquisitus.

Desde mediados del siglo XVII la Inquisición novohispana se calmó considerablemente, y el regalismo del siglo XVIII colocó a esta institución bajo severo control de la Corona, que logró convertirla en otro instrumento más del Estado.

Además, varias de sus atribuciones jurisdiccionales (casos de incesto, bigamia, sodomía, blasfemia, etc.) fueron trasladadas por el rey hacia los jueces estatales.

En materia de censura, empero, seguía ejerciendo una función importante, sobre cuyo impacto en la evolución de la cultura nacional uno opinará según la ideología individual.

Un curioso caso al respecto, se presentó en 1806, cuando Carlos IV necesitaba, para una cuestión de las fronteras de las Indias, unas obras que estaban en el índice de libros prohibidos. La Inquisición se negó a permitir al monje encargado de esta investigación, el acceso personal a estos libros, nombrando a dos calificadores de la confianza del Santo Oficio, clérigos regulares, para buscar los datos necesarios en aquellos libros tan peligrosos.

Las Cortes de Cádiz suprimieron la Inquisición el 22 de febrero de 1813, medida promulgada en la Nueva España el 8 de junio del mismo año.

Su restablecimiento, poco después, cuando Fernando VII reaccionó contra el liberalismo gaditano, promulgado en España el 21 de agosto de 1813, no tuvo gran importancia práctica en la Nueva España, salvo por lo que se refiere a los procesos inquisitoriales contra Hidalgo y Morelos.

Con el regreso de las Cortes de Cádiz en 1820, la Inquisición desaparece definitivamente del panorama mexicano.

Podemos decir, a manera de resumen que entre los procedimientos inquisitoriales han tenido injusta celebridad el tormento y el secreto. Pero hay que notar, sin embargo, que el tormento no era algo característico y exclusivo de la Inquisición, sino un procedimiento usado en todos los tribunales de la época y en todos los países.

En cuanto al secreto consistía este en no manifestar los nombres de los testigos, pero se le daban a conocer al reo los testimonios en su contra, se le leía la acusación y se le permitía escribir su defensa y nombrar defensor. (4)

En su tiempo la Inquisición fué popular, porque correspondía y satisfacía a un estado de la opinión general que estima ba sobre todo la fe, y veía en ella una defensa social.

6.- El Patrimonio Eclesiástico a fines de la fase novohispana

Es conocida la estimación del patrimonio eclesiástico por Lucas Alamán, para fines del Virreinato, en una mitad del valor total de la riqueza inmobiliaria novohispana. Este dato, presentado por un buen católico, hombre conservador, ha sido analizado y criticado desde varios ángulos, pero generalmente se convalida que corresponde a la verdad fundamental de que la Iglesia haya sido la gran propietaria del Virreinato, a fines del siglo XVIII. (Por ejemplo: de las 3487 casa registradas en la ciudad de México en 1790, más de la mitad, o sea, 1434, pertenecieron a la Iglesia).

Durante toda la fase novohispana, desde mercedes de tierras otorgadas a monasterios y otras instituciones eclesiásticas, el patrimonio eclesiástico había venido acumulándose, sobre todo gracias a beneficios testamentarios, mala administración y el principio canónico-administrativo de que la Iglesia siempre adquiere, pero nunca enajena inmuebles.

También las exenciones fiscales, han jurado un papel al respecto, y las diversas medidas estatales de frenar esta forma de "mano muerta" no resultaron muy eficaces.

Los Juzgados de Capellanías (que no eran juzgados en el sentido moderno del término) tenían por función especial la de invertir los capitales entregados a la Iglesia bajo condición de costear misas, salarios de capellanes etc. (con el fin de mejorar así las perspectivas ultraterrenales de ciertos individuos), y estas instituciones jugaron un papel importante en la economía del Virreinato.

Este poder económico eclesiástico colocó, desde luego, al Estado grandes tentaciones, y así, la España borbónica a fines del siglo XVIII, inspirándose en medidas de emergencia que el Estado revolucionario francés había tomado, recurrió a la política de "consolidación", obligando a la Iglesia a liquidar sus créditos hipotecarios (siempre concedidos en términos bastante favorables para los deudores, y en la práctica siempre renovables cuando había llegado a su vencimiento) y a vender sus inmuebles, para invertir el producto líquido en bonos del Erario, pero en gran parte gracias a aquel inteligente Obispo de Michoacán, A--

bad y Queipo esta política, iniciada para la Nueva España en el año de 1504, ya fué suspendida en 1809, antes de haber podido causar grandes daños patrimoniales a la Iglesia, o perturbaciones en la economía novohispana en general.

Las grandes medidas contra el patrimonio eclesiástico vendrían a mediados del próximo siglo.

b).- LA IGLESIA EN LA TRANSICION
HACIA LA INDEPENDENCIA

En la aversión del bajo clero respecto de España, a fines de la fase virreinal, hubo un elemento especial: el resentimiento por el hecho de que los peninsulares frecuentemente ocuparon en la jerarquía eclesiástica novohispana los escalones más importantes, frenando la carrera de los clérigos mestizos y criollos, a menudo tan cultos e inquietos (el famoso caso de Hidalgo).

Así, con un clero dividido entre partidarios de España y partidarios de la Independencia, la cuestión religiosa no jugó un papel importante en las diversas discusiones durante las décadas que preceden a la Independencia de 1821. Venos, por una parte que la Inquisición ayudó obsesivamente en la eliminación de los curas como Hidalgo y Morelos (declarándolos "herejes", además de considerar como justificadas varias otras acusaciones), mientras que, por otra parte, diversos documentos políticos de los rebeldes (pensemos en la Constitución de Apatzingán) colocan a la Iglesia en un lugar de honor: los conservadores son católicos, pero también los revolucionarios lo son.

Y no sólo los clérigos estuvieron divididos frente a la cuestión de la Independencia: inclusive el cielo se encontró de los dos lados, con la Virgen de los Remedios del lado de los españoles (nombrada "Generala" por el Virrey Venegas), y la Virgen de Guadalupe, morena y mucho más populista, del lado de Hidalgo.

En el movimiento liberal gaditano (gaditano: de Cádiz, antes Hispania, hoy Cádiz), los políticos novohispanos no participaron muy activamente en las discusiones sobre las relaciones entre el Estado e Iglesia, a pesar de la relativa popularidad de la literatura francesa del Siglo de las Luces en la Nueva España, el anticlericalismo jacobino no había echado raíces en la élite novohispana: su turno llegaría una generación después.

En general, el liberalismo gaditano no era demasiado jacobino tampoco.

Así, tenemos que la Constitución de 1812, promulgada también en la Nueva España, era un documento moderado al respecto, reconociendo al catolicismo como la religión oficial y conteniendo sólo pocas disposiciones que pudieran inquietar o irritar a la Iglesia.

Sin embargo, ésta no vió con buenos ojos un documento que limitaba su posibilidad de ascender a varios puestos de elección popular, y que sugería que el fuero eclesiástico, factor tan esencial dentro de la sensibilidad política eclesiástica de aquel entonces, pronto sufriría una erosión notable.

Además, la libertad de imprenta fué considerada como peligrosa para la ideología eclesiástica. Así, cuando Fernando VII, de regreso de su exilio, acató con este liberalismo gaditano, abrogando la Constitución (1814), el alto clero se sintió, más que nunca, ligado a la madre-patria, y durante unos seis años pudo hacerse ilusiones acerca del porvenir.

Además, desde el 16 de septiembre de 1815 los jesuitas (readmitidos en el Vaticano, e inclusive calificados como los "remadores más enérgicos del barco de San Pedro") judicaron regresar a la Nueva España (para encontrarse de nuevo expulsados cuando sobrevino el viraje de 1820, en España).

Si la religión y la posición del clero no habían figurado aún como tema medular de la discusión entre ambas bandas, en la Nueva España, hay que reconocer, por otra parte, que el cambio de la actitud pro-española por parte del alto clero, en 1820, sí fué un factor importante para la consumación de la Independencia.

La reimplantación de la Constitución de Cádiz, a raíz del triunfo del liberalismo en 1820 (rebelión de Rafael de Riego, en España) y el comienzo de una serie de medidas liberales por parte de las Cortes, hicieron cambiar la opinión del alto clero, de manera que, en las palabras certeras de Lucas Alamán, la Independencia mexicana finalmente se consumó precisamente por los que poco antes se habían opuesto a ella. Este viraje del alto clero fué considerado por algunos, con cierta razón, como la página más negra de la Historia de la Iglesia Católica en América, y uno admira la versatilidad intelectual con que varios preladados produjeron argumentos, contrarios a los que desde hace años habían pre-

gonado, especulando al respecto sobre la corta memoria del público (especulación totalmente realista, en aquel entonces y ahora).

A la luz de lo anterior, no es sorprendente que las Tres Garantías del Plan de Iguala (24 de febrero de 1821), programa fundamental para la política de la nueva nación, comprendan una a favor del Catolicismo.

c).- LA IGLESIA EN EL MEXICO INDEPENDIENTE
HASTA LA REVOLUCION (1821-1911)

El primer Imperio Mexicano, de Agustín de Iturbide, de 1822/3, fué favorable a la Iglesia, aunque ya se manifiesta cierta presión estatal sobre el colosal patrimonio eclesiástico (el anticlericalismo idealístico encuentra en México un antecedente, todavía en plena fase conservadora y católica, en factores hacendarios).

Durante estos años iniciales de la vida independiente, hubo discrepancia de opiniones entre, por una parte, la Comisión de Relaciones Exteriores, de la Junta Provisional Gubernativa, que quiso que el nuevo Estado continuara la tradición del Real Patronato de la Iglesia, y una comisión de teólogos, apoyada por la Junta eclesiástica de Censura y por el Cabildo de la Ciudad de México la cual dictaminó a favor de la extinción del Patronato y la reglamentación Provisional Política del Imperio Mexicano, si por una parte otorga el catolicismo el monopolio religioso oficial, por otra en sus artículos 3 y 4 deja sentir la intención del Nuevo Estado de continuar con aquel Patronato.

Pronto, este primer Imperio cayó sobre todo por su propia ineptitud. Notemos al respecto que desde 1804 había sido visible la presencia de la Masonería en México (todavía no es un adversario importante de la Iglesia), luego las tropas españolas que llegaron aquí en 1811 dieron una importante inyección de fuerzas al joven movimiento, y después de 1817, el estímulo dado por Francisco Javier Mina le ayudó también considerablemente.

Además es probable que los restos del movimiento de los Guadalupeños, cuando ya anduvieron de capa caída, encontraran el camino hacia la masonería, en aquellos tiempos, y parece que en la caída de Iturbide los masones del rito escocés ya jugaron un papel notable.

Después de este efímero imperio, que dejó tan mal sabor la Iglesia pareció retirarse algo de la política nacional. Siguió unos años ambíguos, desde el punto de vista clerical. Por una parte, el 16 de mayo de 1823 el Congreso decretó la venta de los

bienes de la Inquisición, en beneficio del erario, por otra parte dentro de aquella constituyente que finalmente produjo la Constitución Federal de 1824, observamos que los líderes de ambos grupos fundamentales, federalistas y centralistas, fueron clérigos (Miguel Ramos Arizpe y Fray Servando Teresa de Mier) y que desde el acta Constitutiva de 1824 se establece el monopolio oficial del catolicismo, suavizado por una referencia al Patronato como a una institución vigente, y por la disposición de que la República ejercerá control sobre los mensajes parales (al estilo del antiguo "pase regio").

Pero de todos modos, la nueva Constitución no ofrece punto de partida alguno para medidas contra la tremenda concentración de propiedades en manos de la Iglesia, ni tampoco contra el fuero eclesiástico (del que había quedado un trozo importante, a pesar de las podas borbónicas).

Por su impacto en el anticlericalismo de los próximos años, conviene mirar un momento la evolución de la Masonería, como el rito escocés atraía a los monarquistas (generalmente anti-irridistas) se formó a su lado un nuevo grupo masónico, del rito yorkino, con los republicanos.

Este rito, más progresista, logra promover a fines de los años veintes algunas medidas de relativo sabor anticlerical (secularizaciones de ciertos bienes y fondos eclesiásticos), pero la caída de Cuerrero significa luego una caída también para los yorkinos; y como los escoceses, con su monarquismo, ya estaban bastante desacreditados, la masonería perdió mucho de su significado político.

Un nuevo rito Nacional Mexicano, fundado en 1825, aprovecha la decadencia de los dos primeros grupos, pero, desde entonces, aunque recruta raro encontrar a algún prominente político liberal mexicano que no tuviera un alto grado en la Masonería, se observa frecuentemente que desobedecen a principios y consignas masónicas.

En estos años hubo interesantes desarrollos en cuanto a las relaciones oficiales entre la nueva nación y el Vaticano. El Papa, amigo de la Santa Alianza no estuvo muy inclinado a reconocer las nuevas naciones latinoamericanas, producto de revoluciones y por lo tanto no aceptables para la Santa Alianza, tan anti-

revolucionaria y conservadora. Es verdad que el liberalismo español, de 1820 a 1823, había perjudicado a la cordialidad entre España y el Vaticano, pero Latinoamérica, desgraciadamente, no supo aprovechar estos años, diplomáticamente tan favorables para obtener el reconocimiento por parte de la Santa Sede.

En 1823, México envió al Vaticano a fray José Marchena, para sondear el ambiente, y el reporte favorable por parte de este religioso fué lo que animó al Gobierno mexicano para enviar al canónigo Francisco Pablo Vázquez a Roma.

La misión de éste pareció condenada al fracaso, cuando el Papa se reconcilió plenamente con Madrid, y enviaba a los obispos y arzobispos de las antiguas Indias una encíclica del 24 de septiembre de 1824, invitándoles a colaborar para la restauración de la monarquía española en las antiguas posesiones españolas de ultramar, encíclica tan inaceptable para las élites latinoamericanas, y políticamente tan torpe, que muchos la tildaron de apócrifa.

Además del reconocimiento del México independiente, Vázquez debía tratar de llegar con el Vaticano a un arreglo respecto de la continuación o no continuación del patronato, pero parecía no avanzar en sus esfuerzos. Entretanto, por auto-exilio o por defunción, surgieron importantes huecos entre los jefes de la Iglesia mexicana, pero en ausencia de un arreglo sobre el Patronato ni el Gobierno mexicano, ni tampoco el Vaticano, pudieron hacer algo al respecto.

El Rey de España insistía en que el antiguo Patronato correspondía a la Corona en lo personal, independientemente de su posición de soberano de las Indias (de hecho ya perdida). Las nuevas repúblicas insistieron en haber heredado del ex-soberano las poderosas facultades implícitas en el Patronato, y el Vaticano quiso aprovechar la oportunidad para declarar el Patronato extinguido, como consecuencia de la independencia, pero no se atrevía a dar un paso que provocaría la ira del Rey de España. Por otra parte tampoco podía permitir que se debilitara demasiado la Iglesia mexicana, por falta de prelados (con el peligro del protestantismo, tan cerca de las fronteras mexicanas).

Por 1829, México ya carecía de arzobispo: el metropoli-

tano, Fonte, por auto-exilio se encontraba en España, y en el nivel inmediato inferior todas las diócesis sufragáneas ya carecieron de titular.

Además, por debajo de ésta cúspide de la jerarquía, en el nivel de los párrocos, la situación ya era deprimente: México tuvo una Iglesia ya casi sin funcionarios.

El Papa León XII procuro a Váscuez unos hábiles compromisos, soluciones a medias luces, pero las rígidas instrucciones de éste clérigo fueron un obstáculo para su aceptación. Pero una nueva misión para este clérigo, apoyado esta vez por Anastasio Bustamante y su secretario de relaciones Lucas Alamán, tuvo más éxito, y Gregorio XVI finalmente pudo nombrar a siete nuevos obispos mexicanos, haciendo estos nombramientos ostentivamente, o sea, fuera de toda recomendación oficial mexicana (tal recomendación hubiera significado que el Vaticano reconociera la subsistencia del Patronato).

Desde luego, la Corte de Madrid vió con malos ojos que el Papa hubiera pasado por encima de su pretendido Patronato, en aquellos nombramientos de 1831, pero la muerte del intránsito Fernando VII, en 1833, y el hecho de que el arzobispo mexicano, que se había establecido en España, Fonte, por fin tuviese la amabilidad de renunciar (así como el obispo de Oaxaca, en similares circunstancias) abrió la posibilidad de llenar más huecos en el maltratado panorama de la organización eclesiástica mexicana.

Luego, en 1836, en cambio de la tolerancia del Gobierno mexicano respecto de tales nombramientos, en los cuales no se había tomado en cuenta el pretendido derecho de presentación que le correspondía a la nueva nación mexicana, el Papa reconoció en este año la independencia de México.

Sin embargo, al comienzo el Vaticano no tuvo dinero para enviar un representante oficial a México, y sólo 15 años después recibimos aquí, en 1851, cuando menos un delegado apostólico (o sea, representante papal para asuntos eclesiásticos), pero no un Nuncio (o sea, representante papal con rango de Embajador), Luis Clementi, quien pronto tuvo fricciones personales con el arzobispo de México; Juárez, después, lo expulsó.

El comienzo de los años treintas, con su auge conserva-

dor, pareció mejorar las perspectivas de la Iglesia, y bajo Bustamante, la ley del 16 de mayo de 1831 permitió a la Iglesia la libre designación de sus canónigos, fuera de toda recomendación gubernativa, indicio de la buena disposición del Gobierno para renunciar al Patronato.

Pero ya pronto vino la reacción antirética: los liberales de 1833, con Valentín Gómez Farías, cuya carrera política había comenzado con unos pasos discutibles (su apoyo al primer Imperio), pero el cual, ahora, con cierto dogmatismo, gran integridad personal, aunque con una irradiencia no muy política, inició una verdadera "pre-reforma". Este político era el Vice-presidente, pero el Presidente, Santa Anna, se retiró hacia su hacienda de Manga de Clavo, durante este experimento liberalizador, dejando la mano libre a Gómez Farías.

Durante este intervalo liberal y anticlerical, de 1833-34, Gómez Farías pudo colaborar con un congreso mayoritariamente progresista, y en este par de años el país hervía de discusiones en pro y en contra de los intereses clericales, discusiones de las que varias medidas del Gobierno trataron de excluir a los clérigos, cuando menos por lo que se refiere a sus sermones.

Luego vino la secularización de las Misiones californinas, que habían conservado un status de pequeñas teocracias, dirigidas por frailes franciscanos. Después de cumplir con su función de cristianizar a los indios, éstas, como las misiones en general hubieran debido abandonar su organización original, de comunidades de indios, bajo mando de unos pocos frailes con ayuda de algunos soldados, para convertirse en pueblos de indios, con Iglesias administradas por párrocos, y una división de la tierra entre lotes individuales para familias indígenas, terrenos comunales para pastoreo, etc., y un fondo suficiente para los edificios de particulares y públicos de la nueva comunidad municipal.

Los frailes a cargo de éstas misiones habían retardado tal secularización, alegando que los indios todavía no estuvieron suficientemente civilizados para este paso hacia la autonomía municipal. Pero ahora, en 1833, estas misiones fueron secularizadas con mal resultado para los indígenas: rancheros blancos y mestizos, y especulantes lograron comprar muchos de los terrenos entre

gados en propiedad individual a las familias de los autóctonos, y éstos tuvieron que trabajar luego como peones en las tierras que hace poco les habían pertenecido.

Por otra parte, el espíritu de empresa pudo ahora entrar en las Californias, y esta parte del Continente pronto comenzó a evolucionar, lo cual luego fué estimulado por los hallazgos de oro.

Así, la consecuencia de la secularización, de que ahora la tierra se convirtiera en un artículo de mercado, a la disposición del mejor postor, tuvo efectos nocivos para muchos indios, pero al mismo tiempo inició la evolución, cuando menos de la California Septentrional, hacia lo que es en la actualidad.

Esta secularización, pronto seguida por la nacionalización del Fondo Píndoso de las Islas Filipinas (medida razonable, con el fin de no permitir que fuentes de riqueza, situadas en México, tuviesen que financiar obras más allá de las fronteras), ya parecía preceder medidas generales de nacionalización de bienes eclesiásticos, y la discusión abierta entre Lorenzo de Zavala (con un proyecto que hubiera favorecido la conversión de tales bienes en propiedades individuales de gran extensión), y el Dr. J. H. Mora, que quería más bien aprovechar las medidas para ayudar a formar una clase media, no podía menos que dar escalofríos al clero.

Así, y para curarse en salud, contraviniendo un conocido principio canónico-administrativo que ya hemos mencionado, la Iglesia trató de vender sus propiedades inmobiliarias; sin embargo una nueva medida estatal quitó validez a tales ventas precautorias.

Las leyes del 19 y 24 de octubre de 1833 secularizan la educación pública, tema que siempre preocupó hondamente al clero; y el 27 de octubre de 1833 el Estado retiró su coacción al pago de los diezmos.

Luego, el 6 de noviembre de 1833 los monjes y monjas que desearan abandonar sus monasterios y conventos, quedaron en libertad de hacer esto, sin miedo a sanciones estatales. Sobre todo la posibilidad de que monjas pudieran casarse con algún simple mortal, horrorizaba al buen católico de aquellos días.

Unos días antes, el 3 de noviembre de 1833, se había abrogado además, aquella ya mencionada medida del 16 de mayo del 31 que podía interpretarse como medida de renuncia a la facultad estatal de presentar candidatos para puestos eclesiásticos y, por lo tanto, como implícita renuncia al Patronato, de manera que esta abrogación significaba lo contrario: una insistencia estatal en la vigencia del Patronato.

El 17 de diciembre de 1833 se dió el próximo paso, adaptando el sistema virreinal para el Patronato a la nueva situación republicana, un golpe para la Iglesia que causó el auto-exilio de algunos preladados, mientras que su elocuente crítica de las medidas mencionadas, les costó el castigo de exilio a los obispos de Linares, Durango y Chiapas.

Sin embargo, luego resultó que Gómez Farfías había tratado de hacer demasiado, en demasiado poco tiempo: la ofendida Iglesia se juntó a otro grupo que vino a ver el peligro que corría un fuero privilegiado al que se había aferrado: el ejército. Ambos poderes manejaron con habilidad la palanca emocional para mover el pueblo, provocando bajo la bandera del "Plan de Cuernavaca" una rebelión que causó la caída de Gómez Farfías.

Desde luego, es curioso contemplar cómo el pueblo se hace usar para la defensa de grupos sociales a los que, materialmente, no debe mucho: Iglesia y Ejército; pero la historia universal abunda en ejemplos semejantes.

Santa Anna, viendo que esta "pre-Reforma" había perdido el juego, sale de su hacienda, destituye a Gómez Farfías (que pronto encuentra el camino al exilio en los Estados Unidos) y suspende las medidas anticlericales, y el 4 de enero de 1835 el Congreso convierte esta suspensión de las medidas más fuertes, en abrogación.

Luego sigue un período de modestas victorias para la Iglesia, en mezcla con algunas pequeñas decepciones. En cuanto a las primeras: El art. 45-III de las siete Leyes Constitucionales reconfortó al clero, disponiendo que el Congreso no tenía facultades de legislar en contra de la propiedad eclesiástica.

Pero por otra parte, los clérigos perdieron sus facultades políticas de:

ciudadanos, no pudiendo figurar en el Congreso, algo que la Constitución de 1824 ya había dispuesto, y que no fué cambiado por esta nueva Constitución.

En cuanto al Patronato: sobrevivía muy visiblemente en las Siete Leyes Constitucionales; por otra parte, la necesidad del "pase" estatal para las decisiones y demás comunicaciones papales fué utilizada, curiosamente, para proteger a México en contra de una medida del Vaticano, muy razonable y moderna: la reducción de la cantidad anti-económica de las fiestas religiosas, reducción ordenada por Gregorio XVI, pero guardada fuera de México durante tres años, mediante la negativa de otorgar el "pase" estatal.

Fuó en este ambiente de conciliación entre México y la Iglesia que el Papa había decidido reconocer a la nueva nación, como ya fué mencionado; pero la Santa Sede no se apresuró a iniciar las pláticas sobre un concordato, para no suscitar una discusión sobre el Patronato, en la cual la Iglesia probablemente perdería.

Parece que la posición más firme de la Iglesia, en México no haya contribuido a una mayor disciplina moral del clero. Incluso un periódico antiliberal como El Mosquito Mexicano se queja de que los carmelitas descalzos ya no anduvieran descalzos (al contrario, en zapatos brillosos), y ya no, como antes, por parejas.

Muchos agustinos habían abandonado la vida en común, y también los mercedarios dieron lugar a quejas. Curiosamente este relajamiento de las antiguas reglas disciplinarias, en vez de estimular la entrada a la vida clerical, ahora más cómoda, fué acompañado por una disminución de la vocación por la vida eclesiástica.

Sin embargo, los verdaderos peligros para la Iglesia, durante esta segunda fase del Santanismo, no vinieron del lado de una opinión pública anticlerical, la masonería, o una propaganda protestante, sino desde el ángulo de las finanzas públicas.

Así, sobreviene la nacionalización de los fondos piadosos, ahora de las Californias (aunque en aquella época, las misiones californianas que tuvieron que ser financiadas mediante estos fondos, todavía no estuvieron en el extranjero); además, constan-

temente se pidió a la Iglesia que proporcionara fondos al Estado, o que garantizara con sus bienes ciertas deudas públicas, poniendo de nuevo las ventas eclesiásticas bajo control, para que la Iglesia no convirtiera sus muy visibles riquezas inmobiliarias en dinero contante y sonante, más fácil de esconder.

La próxima Constitución, o sea las bases Orr-Francis de 1843, siguió reconociendo al Catolicismo como la religión estatal exclusiva, y respetó los fueros eclesiástico y militar; pero continúa guardando las comunicaciones papales bajo censura estatal.

Cuando se arraya la crisis financiera, prácticamente perpetua, por el conflicto de 1845-48, una ley del 10 de enero de 1847 prevé una hipoteca sobre los bienes eclesiásticos, para garantizar un préstamo estatal de 15 millones, conquista de Gómez Farías, que entre tanto había regresado a la Vicepresidencia; pero el 29 de marzo de 1847 Santa Anna, presidente, anula esta victoria de su Vicepresidente, en canje de una ayuda financiera de dos millones por parte de la Iglesia.

Detrás de lo anterior, y de otras medidas y amenazas en contra de la Iglesia, hubo más bien presión pragmática, financiera que una ideología anti-clerical.

Aunque Gómez Farías de nuevo jugaba un papel importante en la política, este liberal ya había madurado, y ya era más prudente en sus actos (además, su catolicismo personal fué evidente).

El regreso de la Constitución de 1824 (con ciertas reformas), en 1847, no afectó esencialmente la posición constitucional de la Iglesia. Lo que sí creó un ambiente más favorable para ella, fué la ocupación norteamericana, y algunos relatos estuvieron tan francos en su aprobación, que su actitud provocó críticas por parte de los mexicanos nacionalistas. Pero uno comprende el punto de vista de aquellos clérigos: el ambiente administrativo más sano, aportado por los ocupantes, creó una mejor garantía para el patrimonio eclesiástico, de lo que hasta entonces se había visto (inclusive en tiempos de regímenes amistosos respecto de la Iglesia, el patrimonio eclesiástico estuvo constantemente bajo la espada de Damocles, representada por los requerimientos del erario).

El régimen de Joaquín Herrera (1848-1851) también fué

caracterizado por cierto equilibrio entre buenas y malas noticias para el clero.

Las relaciones con el Vaticano eran a tal punto cordiales, que en aquellos años, tan críticos para Pío IX, México llegó a sugerir que el Vaticano se trasladara acá.

Por otra parte, un sensible hueco en los nombramientos eclesiásticos fué llenado mediante un procedimiento típico del antiguo Patronato, mediante el "dedazo" estatal, y no se permitió al Papa declarar que hubiese otorgado estos nombramientos motu proprio...

Una rebelión auspiciada por el clero (Plan de Hospicio) en 1852, llamó a Santa Anna por última vez al trono; éste, entre tanto, ya había demostrado merecer la confianza del conservadurismo y del clero.

Bajo los últimos años del Santanismo se regresan bienes a los jesuitas, y se pone de nuevo la autoridad estatal detrás del cumplimiento con los votos monásticos; pero éstas concesiones al clero ya no tuvieron mucha importancia, ya que llegaron en vísperas de la gran tormenta liberal.

Por otra parte, el 5 de septiembre de 1853, la no-aplicabilidad del fuero eclesiástico a delitos graves (como la conspiración o traición) fué confirmada, y poco después el cura de Calotenango, Manuel Gómez, fué fusilado por haber ayudado a un rebeld.

El proyecto que surgió durante los últimos meses de Santa Anna, de obtener para México a un monarca europeo, fué apoyado por el clero, a pesar de que Gutiérrez Estrada, que en Europa andaba en busca de un candidato, no sólo había sondeado las cortes católicas, sino también la corte anglicana, no católica, de Londres (pero un príncipe anglicano hubiera podido convertirse fácilmente al catolicismo: la distancia entre ambas religiones no es tan grande).

La revolución de Ayutla contra Santa Anna llevó al poder un grupo liberal (1854), que quiso implantar en México los principios político-religiosos que habían emanado de la revolución francesa. Y lo logró.

Primero, en 1855, mostró su anticlericalismo en la Ley

Juárez, que eliminó el fuero eclesiástico en asuntos civiles, y lo colocó a opción del clérigo en materia penal, sugiriendo, además en su formulación que una restricción más drástica del fuero podía seguir después.

La reacción clerical contribuyó a la sustitución del Presidente Alvarez por Comonfort, cambio que tuvo por consecuencia, en tre otras cosas, la eliminación de los masones, del gabinete.

Por otra parte, Comonfort, que era un liberal moderado, de todos modos mostró cierto anticlericalismo en la nueva supresión de los jesuitas, que desde su admisión de nuevo en México habían tenido una existencia con más altibajas que nada, y cuando una rebelión clerical poblana trató de combacir por la violencia la ley Juárez, Comonfort mostró dientes y uñas.

Al lado de este presidente de medias lucas, pero a veces enérgicamente anticlerical cuando se vió obligado a tal actitud, hubo un Congreso Constituyente de tono más agresivamente liberal; y las razonables preocupaciones de la Iglesia por el ambiente político fueron nutridas, luego, por la ley Lerdo, aprobada por el Congreso el 28 de junio de 1856.

Esta ley quiso poner en libre circulación los bienes guardados por la Iglesia en "mano muerta", creando la facultad de los arrendatarios de adquirir tales bienes por un precio, calculado como capitalización de la renta en cuestión.

Además, si los usuarios no aprovecharan esta oportunidad, terceros recibirían después de cierto plazo la facultad de comprar estos bienes.

Por lo tanto, no se trataba de una confiscación, sino de una expropiación por la cual el Estado estuvo canalizando dinero en efectivo hacia su probable adversario en la guerra civil que cualquier observador cuidadoso ya podía prever con relativa seguridad.

No debe pensarse que la resistencia clerical a la ley Lerdo haya sido monolítica; en fin, la Iglesia recibía en la capitalización de los ingresos sobre una base del 6%, una indemnización equitativa, e inclusive altos clérigos aprovecharon en lo personal la oportunidad de adquirir estos inmuebles; pero el Primado tomó luego varias medidas disciplinarias contra tales compras y tam--

bién algunos prelados reaccionaron, como el de Puebla que amenazaba con excomunión a los desalmados que compraban bienes eclesiásticos en los términos de la ley Lerdo.

Este obispo, Labastida, cuya diócesis pudo considerarse como un baluarte del clericalismo, se expresó tan claramente, que se vió condenado al exilio. También el Vaticano protestó, y el Estado reaccionó ante esta lluvia de protestas con varias medidas, que ya anuncian las Leyes de Reforma de 1860: el cierre de la Universidad (considerada como baluarte de oscurantismo clerical), eliminación de la Iglesia de la administración de cementerios, e injerencia estatal en el Registro Civil.

En virtud de la Ley Lerdo, en 1866 bienes inmuebles por unos 23 millones de pesos salieron de manos de la Iglesia: menos de un 10% del total del patrimonio inmobiliario eclesiástico(5).

Luego, el 11 de abril de 1857 una Ley Iglesias obligó a los párrocos a reducir su presión financiera sobre el proletariado, quitando la coacción estatal respecto de los derechos que cobraban por servicios religiosos, y colocando el monto de éstos bajo cierto control estatal. Es que muchos de estos derechos estuvieron prohibitivamente altos. Así, un pago de matrimonio eclesiástico de 20 pesos, a cargo de un hogar que ganaba unos 50 pesos al año, era desde luego una invitación al concubinato.

Ya en la Nueva España, los derechos parroquiales habían sido unas tres veces más altos que en España, y el párroco a veces dejaba los cadáveres sin enterrar mientras que no se pagaran los derechos; la gente miserable exponía los cadáveres en las gradas de los altares, ya en estado de putrefacción, a fin de que alguien, por caridad diera al párroco los derechos.

Sin embargo, el golpe más grave para la Iglesia vino del lado de la Constitución Liberal, de 1857. Esta todavía no concedió francamente la libertad religiosa, pero cuando menos ya no mencionó un monopolio constitucional, ideológico, del catolicismo al estilo de lo que hallamos en sus predecesoras.

Además de esta concesión tácita de la libertad religiosa, por omisión del tradicional principio contrario, la nueva Cong

titución previó la libertad en materia de educación (art.3), la eliminación de la coacción estatal en el cumplimiento de los votos monásticos (art.5), la eliminación del fuero eclesiástico (art.13) la confirmación de la esencia de la Ley Lerdo y la exclusión de clérigos de los puestos de Presidente y miembros del Congreso (artículos 56 y 97), mientras que el artículo 123 sugirió la continuación del Patronato estatal sobre la Iglesia.

Los funcionarios públicos tenían que jurar obediencia a esta Constitución del 12 de febrero de 1857, pero la Iglesia les amenazaba, en caso de obedecer, con excomunión, y una oleada de protestas apoyadas por una condena papal del nuevo documento, llevó finalmente al golpe de Estado de diciembre de 1857 y a la Guerra de Tres Años o Guerra de Reforma, durante la cual vemos en la Capital a un Presidente Conservador, aceptado por el clero, y en Veracruz a un Presidente Liberal (Juárez).

El gobierno conservador, sin embargo no pudo devolver a la Iglesia todos los bienes que había perdido por la aplicación de la Ley Lerdo, a causa de su miedo por complicaciones internacionales; además, el sucesor de Zuloaga, Miramón, era más prudente en sus manifestaciones de amistad respecto del clero.

Por otra parte, Juárez, aunque sólo gobernando eficazmente un pequeñísimo territorio, expidió en 1859 violentas leyes anticlericales, las Leyes de Reforma, entre las cuales sobresale la del 13 de julio de 1859, con confiscación de los bienes eclesiásticos, sin indemnización alguna e incluyendo acciones y porciones sociales en sociedades.

En esta medida, tan fuerte, los intentos previos de 1833, 1847 y 1856 habían llegado a su expresión extrema. Libros y obras de arte quedarían a la disposición de bibliotecas y museos.

Las cofradías de hombres y monasterios fueron disueltos y una separación de Estado e Iglesia fué decretada en aquella misma ley (separación que implicó el cierre de la Legación mexicana ante el Vaticano). (6)

Otras Leyes de Reforma ordenan la libertad religiosa, la reducción de la cantidad de días de fiesta religiosa, la secularización de los cementerios y del Registro Civil, y el principio de

que el matrimonio ya no se celebra en el Cielo, como sacramento, sino en la tierra, como contrato civil (sin embargo, el divorcio todavía no fué introducido; sólo se reconoció la separación, que no implica la libertad de los cónyuges separados de contraer nuevas nupcias).

En la Ley del 4 de diciembre de 1859 encontramos, además, la obligación del juramento, la igualdad de todas las creencias ante el Estado, la prohibición de ceremonias religiosas fuera de los templos así como la abolición del derecho de asilo, la sujeción del uso de las campanas a reglamentación estatal, y la prohibición, dirigida a funcionarios públicos, de coadyuvar en actos religiosos.

El triunfo militar de Juárez, a fines de 1860, da verdadera eficacia a estas medidas, y miles de contatos trasladaron luego los bienes de la Iglesia hacia los patrimonios de particulares, sin obtener con este cambio la creación de una verdadera clase media rural, ni tampoco una solución para los graves problemas financieros del gobierno.

Durante esta fase entre el triunfo de Juárez de 1860, y la intervención extranjera de 1863, se secularizaron también los hospitales y los establecimientos de beneficencia, además de suprimirse las comunidades de las religiosas, con excepción de las que correspondieron a las Hermanas de la Caridad.

Luego, los graves problemas del Erario motivaron la intervención extranjera y el subsecuente Imperio de Maximiliano (1864-1867).

En el origen de este Imperio encontramos las huellas digitales del clero, a cuyo respecto Juárez no podía formular severos reproches: posponer el interés duradero de la nación al interés de la propia causa, fué una actitud que observamos con liberales y conservadores, en aquella turbulenta fase de nuestra historia.

Para la grave decepción de la Iglesia, Maximiliano resultó ser un auténtico liberal. Quería libertad religiosa, y se negaba a revocar las leyes de Reforma.

Labastida, miembro de la Regencia, expresó su decepción respectiva tan ruidosamente, que fué expulsado de aquel cuerpo gubernativo provisional. Los nueve puntos con que Maximiliano contestó a las exigencias archi-conservadoras del nuevo nuncio papal, Neglia, son suicidas: libertad religiosa, servicios religiosos gratuitos, restauración del antiguo real Patronato y ni un paso atrás en lo de la con--

fiscación de los bienes eclesiásticos. Sólo en cuanto a la posible restauración de algunas órdenes, un posible compromiso en cuanto a los fueros, los cementerios y el Registro Civil, el emperador mostró cierta flexibilidad.

Mejía, cuya intransigencia había sido moldeada por Labastida, finalmente tuvo que abandonar México, después de contribuir a un ambiente conflictivo que motivó la amarga formulación por parte de Maximiliano de que las peores cosas de México eran: los jueces, por corruptos; los oficiales, por carentes de honor; y los clérigos, exentos de sentido de caridad y de moral.

Son interesantes las observaciones agudas de Carlota en su correspondencia con la esposa de Napoleón III, acerca del catolicismo en México: habla del pseudocatolicismo del pueblo, de la irresponsable opulencia del alto clero, de la miseria en que vive el bajo clero, del alto costo de los sacramentos para el pueblo, y de la creciente tendencia hacia el protestantismo, como salida natural.

El artículo 58 del Estatuto Provisional del Imperio Mexicano otorga a los habitantes de México la libertad religiosa (el único que no podría aprovechar esta libertad, fué el mismo Emperador, que debía ser católico).

La renuncia de los liberales a toda colaboración con el soberano extranjero (también liberal), junto con el rencor del Vaticano y del clero mexicano, el retiro de las tropas francesas a causa de la amenaza que representaba para Francia el auge de Bismarck, y el fin de la guerra civil norteamericana (venta de armas de segunda mano a Juárez), explican el fin de aquel Segundo Imperio y el regreso de Juárez a la capital.

Desde luego, las Leyes de Reforma quedaron en vigor, y continuaba la venta de los bienes eclesiásticos confiscados, aunque nunca con el resultado hacendario o el efecto social que los liberales habían esperado. Varios bienes se quedaron titulados a favor de prestanombres de la Iglesia, y algunos de estos hombres prefirieron posteriormente sufrir un lapso de memoria respecto de sus pactos con el clero que, aún en caso de haberse redactado por escrito, nunca pudieran presentarse ante alguna autoridad estatal.

Desgraciadamente, la nacionalización que se había exten

dido también hacia los edificios ligados a estrictas funciones eclesiásticas, dió lugar a una demolición en gran escala de conventos e iglesias, en la década de los sesenta, generalmente con fines de modernización urbana.

Los últimos cinco años de Juárez crearon un ambiente conciliatorio, pero éste no perduró en su sucesor, Sebastián Lerdo de Tejada, el cual, el 25 de septiembre de 1873, con el fin de proteger mejor la esencia de las Leyes de Reforma, colocó límites en nivel constitucional.

Estas nuevas disposiciones de nuestra Carta Magna dieron lugar a la Ley Reglamentaria del 14 de diciembre de 1874: México se había separado definitivamente de la influencia ideológica, autocrática, de la Iglesia, sin entregarse todavía a la democracia.

Después de la huida de Lerdo de Tejada, al largo régimen de Porfirio Díaz, de 1876 a 1911 (interrumpido apenas por la presidencia de Manuel González, 1880-1884) aporta al conflicto entre Estado e Iglesia un ambiente de relativa pacificación.

La esposa, considerablemente más joven que él, Carlota Romero, suavizó el carácter de su marido y fué factor en su viraje hacia una mayor tolerancia respecto al clero.

Las Leyes de Reforma no fueron aplicadas en todo su rigor, se permitió un nuevo concilio de la Iglesia, y cuando éste condenó las escuelas estatales, lógicas, o la norma estatal de que toda ceremonia matrimonial eclesiástica debe preceder la celebración del matrimonio ante el Registro Civil, esta declaración del Concilio no perturbó mayormente el ambiente básico de conciliación. Inclusive, cuando la Iglesia, más tarde, prohíbe al público participar en las fiestas conmemorativas de Juárez (1906), esto no echó a perder las relaciones fundamentalmente pacíficas. Además de aquel V Concilio Mexicano merece mención un Concilio Plenario Latinoamericano, en Roma, en 1899, que tuvo sus repercusiones en la organización de la vida eclesiástica mexicana, al margen de toda aprobación estatal, de manera que parecía que el Estado ya no estuviera insistiendo en su prerrogativa de conceder o negar el "pase" estatal a medidas "transmontañas".

Varios Concilios de provincias eclesiásticas mexicanas,

y sínodos (dentro de una sola diócesis) ilustran la actividad organizatoria de la Iglesia en México, 12 nuevas diócesis son fundadas, y cinco diócesis son elevadas al rango de arquidiócesis en la fase desde el Segundo Imperio hasta la revolución mexicana.

Hubo varios actos recíprocos de cortesía: en la Exposición Internacional de Nueva Orleans, de 1884, el arzobispo de Oaxaca fué representante oficial de México, y por otra parte, el Delegado apostólico ordenó la celebración de ceremonias eclesiásticas de agradecimiento cuando Porfirio Díaz se había escapado a un asalto.

Se aumentó la cantidad de parroquias, se establecieron varios seminarios, y, al margen de la Constitución y de la Ley, se establecieron de nuevo varias comunidades de religiosos y religiosas, sin ocultarse excesivamente. Varias pertenecieron a órdenes que por primera vez llegaron a México, como los misioneros Claretianos, los Salesianos, los Maristas, etc..

El patrimonio eclesiástico que, mediante prestanombres u otras técnicas había logrado salvarse en las tempestades anteriores, pudo ampliarse, inclusive, casi duplicarse.

La Iglesia penetró profundamente en la educación popular; órdenes reanudaron sus actividades educativas, se abrieron de nuevo el panorama urbano, y procesiones pudieron verse fuera de los templos.

Finalmente, el dictador, ya completamente seguro del apoyo del clero, inclusive permitió cierta actividad católica en bien del proletariado, actividad casi partidista, cuando el catolicismo había recibido una nueva orientación por la encíclica *Rerum Novarum*, de León XIII (1891). (7)

Pronto hubo, por parte de grupos católicos, campañas antialcohólicas, la fundación de sociedades mutualistas, Montes de Piedad, sindicatos, (que finalmente culminan en la Confederación Católica Obrera de 1911), centros de reunión obrera, escuelas, congresos agrícolas y otras manifestaciones del nuevo interés católico por ayudar al obrero, a menudo inspiradas en el principio de que debemos ayudar al prójimo para que pueda ayudarse a sí mismo. Especialmente el Círculo Católico Angelopolitano, de Puebla, merece mención a este respecto.

Por otra parte, Porfirio Díaz nunca cedió ante la presión de modificar el texto de las normas estatales referentes a la Iglesia, y las reformas constitucionales al artículo 5 (10 de junio de 1898) y al artículo 27 (14 de mayo de 1901), sin cambiar mucho, reafirman el espíritu anticlerical de la Constitución.

El Dictador también insistió en no reanudar relaciones diplomáticas con el Vaticano: la presencia de un Delegado Apostólico podía tolerarse, pero no un nuncio (entre otras razones, a causa del hecho de que, de acuerdo con una tradición diplomática, tal nuncio fungiría automáticamente como decano del Cuerpo Diplomático acreditado en México).

Entre los demás problemas que subsistieron entre Estado e Iglesia deberos mencionar el de la protesta de observar la Constitución (con tantos rasgos anticlericales), exigida a funcionarios públicos; castigar tal protesta con la excomunión, implicarí a que el catolicismo quedaría privado de la ventaja de ver a muchos de sus feligreses en posiciones burocráticas importantes.

Varias soluciones (a veces un poco truculentas) fueron propuestas al respecto, hasta que el tema cayó bajo el polvo y dejó de llamar la atención.

Otro motivo de fricción fué el de la prohibición de celebrar un matrimonio eclesiástico, canónico, antes de la celebración del civil.

Penoso para la Iglesia, en esta fase, fué el rechazo del Guadalupismo por el obispo de Tamaulipas, Eduardo Sánchez Camacho.

A este sonado caso, se juntó el dramático evento central en la vida académica de García Icazbalceta, cuando éste ya no logró conciliar su conciencia de católico, con sus descubrimientos como historiador, en relación al Milagro de las Rosas, de manera que abandonó su carrera original, para dedicarse luego a las etimologías.

Estos eventos anti-guadalupanos andan en contrapunto con el auge general de Guadalupismo, manifestado en la Coronación de la Virgen de Guadalupe, en 1895, y, en 1910, su promoción a Patrona de la América Latina.

La devoción a la imagen guadalupana apoyada en el relato de las apariciones de la Virgen a un pobre y humilde neófito de los tiempos de la conquista española fué un factor de la religiosidad mexicana y los hombres de diversas épocas e ideologías en el fondo siempre la han respetado, aunque algunos de ellos hayan dado la impresión de haberse querido servir de ella para sus propios fines políticos.

d).- LA IGLESIA EN LA REVOLUCION MEXICANA

El Programa del Partido Liberal Mexicano, de 1906, tenía a un tono anticlerical, que hubiera podido avisar a la Iglesia de que, en caso de un cambio político, habría que tener mucho cuidado de no perder el favorable ambiente, obtenido como fruto de tan prudentia de ambos lados.

Al sorción de la fase maderista, fasciaron del popular candidato (masón, y por lo tanto no inclinado a adoptar una actitud favorable para con la Iglesia) lograron convencer a parte del público católico que Madero no sería un gobernante anticlerical.

Efectivamente, el partido Católico que había surgido en aquel entonces, agudó bastante a Madero, aunque éste tuvo también elocuentes e influyentes adversarios dentro de la Iglesia, como el Obispo de Sonora, Valderrama y Oñán.

En el curso del régimen de Madero su política palideció y exactamente un mes antes del asesinato de éste presidente la Iglesia condenó públicamente ciertas tendencias en su gobierno, interpretadas como socialistas, circunstancia que dió lugar al nacimiento de rumores de que influencias clericales hubiesen colaborado con los diversos factores que causaron la caída del presidente mártir.

Luego, los anti-huertistas susurraron sobre préstamos y otros factores eclesiásticos otorgados al régimen de Huerta; y cuando este presidente fué atacado por Venustiano Carranza, cada victoria local del carrancismo fué acompañada de drásticas medidas anticlericales; a menudo se eliminaron los confesionarios de las Iglesias, destrozándolos en las plazas y sustituyéndolos a veces por símbolos mágicos. Capuchinos fueron humillados; normas locales fijaron limitaciones cuantitativas en relación con los clérigos que podían tolerarse en cada jurisdicción; monasterios y conventos fueron cerrados y muchas monjas llevaron a conocer aspectos inesperados de la realidad.

Ostentativos actos de vandalismo antirreligioso tenían el claro objeto de:

mostrar al proletariado que la ira divina, que hubiera debido manifestarse inmediatamente después, sólo había sido un invento del clero.

Los Villistas, desde luego, no se quedaron atrás, al respecto (aunque más tarde, por razones de conveniencia, Villa reprobó a Carranza sus violaciones de la libertad religiosa).

El caudillo constitucionalista mostró su tendencia secularizadora, no sólo en los diversos decretos locales, sino también mediante la introducción del Divorcio vincular.

La nueva Constitución arrastra el anticlericalismo. El artículo 3, referente a la educación, excluye a la Iglesia de las formas más populares de escolaridad; la libertad de palabra y prensa de los artículos 6 y 7 tampoco excusa al clero, y el 5, que consideraba los votos monásticos como incompatibles con la libertad individual, desde luego, la existencia del clero regular (el intento conciliatorio, de considerar tales votos válidos en caso de haberse hecho por personas mayores de 25 años, ya fuera de la peligrosa fase romántico-emocional, no prosperó); se concede la libertad religiosa (art. 24) y se quita ahora a las Iglesias su personalidad jurídica (art. 27 y 130). Además, el artículo 130, reformulando algunos principios ya incorporados desde antes a la Constitución, es ahora violentamente anticlerical, prohibiendo actividades religiosas por parte de clérigos extranjeros, estableciendo el principio de una limitación cuantitativa, estatal, de los sacerdotes y restringiendo los derechos políticos del clero; se pone también estos principios anticlericales al abrigo de eventuales interpretaciones benignas por parte de los jurados populares (reconociendo así la impopularidad del anticlericalismo en un país tan católico).

Primero, el obispado mexicano mismo, desde los Estados Unidos, publicó una protesta, pero este modo de proceder era demasiado peligroso para la Iglesia, y en 1917 Miguel Palomar y Vizcarra, que desde 1912 se había destacado en el movimiento católico de la juventud, formó, con aprobación del Primado Mora y del Rfo, una liga católica, organización de laicos, que podría ahora formular críticas y lanzar iniciativas, que hubieran expuesto demasia-

do a la Iglesia misma.

e).- LA IGLESIA DESPUES DE LA REVOLUCION

Los primeros seis años después de 1917, los principios anticlericales, incorporados en la Constitución, fueron aplicados con cierta tolerancia, especialmente en cuanto a la injerencia clerical en la educación primaria, la presencia de sacerdotes extranjeros (sobre todo españoles), la existencia de órdenes monásticas (toleradas, sobre todo, cuando se trataba de monjas dedicadas a actividades hospitalarias) y las ceremonias fuera de los templos (con cierta frecuencia se podían ver procesiones, coronaciones etc. en la vía pública).

La creación de nuevas diócesis continuaba y una literatura clerical, a veces bastante franca en su crítica del gobierno estuvo a la vista de todos.

Desgraciadamente, el fin de esta sensata fase de calma y flexibilidad debe imputarse, sobre todo, a provocaciones por parte del clero. La coronación de Cristo Rey, en el cerro del Cu-bilete, Guanajuato, centro casi exacto del territorio nacional, con participación del delegado apostólico Philippi, el 11 de enero de 1923, fué una ceremonia fuera de los recintos eclesiásticos bastante llamativa, y dos días después el Presidente Obregón expulsó a Philippi. Además, como castigo, el gobierno decidió fomentar la creación de una Iglesia Ortodoxa Católica Apostólica Mexicana, iglesia cismática (un poco al estilo de la iglesia Anglicana, creada por Enrique VIII con el fin de liberarse de la presión de Roma).

Sin embargo, esta nueva iglesia nacional nunca tuvo mucho éxito, a pesar de su abolición del celibato, su liturgia en español y su opinión de que los castigos infernales nunca durarían eternamente.

Esta iglesia, creada el 8 de febrero de 1925 reconoció a Cristo y a la Virgen, y aceptó la Biblia (aunque permitiendo a sus miembros una libre interpretación de la misma), pero sustituyó al Papa por un Patriarca mexicano (originalmente fué José Joaquín Pérez).

Un nuevo intento de provocación, o sea, una peregrina--

ción a la Masífica, como parte de un Congreso Eucarístico Nacional, pudo ser evitado, gracias a amenazas eficaces por parte del Gobierno (octubre de 1925).

Sin embargo, algunos Estados (como Tabasco, con un Decreto que ordenó a los sacerdotes casarse) empezaron a aprobar normas violentamente anticlericales, y la situación se volvió aún más peligrosa cuando el nuevo Presidente, Calles, quiso acabar con aquel régimen general de flexibilidad y tolerancia, trasladando hacia la ley del 11 de febrero de 1926 los principios anticlericales constitucionales, con las disposiciones ejecutivas necesarias. (8)

Luego, el Arzobispo Vera y del Río reaccionó imprudentemente, y los obispos se colocaron detrás de él (Protesta Colectiva del Episcopado Mexicano del 8 de febrero de 1926, unificada por el Papa en una carta del 2 de febrero de 1926).

El Gobierno cerró luego todas las escuelas católicas, por anticonstitucionales, expulsó a sacerdotes extranjeros, clausuró monasterios y conventos, e invitó a los Estados a establecer restricciones draconianas en cuanto al número de sacerdotes que permitirían dentro de su territorio, algo que varias legislaturas estatales luego hicieron con cálido entusiasmo.

La antigua Liga de Palomar (ahora bajo el nombre de Liga Nacional para la Defensa de la Religión), con aprobación de Pío XI, según parece, decidió coordinar ahora la resistencia católica contra las medidas estatales.

Un decreto distrital del 2 de julio de 1926 acentuó el conflicto, y el 25 de julio de 1926 la Iglesia cerró sus templos.

Esta decisión extraordinaria provocó todo un movimiento internacional para ejercer presión sobre Calles para que suavizara su política anticlerical; pero el Presidente no cedió.

Un intento católico de Horcott, por parte de la Liga, falló; una entrevista con el Presidente no dió resultado y una petición presentada al Congreso por los obispos fué rechazada con el argumento que los que presentaron esta petición eran clérigos y, por lo tanto, no tenían ya calidad de ciudadanos (curiosamente parece que Calles mismo había recomendado este paso a los obispos así es que: ¿era un juego doble por parte del Presidente?).

Cuando así los canales legales para protestar quedaron tapados, el descontento católico buscó salidas extra-legales, y un sangriento incidente en Chalchihuites, Zacatecas, el 15 de agosto de 1926, desencadenó un movimiento violento, la Revolución de los Cristeros, que duraría hasta julio de 1929 y costaría unas 30,000 vidas.

Detrás de este movimiento estuvo, visiblemente, la Liga mientras que la Iglesia como tal cuidó que no se pudieran descubrir sus huellas digitales en esta guerrilla, que envenenó la vida política, social y económica del país durante tres años, y dió lugar a actos de gran crueldad por ambas partes.

Varios prelados fueron enviados al exilio por ambiguas declaraciones respecto de la Cristiada, y varios sacerdotes fueron martirizados, pero sobre todo impresionó el sufrimiento de tantas personas laicas, generalmente campesinos, de comprensión limitada, convencidos de la justicia de su causa, que aceptaron con heroísmo su destino.

El 18 de enero de 1927 apareció en el Diario Oficial la ley Reglamentaria del artículo 130 Constitucional, desde luego, radicalmente anticlerical. (9)

La muerte del Presidente reelecto Obregón, el 17 de julio de 1928 (efecto muy indirecto de la Cristiada, y de ningún modo un asesinato tramado por la Liga o por la Iglesia), causó nuevos, inesperados problemas políticos para Calles, y le dió un mayor interés en terminar cuanto antes el grave problema pendiente con la Iglesia.

También la muerte del Primado de México, Mora y del Río en 1928 y en el exilio (San Antonio, Texas), y su sustitución por el moderado Pascual Díaz, en 1929 vino a mejorar el ambiente, ya que Mora y del Río, que originalmente había sido un flexible, diplomático intermediario entre el Porfirismo y la Iglesia, con el paso de los años se había vuelto intransigente.

La necesidad de instalar primero al Presidente Portes Gil, que debía aprobar el arreglo entre los dos poderes, aportó todavía cierto retraso, pero una vez que el nuevo Presidente es-

tuvo en el poder, encontrándose con varios otros problemas urgentes (resistencia de Washington contra renovados proyectos de Reforma agraria e irritación norteamericana por la ayuda mexicana al sandinismo nicaragüense; rumores dentro del grupo obrerocrata sobre la supuesta mano oculta de Calles en el asesinato de 1928; una rebelión armada; desórdenes estudiantiles), estuvo más que dispuesto a seguir las sugerencias del Embajador Norteamericano Dwight Morrow, para terminar el conflicto Cristero, aprovechando la buena voluntad de Pascual Díaz, asistido por Ruiz y Flores, y el efecto psicológico de la caída del general Cristero, Enrique Goroostieta, el 3 de junio de 1929.

Mucho se ha publicado sobre la apreciable ayuda de Dwight Morrow, cuyo considerable esfuerzo fué remunerado mediante el nombre dado a una calle de Cuernavaca; su tarea pacificante fué coronada con tal éxito, que la rumorología de la época llegó al extremo de atribuir el resultado a hipnosis, aplicada por el embajador a Calles...

Así, finalmente se llegó a un pacto de caballeros, algo vago e informal, entre Fortes Gil y los prelados Pascual Díaz y Ruiz y Flores, y el 27 de junio de 1929 las iglesias mexicanas volvieron a ofrecer sus servicios religiosos.

En aquel arreglo (que no se formuló por escrito) ambas partes guardaron su dignidad, aunque las concesiones pragmáticas verdaderas, por parte del Gobierno fueron pocas: la concesión estatal más importante fué la amnistía para los Cristeros que depositaran las armas; por otra parte el Estado insistió en el registro oficial de sacerdotes, algo que la Iglesia interpretó como renacimiento del derecho de presentación que el Estado había tenido bajo el Real Patronato.

Muchos cristeros se negaron a aceptar el arreglo, y, por otra parte, algunos gobernadores siguieron la lucha mediante provocantes restricciones legales, locales, a la cantidad de sacerdotes que tolerarían en su Estado; en lugares aislados, después del arreglo de junio de 1929 hubo todavía sangrientos epílogos a la Cristiada.

El arreglo trajo una paz muy artificial, constantemente

amenazada, y ya pronto, bajo Cárdenas, como consecuencia del Plan Sexenal para la educación, formulado por el partido oficial a fines de 1933, surgieron nuevos problemas, relacionados con la obligatoriedad constitucional del carácter socialista de la educación y las ideas de Narciso Bassols sobre la educación sexual en escuelas primarias.

El Delegado apostólico Ruiz y Flores lanzó una violenta condena del socialismo, y sugirió que la necesaria resistencia católica contra las nuevas medidas debería presentarse como iniciativa cívica, y no como obra de la jerarquía eclesiológica, para la cual, a la luz del precario arreglo de 1931, sería demasiado peligroso meterse oficialmente en esta controversia. El resultado fue entre otras cosas, una nueva guerrilla, la de Cerro Gordo, 1934--1937, que afortunadamente no llegó a extenderse.

Una vez más, la Embajada norteamericana, cuyo titular era esta vez Josephus Daniels, trató de ser útil para la suavización de este conflicto, pero el intento del embajador de hacer comprensible la actitud del Gobierno le salió mal: desencadenó en los Estados Unidos una oleada de protestas católicas, a pesar de las cuales, con valiente obstinación, Roosevelt logró mantener a Daniels en su puesto, aquí en México.

Una figura controvertida, en estos años, fué Garrido Canabal, que como gobernador de Tabasco había aprovechado su poder local para prohibir en aquel Estado el servicio religioso, haciendo destrozarse muchos altares y templos, y que a fines de 1934 fué nombrado secretario de agricultura, por Cárdenas. (10)

El grupo paramilitar al servicio de Garrido, las "camisas rojas", provocó en Coyoacán y luego en Tacuhaya las perturbaciones de 1934 y 1935, en las que varias personas perdieron la vida.

A causa de la tensa situación, la Iglesia inició la organización de un Seminario Interdiocesano fuera del territorio nacional, para la formación de los sacerdotes mexicanos, establecido este en Moctezuma, New Mexico, donde fué inaugurado en 1937 (y funcionó hasta 1972).

El 12 de febrero de 1935 un Decreto prohibió el uso del

correo para fines de propaganda religiosa, y en marzo hubo un penoso incidente: el arresto del Primado y algunos otros clérigos, por llevar hábito religioso fuera de templos (además de otras acusaciones).

Unos meses después, Cárdenas comenzó a independizarse visiblemente del jefe máximo de la Revolución, Calles, pero sólo en febrero de 1936 comenzó un progresivo deshielo en las relaciones entre Estado e Iglesia, deshielo favorecido por el ascenso del simpático, astuto y humorístico Luis María Martínez a la sede metropolitana, que había quedado vacante por la muerte de Pascual Díaz (el cual, exactamente como su predecesor, se había vuelto de flexible a intransigente en el curso de los años).

Una encíclica conciliatoria de parte de Pío XI, del 23 de marzo de 1937, referente al problema político religioso de México vino a ayudar para el ambiente de conciliación, y el régimen de Cárdenas pudo terminar bajo el signo de tolerancia, casi de entendimiento racíproco (el Presidente contó con cierto apoyo católico en los graves problemas que tuvo durante los últimos años de su agitado régimen).

El régimen del Presidente Camacho continuaba el tono de tolerancia que había caracterizado los últimos años del Cardenismo, y el nuevo Presidente inclusive declaró ser un "creyente" (tuvo cuidado de no decir "cristiano", o peor, "católico", esto lo hubiera comprometido demasiado), y en tono de broma, se hablaba bajo este régimen de un Concordato secreto entre México y el Vaticano, con un clausulado muy sencillo: el Estado permitía a la Iglesia violar los artículos 3, 5, 24, 27, y 130 de la Constitución, y en cambio la Iglesia permitía al Estado violar todos los demás artículos.

Sin embargo, a este régimen se debe la Ley de Nacionalización de Bienes (Diario Oficial del 31 de diciembre de 1940), que contiene varias disposiciones anticlericales, como las diversas presunciones de que determinados bienes pertenezcan a la Iglesia.

CITAS BIBLIOGRAFICAS DEL CAPITULO II

- 1.- Lopetegui y Zubillaga, Historia de la Iglesia en la América Española, Ed. Católica, S.A., Madrid 1965. Pág. 25
- 2.- Lopetegui y Zubillaga, Ob. Cit. Pág. 27
- 3.- Margadant Guillermo, La Iglesia Mexicana y el Derecho Ed. Porrúa S.A., México 1984. Pág. 89
- 4.- Gutiérrez Casillas José, Historia General de la Iglesia en América Latina, Ed. Paulinas, S.A. México 1984. Pág. 75
- 5.- Margadant Guillermo, Ob. Cit. Pág. 152
- 6.- Ramírez Aparicio, Los Conventos Suprimidos en México Ed. Porrúa, México 1982. Pág. 48
- 7.- Goddard Atane Jorge, El Pensamiento Político y Social de los Católicos Mexicanos, 1867-1974, Ed. U.N.A.M., México 1981. Pág. 187
- 8.- Gutiérrez Casillas J., Ob. Cit. Pág. 347
- 9.- Margadant Guillermo, Ob. Cit. Pág. 168
- 10.- Margadant Guillermo, Ob. Cit. Pág. 122

CAPITULO III.- LA IGLESIA EN EL MEXICO ACTUAL Y LA POSICION
DEL GOBIERNO EN RELACION A ELLA

a).- Posturas Actuales de la Iglesia en México

- 1.- Iglesia y Estado, tradición de oposición mutua
- 2.- Mecanismos de asociación
- 3.- Influjos internacionales
- 4.- Juan Pablo II en México
- 5.- La Iglesia y la actual configuración de fuerzas políticas.

b).- Visión Constitucional: Art. 130

- 1.- Nota explicativa
- 2.- Dicitámen
- 3.- Texto del Artículo
- 4.- Comentarios

c).- Reformas al Código Federal Electoral: Art. 343

- 1.- Texto original del artículo
- 2.- Respuesta de la Iglesia
- 3.- Se reforma el artículo
- 4.- La Iglesia sigue en desacuerdo

a).- POSTURAS ACTUALES DE LA IGLESIA EN MEXICO

1.- Iglesia y Estado, tradición de oposición mutua

En primer lugar, a partir de la promulgación de la Constitución de 1917, la Iglesia Católica intentó modificar aquellos artículos que la condicionaban, particularmente el 34 y el 130.

Dicha confrontación desencadenó una guerra civil que la Iglesia perdió. Sin embargo, el Episcopado, a lo largo de la historia contemporánea del país ha perdido oportunidad de reformar demandas que parecían haber quedado sepultadas en el conflicto 1926-1929.

Podemos decir que sólo tuvo éxito relativo en la formulación del artículo 39 de Cárdenas, no tanto por la eficacia de su presión sino por el reflujo que representó el gobierno de Avila Camacho respecto al período cardenista.

La jerarquía católica desde los años cuarenta ha tenido que reconocer, bajo la conducción de la Secretaría de Estado del Vaticano la jefatura y rectoría del Estado Mexicano en materia económica y política.

Desde la política de "reconciliación" de Avila Camacho se facilitan nuevas bases concordatorias de relaciones Iglesia-Estado sustentadas en reglas no escritas y en el pragmatismo político.

La institución eclesial se pliega, en coyunturas "recias", hasta los años sesentas legitimando socialmente al Estado y disciplinando sus contenidos ideológicos-pastorales a la política estabilizadora y de unidad nacional hegemónica por el Estado.

Si bien el Estado toleró la recomposición organizativa y estructural de la Iglesia, mantuvo inalterables los artículos constitucionales, "ficción jurídica", como medida preventiva.

Aparentemente la Iglesia se subordina y además disciplina sus propias bases sociales: el laicado organizado. A través de la Acción Católica Mexicana (1931) regula su "política de masas", se transforma el catolicismo social intransigente de los laicos radicalizados (que habían aspirado arrebatarse el poder al Estado durante el conflicto cristero) en catolicismo integral que abandona rápida-

mente las tesis de "reconquista social" refugiándose en la cultura católica de lo cotidiano, las "buenas costumbres" y en lo sacramental.

La Acción Católica Mexicana se convierte en reducto de formación cristiana y de preservación de identidad católica. Salvo en coyunturas precisas en que el laicado es movilizado para impulsar campañas anticomunistas, la jerarquía será discreta en manifestar públicamente sus fuerzas y líneas sociales.

2.- Mecanismos de negociación

Como resultado de estos procesos, las negociaciones entre la Iglesia y el Estado han sido corporativas, los acuerdos fundamentales los tomarán sus cúpulas en el más absoluto hermetismo.

El rol de negociación de los Delegados Apostólicos ha sido relevante. Al respecto, Gerónimo Prizione, actual delegado apostólico comentó recientemente a la pregunta de un reportero sobre la conveniencia de un debate público sobre las relaciones Iglesia-Estado:

- No sé si convenga hacer un debate nacional de esto.
- ¿Por qué?
- Crearía dimes y diretes. México es muy aficionado. La fin, yo diría un intercambio discreto, no misterioso, no oculto. Como siempre los problemas primero se resuelven en plano discreto y se publican, de lo contrario, sería todo echado a perder. (1)

En realidad Monseñor Prizione no hace más que describir la tradición de negociación y mecanismos de acuerdo entre la Iglesia y el Estado que han prevalecido desde Avila Camacho en el plano nacional fórmula que se reproduce en los planos diocesanos y hasta parroquiales.

Efectivamente, desde los años cuarenta a la fecha las relaciones Iglesia-Estado han sido fluidas entre las élites gubernamentales y las católicas en términos de concertación, sin embargo, las dos instituciones han mantenido inalterables sus principios que los antagonizan. Se ha venido estableciendo un pacto que no se renueva

y renegocia constante y sexenalmente; cada una de las partes son tradiciones que no pierden su identidad, aspiraciones o sus propias esferas de influencia y hegemonía.

3.- Influidos internacionales

Otro aspecto igualmente importante a considerar son los cambios operados en la Iglesia católica a nivel internacional.

La jerarquía mexicana había sido reticente a las renovaciones operadas por el Concilio Vaticano II y su traducción latinoamericana en Medellín.

Paradójicamente, parte del discurso social de los cristianos latinoamericanos llamados progresistas que fueron combatidos en México en los setenta, ahora es recuperado con matices aún por aquellos Obispos más conservadores.

El lenguaje y la práctica son dos conjuntos complejos donde la correspondencia de los términos no puede establecerse ni mecánicamente; un mismo discurso puede generar diferentes prácticas como diferentes prácticas pueden converger por la cercanía del lenguaje.

No se puede caer en ilusiones cuando relacionamos dinámicas diferentes.

Tampoco es posible soslayar el ascenso y vinculación del factor religioso en los escenarios de conflicto a nivel internacional: Haití, Nicaragua, El Salvador, Polonia. Todos estos influjos externos han ido permeando irregularmente el conjunto eclesial mexicano, en especial aquellas organizaciones con mayor contacto internacional: órdenes religiosos y sacerdotales, ciertos movimientos laicos y obispos.

4.- Juan Pablo II en México

Desde el Papa Pío XI los pontificados no habían tenido la influencia en el Episcopado Mexicano como la que actualmente ejerce Juan Pablo II.

La política vaticana a través de la activa conducción de Juan Pablo II, pretende reavivar el rol de las Iglesias en la vida social, cultural y política en el plano nacional e internacional.

Para facilitar la misión de la Iglesia el Papa propone fortalecer su estructura interna tanto en lo organizativo como en lo doctrinal siguiendo el modelo de la Iglesia Polaca. Dicha perspectiva parte de una lectura pesimista de la modernidad contemporánea; y en continuidad con sus predecesores, Juan Pablo II contempla que la única alternativa para salvar occidente es la de forjar una nueva civilización basada en los valores "en la ética cristiana".

Sus críticas europeas califican la propuesta de "neotradicionalismo postmoderno"; sus detractores internos: "restauración".

En lo político, Juan Pablo II pretende con insistencia recuperar a la Doctrina Social de la Iglesia que parecía haber sido arrastrada por las rupturas del Concilio. El Papa en sus innumerables viajes por América Latina no ha dejado de recalcar que la actividad social y política de los católicos debe fundamentarse en la tradición social cristiana.

Como hemos constatado a lo largo de diez años de pontificado, la recepción de su discurso político social ha tenido mayor impacto en los obispos de la zona norte del país. Pero sin duda el factor decisivo de la influencia papal fué la visita que realizó a principios de 1979, movilizando millones de fieles.

La capacidad de convocación y movilización de masas alternativa al Estado y al PRI permite redescubrir "milagroamente" la potencialidad social del factor religioso y quizá, marca el inicio contemporáneo de un cierto triunfalismo clerical.

"...la visita del pontífice romano a nuestro país (plantea un período casi con nombre) confirma a ojos de todos el peso e importancia que la Iglesia y la religión han preservado durante largos años...."

Las condiciones políticas del país, así como las exigencias de la Secretaría de Estado del Vaticano para que la jerarquía mexicana asuma un rol más protagónico de participación social, lleva a la Iglesia a nuevas fronteras.

La mutación de una actitud conciliadora a una postura beligerante es resultado de ello.

5.- La Iglesia y la actual configuración de fuerzas políticas

La creciente oposición al grupo gobernante expresada contundentemente el pasado proceso electoral marca el inicio de una profunda transición social.

Esta marcará cambios en la tradicional cultura política que ha predominado en México en los últimos cuarenta años.

Conforme avanza la contienda electoral, la contradicción Iglesia-Estado pasó a segundo término. La multiplicidad de tensiones sociales y políticas relegaron ante la opinión pública la pugna entre ambas instituciones; quedan latentes las aspiraciones diversas de los grupos eclesiales que deberán adaptarse y convivir con la actual situación inédita.

Las tres grandes fuerzas políticas que se han configurado durante el proceso electoral: cardenismo, priismo y panismo, desmenuzan en heterogéneas corrientes, grupos políticos y diferentes tradiciones ideológicas muchas veces contradictorias al interior de cada bloque.

El futuro cercano se antoja impredecible, ya que son factibles múltiples alianzas estratégicas, sean éstas entre las principales fuerzas políticas como entre las diversas corrientes.

Si bien en el período poselectoral el gobierno y el PRI tienen aún muchas cartas políticas que jugar, es indudable que los escenarios posibles podrán estar definidos también por la amplia participación social.

De tal suerte que podríamos asistir a una recomposición de los actores tradicionales que detentan la conducción política y de los resortes del poder en el país. La democracia en México es un factor potencial nunca antes vivido.

La Iglesia Católica guarda estrechos vínculos con cada una de las tres grandes fuerzas políticas que se han definido en la actual coyuntura.

Esta presencia puede ser definida en términos de cercanía ideológica e intencionalidades políticas como de oposición y de antagonismo histórico.

En el caso del PAN son conocidos sus nexos ideológicos y doctrinales con la vieja guardia social cristiana y con los reducidos sectores demócrata-cristianos. A pesar de que el Episcopado proclamó en repetidas ocasiones su neutralidad partidaria durante el proceso electoral, varios obispos del norte y de la región del Bajío del país no pudieron ocultar su apoyo explícito al PAN.

Sin embargo, un sector numeroso de obispos mostraron reservas y guardaron distancias ante los métodos de presión política más beligerantes del neopapismo. El ejemplo más claro fueron las condenas y posturas reprobatorias de obispos en contra del llamado de Clouathier a la "Resistencia Civil".

Así como ante el PAN, y cierto neopapismo, todo parece indicar futuras convergencias con los sectores del alto clero, frente al cardenismo por el contrario, los signos parecen apuntar tendencias adversas.

Los partidos que componen el FDM y los que apoyan la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas son en su mayoría anticlericales. PARM y PPS son los casos más extremos; el segundo guarda en su tradición el carácter anti-católico. Por el contrario, en el interior del PMS existen sectores minoritarios simpatizantes con los postulados de la teología de la liberación y han provocado dentro de la organización polémicos debates al respecto. Dichos sectores podrán constituirse en enlace y puente con un importante sector eclesial de pastoral popular y de comunidades de base apoyados principalmente por los obispos de la zona sur del país.

Si bien durante la campaña de Cuauhtémoc Cárdenas éste mostró discreción aún en ciertas entrevistas sostenidas con algunos prelatos (2), la sombra del cardenismo de los años treinta pesa todavía en la memoria católica.

El cardenismo actual concentra la opción socialista y peca a la pretendida neutralidad de la Iglesia, es conveniente recordar la particular indiferencia episcopal ante la campaña de Cuauhtémoc Cárdenas, resulta evidente que el histórico anticomunismo sigue gravi-

tando fuertemente entre una gran masa de fieles, militantes católicos y principalmente obispos.

Respecto al PRI y al gobierno, son claros públicamente el aumento y tono de las críticas por parte de los más variados sectores eclesiales incluidos la mayoría de los obispos. Aquí más que caracterizar a obispos priistas nos referimos a la proclividad por los tradicionales recausismos de concertación que la Iglesia y el Estado han utilizado hasta la fecha.

Importantes sectores de la jerarquía católica sostienen que la moderación, en la coyuntura actual, es la principal vía de efectivas negociaciones con el Estado.

Dichos sectores eclesiales son los más decididos a modificar el Status Jurídico de la Iglesia en México, pueden ideológicamente inclinarse por posturas marxistas pero políticamente son pragmáticos y disimulan.

Sus nexos con las cúpulas gobernantes se reestructuran severamente y son tolerantes ante los embates anticlericales de los sectores más beligerantes del PRI, particularmente la CEN, que continúa viendo a la Iglesia como enemigo de guerra.

En síntesis, la militancia cristiana, particularmente de las clases medias, se inclina por el PAN. El fenómeno orrenista ha despertado inusitadamente simpatías en sectores cristianos minoritarios pero significativos de la Iglesia que pugnan por una transformación estructural del país. Finalmente, es evidente que ningún sector militante se ha manifestado a favor del PRI.

b).- VISION CONSTITUCIONAL: Art. 130

1.- Nota explicativa

El artículo 130 de la Constitución de 1917, ubicado en su título séptimo, "Previsiones Generales", señala el régimen legal a que deben sujetarse el culto religioso y la disciplina externa, y otorga intervención en esta materia a los poderes federales.

Reitera además la libertad de creencias prevista en el artículo 24 y fija normas sobre los actos civiles de las personas, reconocimiento de la personalidad de las agrupaciones religiosas, funciones de los ministros de los cultos y prohibiciones a éstos, régimen de los locales destinados al culto, publicaciones periódicas de carácter confesional y régimen patrimonial de los bienes eclesiásticos.

Este precepto, inspirado fundamentalmente en las leyes de Reforma, confirma la separación absoluta de la Iglesia y el Estado y obedece a la necesidad de deslindar con nitidez, por una parte, el radio de acción de los funcionarios, reducido a la mera prestación del servicio religioso a los particulares y, por otra, el de las autoridades y funcionarios civiles, cuya misión es de naturaleza política e institucional.

El antecedente inmediato del artículo 130 Constitucional es el 129 del Proyecto de Constitución de Venustiano Carranza, cuyo texto complementó con numerosas disposiciones, y ambos se inspiran en el 123 de la ley fundamental de 1857 y en las leyes de Reforma incorporadas a dicho Código Político.

2.- Dictámen

En la 63ª Sesión Ordinaria, celebrada el 26 de enero de 1917, se leyó el siguiente dictámen sobre el artículo 129 del Proyecto de Constitución:

"El presente dictámen es referente al artículo 129 del proyecto de reformas, que establece el régimen legal con relación a las agrupaciones religiosas.

"En el artículo del proyecto están comprendidas las disposiciones de las leyes de Reforma que establecían la independencia del Estado y la Iglesia, el carácter de contrato civil del matrimonio, la competencia de las autoridades civiles para intervenir en los actos de la vida humana relativos al estado civil, y algunos otros."

"La Comisión ha creído que el estado actual de la sociedad mexicana y la necesidad de defensa de ésta contra la intervención de las agrupaciones religiosas en el régimen político, que en los últimos tiempos llegó a constituir un verdadero peligro de ahogar las instituciones liberales, y consideraciones de orden práctico para hacer efectiva esta defensa y hacer que el régimen político-religioso correspondiera al estado antes mencionado de la sociedad mexicana, impone la obligación de ampliar el punto de vista de las leyes en esta materia, y si el caso se presenta aún de desviarse en ciertas medidas, de los principios de las Leyes de Reforma, las cuales, estableciendo la independencia entre la Iglesia y el Estado dejaron a las agrupaciones religiosas en una completa libertad para acumular elementos de combate que a un debido tiempo hicieron valer contra las mismas instituciones a cuyo amparo habían nacido".

"Desaparece de nuestras leyes el principio de que el Estado y la Iglesia son independientes entre sí, porque esto fué reconocido, por las Leyes de Reforma, la personalidad de la Iglesia, la cual no tiene razón de ser y se le substituye por la simple negativa de personalidad, con el fin de que, ante el Estado, no tengan carácter colectivo. De este modo se evita el peligro de esa personalidad moral que sintiéndose fuerte por la unión que la misma ley reconocía, pudiera seguir siendo otro peligro para las instituciones".

"Se ha procurado suprimir de un modo absoluto el ejercicio del ministerio de un culto con todos los actos de la vida política de la nación, a fin de que los referidos ministros no puedan hacer del poder moral de la creencia el arroyo de una tendencia política. A esto obedecen las prohibiciones y restricciones sobre manifestación de ideas, voto y demás, así como también lo referente a las publicaciones periódicas religiosas o simplemente de tendencias marcadas en favor de determinada creencia religiosa, y lo relativo a la formación de partidos políticos con denominaciones religiosas."

"Y por razones que son obvias, se prescribe que las infracciones sobre cultos no sean vistas en jurado, pues saliéndose este de la masa social, lo más probable es que el jurado, en su mayoría participará de las creencias del ministro a quien se juzga, y que no se aplicará debidamente la ley." (1)

3.- Texto del Artículo

Art. 130. Corresponde a los poderes Federales ejercer en materia de culto religioso y disciplina externa la intervención que designen las leyes. Las demás autoridades obrarán como auxiliares de la Federación.

El Congreso no puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo religión cualquiera.

El matrimonio es un contrato civil. Este y los demás actos del estado civil de las personas son de la exclusiva competencia de los funcionarios y autoridades del orden civil, en los términos prevenidos por las leyes y tendrán la fuerza y validez que las mismas les atribuyan.

La simple promesa de decir verdad y de cumplir las obligaciones que se contraen, sujeta al que la hace, en caso de que faltare a ella, a las penas que con tal motivo esta hace la ley.

La ley no reconoce personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas iglesias.

Los ministros de los cultos serán considerados como personas que ejercen una profesión y estarán directamente sujetos a las leyes que sobre la materia se dicten.

Las legislaturas de los Estados únicamente tendrán facultad de determinar, según las necesidades locales, el número máximo de ministros de los cultos.

Para ejercer en México el ministerio de cualquier culto se necesita ser mexicano por nacimiento.

Los ministros de los cultos nunca podrán, en reunión pública o privada constituida en junta, ni en actos del culto o de propaganda religiosa, hacer crítica de las leyes fundamentales del país, de

las autoridades en particular, o en general del gobierno; no tendrán voto activo ni pasivo, ni derecho para asociarse con fines políticos.

Para dedicar al culto nuevos locales abiertos al público se necesita permiso de la Secretaría de Gobernación, oyendo previamente al gobierno del Estado. Debe haber en todo templo un encargado de él, responsable ante la autoridad del cumplimiento de las leyes sobre disciplina religiosa, en dicho templo y de los objetos pertenecientes al culto.

El encargado de cada templo, en unión de diez vecinos más, avisará desde luego a la autoridad municipal quien es la persona que está a cargo del referido templo. Todo cambio se avisará por el ministro que cese, acompañado del entrante y de diez vecinos más. La autoridad municipal, bajo pena de destitución y multa hasta de mil pesos por cada caso, cuidará del cumplimiento de esta disposición; bajo la misma pena llevará un libro de registro de los templos, y otro de los encargados. De todo permiso para abrir al público un nuevo templo, o del relativo cambio de su encargado, la autoridad municipal dará noticia a la Secretaría de Gobernación, por conducto del gobernador del Estado. En el interior de los templos podrán recaudarse donativos en objetos muebles.

Por ningún motivo se revalidará, otorgará dispensa o se determinará cualquier otro trámite que tenga por fin dar validez en los cursos oficiales a estudios hechos en los establecimientos destinados a la enseñanza profesional de los ministros de los cultos. La autoridad que infrinja esta disposición será penalmente responsable y la dispensa o trámite referido será nulo y traerá consigo la nulidad del título profesional para cuya obtención haya sido parte de infracción de este precepto.

Las publicaciones periódicas de carácter confesional, ya sean por su programa, por su título o simplemente por sus tendencias ordinarias, no podrán comentar asuntos políticos nacionales, ni informar sobre actos de las autoridades del país, o de particulares, que se relacionen directamente con el funcionamiento de las instituciones públicas.

Queda estrictamente prohibida la formación de toda clase de a-

ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

grupaciones políticas cuyo título tenga alguna palabra o indicación cualquiera que la relacione con alguna confesión religiosa. No podrán celebrarse en los templos e iglesias de carácter político.

No podrá heredar por sí el ser a heredónta persona, ni recibir por ningún título un ministro de cualquier culto, inmuebles ocupados por cualquiera asociación de promoveda religiosa o de fines religiosos o de beneficencia. Los ministros de los cultos tienen capacidad legal para ser herederos, por testamento, de los ministros del mismo culto o de un particular con quien no tengan parentesco dentro del cuarto grado.

Los bienes muebles e inmuebles del clero o de asociaciones religiosas se recibirán, para su adquisición, por particulares, conforme al artículo 27 de ésta Constitución.

Los procesos por infracción a las anteriores bases nunca serán vistos en jurado.

4.- Comentarios

Por ser innegable la realidad histórica y social de la Iglesia Católica y lo sobrenatural de su fin, que se sirve de los medios temporales que la sociedad en la que encuentra asiento le depara, y por ser necesaria para la existencia de la Iglesia la del clero, que a su vez necesita de templos, de escuelas y de otras instituciones para cumplir con su misión, tiene ella plena capacidad y aptitud para adquirir. Y siempre adquirió y administró sus bienes sin licencia ni autorización alguna del Estado, porque su derecho no es inferior al que tiene y con el que posee cualquier otro miembro de la sociedad.

Ciertamente, las propiedades de la Iglesia caen bajo el dominio directo del Estado. Pero tal dominio eminente, lejos de ser en perjuicio de ese derecho de propiedad, le debe servir de segura defensa. Que los bienes de la Iglesia deben reportar utilidades y ventajas a toda la nación, no es razón suficiente para que el derecho de propiedad se transfiera al Estado, pues las donaciones y demás medios por los que la Iglesia adquirió no tuvieron por sujeto adquiriente al Estado, sino a la Iglesia misma.

Las propiedades de tales o cuales órdenes o agrupaciones religiosas en particular pertenecen en general a la Iglesia, por formar dichas órdenes y agrupaciones parte importante de la jerarquía de la Iglesia, de tal forma que, cuando desaparece uno u otro cuerpo particular, sus bienes quedan sujetos a las leyes de propiedad de la Iglesia.

Los fieles a su vez contribuyen al sostenimiento del culto divino, de los clérigos y de sus instituciones de enseñanza y de caridad, mediante limosnas y donaciones en vida o por testamento. El Estado tiene la obligación de respetar la voluntad del donante y del testador, siempre que no atente contra la moral y las buenas costumbres.

La Iglesia, más que ninguna otra sociedad, tiene derecho a ser independiente por la superioridad de sus fines. Condición necesaria de esa independencia es que la Iglesia posea medios propios de subsistencia para el cumplimiento de su misión. Quien depende económicamente de otro, fácilmente es sometido en todos los órdenes. Por eso la Iglesia debe ser autosuficiente económicamente.

Si la Iglesia tiene el derecho de poseer, el claro lo tiene también en vía de consecuencia, no para beneficio personal sino para utilidad pública, mediante obras de caridad y de enseñanza, mediante el sostenimiento de seminarios, de construcción de iglesias, capillas, escuelas, hospitales, fomento de las artes y de la cultura.

Si la Constitución mexicana no reconoce personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas iglesias, es lógico que les niegue la capacidad de adquirir, poseer o administrar bienes raíces ni capitales impuestos sobre ellas.

Acentando el primer absurdo de la falta de personalidad de las asociaciones religiosas, se "legaliza" el despojo de todos los bienes que les pertenecen.

La Constitución habla de "asociaciones religiosas" para disfrazar su odio anticatólico. Su finalidad es despojar a la Iglesia Católica de toda influencia política y social.

También en esta materia el gobierno mexicano viola las más elementales normas de la razón natural que constituyen los principios

generales del derecho.

El robo de los bienes de la Iglesia, llamado "desamortización" y luego "nacionalización", tuvo el objeto de que esos bienes pasaran a manos de la generación de la familia revolucionaria en turno.

Se dijo que con ellos se remediarían las necesidades de los pobres, y lo cierto es que se los desamparó con el cierre masivo de las escuelas, hospitales, centros de beneficencia, etc., pues los bienes de la Iglesia siempre han sido el patrimonio de los pobres.

Pero no sólo fueron ellos los perjudicados, sino todo el pueblo. La Iglesia prestaba con intereses muy bajos; muchas veces sobre una misma finca concedía varios préstamos que en conjunto sobrepasaban el valor de ella; por sus casas-habitación cobraba rentas muy módicas; tenía perfectamente organizados centros de caridad, que ahora son de "beneficencia", que le cuestan muy caros al contribuyente y que están mal administrados; en fin, esos bienes jugaban una verdadera función social en estas y otras muchas formas, y so pretexto de una reforma, de tipo liberal en cuanto al nombre, vinieron a colmar la sed de dinero y de poder de nuestros revolucionarios.

A continuación surgieron las inmundas vecindades en la capital y los grandes latifundios, que con el resto de la propiedad agrícola, fueron destruidos cuando se consolidó en las manos de una nueva familia revolucionaria la gran industria de la política, la cual con sus graves injusticias y desaciertos en el agro ha provocado el moderno macrocefalismo urbano, para nuestra desdicha, pues la ciudad, que se creó para dirigir mejor la vida social de toda una región, se ha convertido en una cárcel llena de incomodidades, peligros y asechanzas.

Pero la Constitución va más lejos, pues establece una verdadera "capitis diminutio" en perjuicio de los sacerdotes, y así crea de hecho dos clases de ciudadanos: los "ciudadanos de primera", esto es, todos aquellos que no sean ministros de culto y que tienen voto activo y pasivo, derecho de asociación, derecho hereditario sin limitación, libertad de expresión y libertad de prensa; y "ciudadanos de segunda", o sea todos los ministros de los cultos, que están privados del voto activo y pasivo, del derecho de asociación, del derecho hereditario salvo cuando testa en su favor un pariente

dentro del cuarto grado, de la libertad de expresión y de la libertad de prensa.

Ninguna justificación histórica, jurídica ni social avala este artículo Constitucional. El pretexto de un discutible posible abuso del clero en cuanto a posesión de bienes, que puede ser fácilmente impedido mediante una legislación concordatoria adecuada, no prueba sino el plan masónico, que sigue vigente.

c).- REFORMAS AL CODIGO FEDERAL ELECTORAL: Art. 343

1.- Texto original del artículo

El 12 de febrero de 1987 el Diario Oficial publicó el nuevo Código Federal Electoral, cuyo artículo 343 dispone la siguiente sanción:

"Se impondrá multa de 500 a 1,000 días de salario mínimo general vigente en el Distrito Federal, al momento de cometerse el delito y prisión de 4 a 7 años, a los ministros de culto religioso que por cualquier medio y por cualquier motivo induzcan al electorado a votar a favor de un determinado partido o candidato o en contra de un partido o candidato, o fomenten la abstención o ejerzan presión sobre el electorado."

Este Código entró en vigor al día siguiente de su publicación.

2.- Respuesta de la Iglesia

El 18 de febrero de 1987 (seis días después de la publicación del Código), la Conferencia del Episcopado Mexicano publicó su opinión al respecto en algunos diarios, titulado Consideraciones acerca del Art. 343 del CFE, en donde expresan los siguientes puntos:

1).- "Sorprende, en efecto, al más elemental reconocimiento de los Derechos Humanos, una pena que, ya al final del siglo XX favorece la discriminación de personas, coarta la libertad de opinión y expresión, desalienta la esperanza de apertura democrática y abre camino a la violación de derechos fundamentales de las personas, suscritos por México en foros internacionales."

2).- "Sorprende al anhelo de libertad de los mexicanos que se dé entrada a tal sanción, no sólo inconstitucional, sino también anticonstitucional; pues la letra del artículo 343 viola derechos explícitamente enunciados en los artículos 1, 6, 7 y otros de la Constitución Mexicana. Aún supuesta la validez de esta pena, llama la a--

tención su desproporción y su premeditada ambigüedad. Deja al afectado expuesto a un sinnúmero de arbitrariedades, en especial por parte de aquellos a quienes mueve aún una mentalidad antirreligiosa."

3).- "Sorprende al espíritu del católico mexicano que se reafirme así, en la legislación actual, un renacimiento de luchas superadas no obstante que la Iglesia Católica en México ha ratificado, en la III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano --entre otros semejantes-- los siguientes criterios de orden político:

No reivindicamos ningún privilegio para la Iglesia; respetamos los derechos de todos y la sinceridad de todas las convicciones en pleno respeto a la autonomía de las realidades terrestres. Sin embargo, exigimos para la Iglesia el derecho de dar testimonio de su mensaje y de usar su palabra profética de anuncio y denuncia en sentido evangélico en la corrección de las imágenes falsas de la sociedad, incompatibles con la visión cristiana."

4).- "Como Obispos mexicanos, constatamos una vez más en el artículo 343 del C.F.E., los prejuicios del Art. 130 Constitucional y sus correlativos, cuyos criterios antirreligiosos impiden aún a muchos mirar la evolución positiva de la historia y reconocer el leal esfuerzo de la Iglesia Católica, por adecuarse a los tiempos nuevos y continuar dando su aporte evangelizador al desarrollo integral de México."

"Como personas, como mexicanos católicos y como pastores del pueblo de Dios, manifestamos públicamente nuestra inconformidad con el mencionado artículo 343 por ser expresión de hostilidad, ilegalidad e injusticia."

"Que Dios conceda a nuestros gobernantes, por intercesión de Santa María de Guadalupe, discernimiento y acierto para fomentar en nuestra patria la concordia, la justicia y la paz."

El documento antes mencionado, fué firmado por los obispos mexicanos (19 obispos) y el responsable de la publicación fué Francisco Ramírez Meza, S.J., secretario ejecutivo de la Comisión de Comunicaciones Sociales de la Conferencia del Episcopado Mexicano. (4)

3.- Se reforma el artículo

El 6 de enero de 1958 el Diario Oficial publicó la reforma que se le aplicó al artículo 343 del C.F.E., mismo que quedó de la siguiente manera:

"Se impondrá multa hasta de 1000 días de salario mínimo general vigente en el Distrito Federal, a los ministros de cultos religiosos, que por cualquier medio induzcan al electorado a votar en favor o en contra de un candidato o partido político, o a la abstención, en los edificios destinados al culto o en cualquier otro lugar."

4.- La Iglesia sigue en desacuerdo

"Fase a las más recientes reformas, el Código Federal Electoral sigue siendo una ley anticonstitucional, porque desconoce los derechos humanos fundamentales de los sacerdotes y contradice las garantías individuales consagradas para todo mexicano y aún extranjeros, sin distinción."

Así lo afirmaron el pasado 14 de enero, en forma categórica, de viva voz y por escrito, sacerdotes diocesanos encabezados por Héctor Verdusco, secretario de la Comisión Pastoral Social; Manuel Alimón Melasco, catedrático de la Universidad Pontificia de México; Alberto Athie, catedrático del Seminario Mayor; Jesús Vergara Aceves, catedrático del Centro Tabasco; Socorro Quintana, del Centro Histórico en la Arquidiócesis, y otros.

"No somos mexicanos mostrancos, ni de segunda ni de tercera. Se pretende que no hablemos, que no pensemos, que no intervengamos

es la vida civil, que no seamos ciudadanos. Pero pese a todo, es innegable la participación positiva y real de muchos sacerdotes en el bien de México, en el bien común de nuestra patria. Lo contrario es un punto de vista muy cuestionable...."

Bajo la advertencia a los representantes de todos los medios de comunicación, de que no se trata de una proclama, ni de una incitación ni de un llamado para intervenir en la política partidista, los sacerdotes entregaron un documento titulado "¿Tienen Derechos Políticos los Ministros de Culto?", que elaboraron luego de un estudio a fondo del Código Federal Electoral y especialmente de su artículo 343 (reformado literarmente, indicaron) y de los antecedentes históricos, ideológicos, sociales, políticos y jurídicos de la Constitución de 1917.

En la sala de conferencias de la Comisión Pastoral de Comunicaciones Sociales y ante la presencia del vocal ejecutivo, padre Felipe Hernández Franco, los sacerdotes señalaron: "La Constitución de 1917 contiene principios que garantizan iguales libertades y derechos a todos los mexicanos, sin distinción de raza, credo, sexo, ideología, condición social, curación o profesión. Todos los mexicanos, al tener iguales derechos, formamos un cuerpo civil homogéneo y solidario. Todos los mexicanos, según la Carta Magna, tienen la misma calidad, salvo aquellos que ven desconocidos sus derechos y que la propia Constitución establece en los artículos 37 y 38. Entre ellos no se menciona a los ministros de culto."

"El artículo 150 debería interpretarse a la luz de los claros principios de la Constitución, en materia de ciudadanía y garantías individuales, y no al calor de los prejuicios antirreligiosos de la ideología jacobina."

"Creemos que no sería necesario derogar el artículo 343 del Código Federal Electoral, sino únicamente reformarlo para ampliar las franquicias también a los líderes obreros, campesinos, maestros, así como a los profesionales, a los intelectuales, artistas y deportistas y muchos funcionarios públicos de todo rango que presionen, amenacen e induzcan el voto hacia los candidatos del "partido oficial" lo cual debe constituir también un delito electoral."

Luego de reiterar una y otra vez que no interesa a los sacerdotes hacer política de partido, sino que buscan la política del bien común (preconada por el Concilio Vaticano II) señalaron que: "Estamos a fines del siglo XX y vivimos en una sociedad desigualitaria, como lo menciona con frecuencia el Presidente de la República. Una sociedad en la que, ante la ley, todos los mexicanos somos iguales, independientemente de nuestra raza, sexo, condición social, religión u ocupación."

Luego de abundar todos y cada uno sobre los conceptos vertidos en el estudio y comunicarlo al pueblo de México, señalaron los sacerdotes que tratan de crear conciencia de su situación discriminada y de proponer reformas a la disposición política señalada. (5)

CITAS BIBLIOGRAFICAS DEL CAPITULO III.

1.- La Jornada, diciembre 19, 1927

2.- El Universal, noviembre 22, 1929

3.- Derechos del Pueblo Mexicano (México a través de sus Constituciones), XLVI Legislatura de la Cámara de Diputados, tomo VIII, Antecedentes y Evolución de los Artículos 107 a 136 Constitucionales. Editado por la Cámara de Diputados, México 1967. Págs. 889-890

4.- Excelsior, febrero 18, 1930

5.- Excelsior, enero 15, 1938

CAPITULO IV.- CONSECUENCIAS SOCIALES

a).- Iglesia, Estado y Sociedad

b).- El Desafío Clerical

c).- La Iglesia y el PRI, dos instituciones con urgencia de cambios

d).- Iglesia Católica y Democracia

a).- IGLESIA, ESTADO Y SOCIEDAD

La sociedad es fuente de estímulos provocantes en la transformación de creencias y prácticas religiosas, la Iglesia a su vez genera un conjunto de respuestas discordantes y concurrentes entre ellas mismas, en las cuales cada una busca triunfar sobre las otras.

"El laberinto católico" expresa mensajes contradictorios en la actual coyuntura que, repito, no pueden reducirse a su jerarquía; ni son reflejos mecánicos de la realidad exterior como resultado espontáneo de factores y mensajes que de afuera la afectan, porque ella es parte del proceso social y de los escenarios políticos.

En la Iglesia mexicana, en los últimos años, han venido perfilándose diferentes propuestas y proyectos de relación con el Estado y la sociedad. La dimensión del conflicto interno en la Iglesia es latente, las posturas se expresan con mayor fuerza en coyunturas donde ésta se ve obligada a pronunciarse. Lo político es tan sólo un factor de estrategias concurrentes; lo pastoral, lo teológico, lo organizativo entran en juego en lo que debería ser la "misión" de la Iglesia en la sociedad. Sintetizando, las diversas estrategias de la Iglesia son en su mayoría de preservación, tienen intencionalidades y signos contradictorios; están integradas a un sistema de acción que las prefigura y las ordena, bien o mal, al servicio del conjunto.

La paulatina y creciente irrupción de la Iglesia en el escenario social se ha visto favorecida por el desazote del sistema político mexicano.

La evidente erosión en las relaciones del Estado con la sociedad propicia la emergencia de la jerarquía como actor político y convierte a la Iglesia en un espacio potencial sustitutivo de articulación y participación social de amplios sectores que carecen de canales efectivos de participación.

b).- EL DESAFIO CLERICAL

La pérdida de confianza en las instituciones del Estado y la profunda crisis económica son las explicaciones más recurrentes que pretenden fundamentar el retorno a la oposición de la jerarquía. Pa-reciera que la reacción de la Iglesia resultó favorecida por las re-formas en el sistema político mexicano en los años setenta. La aper-tura Echeverriata y la reforma política de López Portillo ensancha-ron los márgenes de acción de sectores y corrientes opositoras; las incorporaron a la débil pluralidad estructural del sistema.

La jerarquía por tanto, se habría sumado sagazmente a la lógi-ca de la apertura social acentuando su distancia frente al Estado. Por otra parte, su creciente identificación, plasmada de innumera-bles pronunciamientos, en los reclamos de la sociedad civil, le ace-gura en el mediano plazo mayor credibilidad.

Lo que la mayoría de los observadores señalan son los niveles agudos de conflicto interno del laberinto eclesial que no son otros que aquellas contradicciones de la misma sociedad. Si bien los sec-tores eclesiales diversos guardan reivindicaciones propias y especí-ficas, éstos no pueden ser aislados ni prisioneros en la institu-ción eclesial.

La noción "campo religioso" es un concepto teórico del cual se ha abusado, no es la realidad religiosa del país ni de la propia I-glesia. Lo religioso está presente dentro y fuera del Estado como la secularidad moderna está dentro y fuera de la Iglesia.

Lo anterior nos permite afirmar que los cambios operados en la actitud política del episcopado no sólo obedecen a la pérdida de credibilidad social del Estado, ni sólo a las recomendaciones vati-canas inspiradas en el modelo polaco; sino también a la necesidad imperiosa de la jerarquía por legitimarse ante sus propias bases so-ciales en los momentos actuales.

La política conciliatoria y el aparente desentendimiento sobre los principales problemas nacionales que el episcopado practicó en-tre las décadas de los cuarenta hasta parte de los sesenta, condujo

a un progresivo alejamiento pastoral, no de los fieles sino de los militantes cristianos. Las acciones y prácticas religiosas relativizaron lo político y acentuaron la preservación de la identidad cultural cristiana de México.

Las preocupaciones de la mayoría de los militantes católicos se centraron en la defensa civilizatoria de la tradición frente a lo que Pablo González Casanova llamaba en 1961 la "profanación de las costumbres". (1)

Incluso la participación católica en campañas anticomunistas parten de esta lógica antimoderna y antimoderna.

Nos encontramos también frente a una cuestión de clases. La eficacia del clero para disciplinar desde los cuarenta los movimientos católicos, institutos seculares, congregaciones, etc., coincide con el crecimiento económico de México que beneficia particularmente a las clases medias, base de la militancia y de la opción católica. Es decir, las condiciones generales de estabilidad política y crecimiento sostenido propició la pérdida de radicalidad y beligerancia anticristiana de las clases medias católicas, así como el alejamiento de los propios dirigentes laicos de las bases de fieles.

La Acción Católica Mexicana, Caballeros de Colón, Liga de la Decencia, Congregaciones Marianas se involucraron en el permanente encuartelamiento. El IAN se convierte así en el núcleo privilegiado y selecto de dirigentes y clases medias católicas cuya preocupación ya no era transformar la sociedad.

En los últimos quince años la Iglesia se ha convertido en una institución cada vez más visible, se tienen de ella imágenes múltiples, contradictorias y cambiantes. Muchos cuestionan las razones de su visibilidad, otros se presuntan con desconfianza sobre sus intenciones de fondo. A pesar de las identificaciones con la sociedad civil: democracia, antiestatismo, anticomunismo, derechos humanos, etc los círculos intelectuales tanto del Estado como de la oposición... la miran con desconfianza porque está ligada con una sociedad corrupta del pasado.

Lo religioso está de retorno en los escenarios políticos. Un punto central de la estrategia del regreso lo marca el discurso en 1982 del Cardenal Ernesto Corripio Ahumada, considerado como el más

proclive frente al Estado:

"No hemos sabido salir del estrecho rincón jurídico en que nos han encerrado porque hemos dicho: no vayamos a perder lo que tenemos, hay que ir poco a poco; el Estado ha sido tolerante; la Iglesia y el Estado tienen buenas relaciones, etcétera, etcétera. Y no quería ofender a nadie, ni a mí mismo, pero la Iglesia lleva una vida vergonzante, de la que no hemos podido salir, y para no salir hemos inventado fórmulas de pretexto para no tener actuaciones más vitales y exitentes, más osadas y evangélicas. (2)

c).- LA IGLESIA Y EL PRI, DOS INSTITUCIONES CON URGENCIA DE CAMBIOS

Desde 1955 la jerarquía concentró sus críticas al sistema político mexicano, a la política económica y a los contenidos de la enseñanza básica. Se podría señalar que el triunfo más significativo que ha obtenido es la modificación del artículo 333 del nuevo Código Federal Electoral en diciembre de 1957, después de un año de intensa presión.

Otro hecho relevante fueron las abiertas manifestaciones públicas de católicos en diferentes partes del país. Estas indican un cambio de estrategia de una presencia pública más decidida. Desde la concentración en el Cerro del Cubilete de más de cincocientos jóvenes hasta la marcha de Pro-Vida del Escudo a la Villa (además de nutridas manifestaciones con motivo del "desatrayo" a la Virgen de Guadalupe que se realizaron en más de diez ciudades del país), marcan el regreso a la calle de un catolicismo que no se veía en décadas.

Como señalé anteriormente, la transición actual apunta a transformar y readecuar el rasgo cualitativo del sistema político mexicano frente a la creciente complejidad que el país ha experimentado en los últimos 40 años. Podríamos decir que tanto el PRI como la Iglesia Católica enfrentan disfuncionalidades históricas ya que ambos están siendo rebasados por la modernización del país.

El PRI y la Iglesia (junto con los militares) han sido instituciones pilares del siglo XX. Ambos están urtivos de profundas reconversiones que den nuevos contenidos a sus estructuras, tecnologías sociales, imágenes y significados. Sus recetas tradicionales ya no poseer la eficacia demostrada en el pasado, particularmente frente a los sectores sociales más modernos y escolarizados de México.

El PRI sufre de credibilidad social, enfrenta un mercado político hostil y decidido, así como futuras divisiones internas. La Iglesia a su vez se debate con la modernización mexicana, secularización se asentada en las clases medias de las ciudades y que ha venido modificando la cultura, los comportamientos cotidianos, el nivel de

mún de una gran porción de la población que hasta hace treinta años profesaba y se circunscribía en las normas éticas cristianas.

PRI e Iglesia tienen problemas comunes pero de naturaleza diferente. Para el PRI su condición de existencia está sujeta a la permanencia del sistema político actual y se la juega en el corto plazo. Para la Iglesia Católica el reto mayor no es el político sino lo cultural, no está en riesgo su permanencia sino su capacidad de incidencia social a través de la acción pastoral y el discurso teológico. Su eficacia y permanencia se medirá en el largo plazo.

El desafío secular no es nuevo ni propio de la Iglesia en México. En realidad se trata de un conflicto "antidiluviano". Es una oposición irrecusable de antiguas tradiciones con lo actual; es el enfrentamiento dual de Génesis contra el mundo.

Los obispos, en especial, han aprendido a hacer política moderna, han pasado experiencia y como nunca, enfrentan a su opositor en condiciones favorables. Podrían presentarse escenarios no remotos en que la Iglesia vía la presión opositora y/o la legitimación al sistema, lograra significativas concesiones jurídicas de la administración de Salinas. Sin embargo, estas no resolverían la trayectoria ni las futuras vicisitudes de una Iglesia aparentemente fortalecida, frente a la modernidad heterogénea y omnipresente en México.

d).- IGLESIA CATOLICA Y DEMOCRACIA

El hecho que la jerarquía yugue por caminos a formas sociales más democráticas y representativas no significa que esté dispuesta a reformar eclesialmente su estructura: "La Iglesia no debe concebirse como democracia" ha repetido insistentemente el delegado apóstólico Gerónimo Brígione (3).

Sería apropiado pensar en transformaciones operadas en el seno de la Iglesia Católica Mexicana como intencional. Según la concepción teológica la Iglesia es un "gobierno" de mandato "divino", a lo sumo el Concilio Vaticano II logró impregnarla de un espíritu sinodal y de reformas descentralizadoras, des-romanización. Su carácter es prerodero y feudal, la toma de decisiones es una muestra virtual de complicadas redes de concertaciones internas.

Históricamente la Iglesia Católica ha manifestado desconfianza a las propuestas modernas de democracia. La "crisis modernística" de fines del siglo XIX cargó un rechazo a la tradicional concepción liberal y en el siglo XX a los socialistas. De lo político el Catolicismo social desarrolló una conceptualización propia y relativamente autónoma sobre la democracia, que en México jamás se concretó y abortó en diversos intentos.

A pesar del carácter histórico-autoritario, la Iglesia en América Latina ha sido uno de los espacios más creadores de la sociedad civil. Dicho de otra manera, la experiencia y participación democrática al interior de la Iglesia, dependen en gran medida de la pujanza y calidad de militancia cristiana. México, a diferencia de otros países latinoamericanos, presenta un alto déficit al respecto, debido a la prolongada crisis del apostolado laico. Salvo algunos movimientos seculares modernizadores, algunas pastorales populares y contadas diócesis, podemos afirmar categóricamente que los católicos en México, desde el ámbito eclesial, desconocen la democracia.

Democracia y oposición gubernamental son dos conceptos diferentes. El Episcopado ha ejercido una presión que si bien se identifica con reclamos de la sociedad civil, tiene ésta institucionalidades e intereses específicos. Un estudio reciente sobre la jerarquía

muestra que la creciente racionalización ha ido homogeneizando el análisis, las percepciones sociales y los contenidos pastorales desde las especificidades de cada zona-región, al grado que los tendencias político-pastorales al interior de los obispos pueden ser anticadas coincidentemente con las regiones. Más que tendencias político-pastorales, identificamos una gama de argumentos que pretenden modernizar la Iglesia. Cada una interpreta con matices el Concilio y las directrices de Juan Pablo II. El punto nodal es la relación Iglesia-Sociedad, y presumen una cierta concepción de la articulación entre el "mensaje de salvación" del cual la Iglesia es fuente portadora y la historia de los hombres. Los significados y mensajes de la relación Iglesia-Mundo varían por lo que Pietro Scoppola llama "tensión escatológica". (4) Esto es la afirmación de la trascendencia del mensaje de salvación confiado a la Iglesia y que conduce al rechazo absoluto del encuentro entre catolicismo y democracia. Y por otra parte, aquellos que interpretan al mensaje avangélico como mensaje de redención y de justicia terrena para llegar así a una identificación práctica del cristianismo con el espíritu de la democracia.

Este debate típico del Catolicismo Social a fines del siglo XIX ilustra los problemas de fondo que afronta la Iglesia Mexicana de hoy. Es decir, de su capacidad de seguimiento y presencia efectiva ante los retos actuales de México.

Más allá de los acertos ideológicos y aún políticos, los obispos enfrentan una disyuntiva. ¿Estado o Sociedad?. Una postura de la concepción tomista de la distinción de planos es la actual al Estado es responsable de lo temporal (social, político, económico, etc.) y la Iglesia de lo espiritual.

Ambos se necesitan mutuamente, son complementarios. La misión de la Iglesia según esta perspectiva debe estar reorientada y asegurada terrenalmente por el Estado, por lo tanto su acción por los valores, la cultura, los sacramentos y símbolos de libertad social e histórica. La segunda perspectiva acepta la misión de la Iglesia en el seno mismo de la sociedad y por ello su tarea es fundamentalmente pastoral y evangelizadora; su capacidad de incidencia y presencia social va a determinar el tipo de relación que establecerá

con el Estado, al revés de la primera, en que su presencia social es tará condicionada por la intensidad en la relación con el Estado.

El resultado de las elecciones del 6 de julio han modificado significativamente el paisaje político de México y las actuales rela ciones de poder. "La preocupación jurídica" de la Iglesia tiene obn táculos más complejos en la medida que entran nuevos actores con quien debe negociar y los escenarios apuntan a una mayor pluralidad política.

Las fuentes de poder corporativas del Estado tienden a debilitarse. La sociedad, parece, tendrá mayor incidencia en la gobernabi lidad a través del voto, la movilización o la militancia.

Aquí cabe afirmar que en el futuro las relaciones entre jerar quía y gobierno deberán circunscribirse en las de Iglesia-Sociedad, en las cuales el Estado no necesitará de la legitimación de la I--- glesia porque la tendrá de la propia sociedad, ni la Iglesia de pr ivilegios.

La jerarquía está obligada a redefinir su presencia. El inter locutor privilegiado ya no será sólo el Estado ni las administracio nes prietas.

La Iglesia deberá hacer demostraciones de poder de convocación en la sociedad, tendrá que aprender a convivir con mayor pluralidad las diferentes fuerzas sociales y políticas, que componen la geome tría actual y que están presentes en su seno.

No es casual la extrema discreción que la jerarquía ha mostr ado las primeras semanas a partir del 6 de julio, las estrategias se revisan pero de seguro que ésta regresará al escenario político.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

CITAS BIBLIOGRAFICAS DEL CAPITULO IV

- 1.- González Cananova Pablo, La Democracia en México
Ed. Era, México 1967. Pág. 57
- 2.- El Universal, noviembre 21, 1982
- 3.- El Universal, mayo 26, 1988
- 4.- Scoppola Pietro, La Democracia en el Pensamiento Católico del siglo XX, en Historia de las Ideas políticas, económicas y sociales del siglo XX, 2ª parte, folios ediciones, México 1984, Pág. 129

CONCLUSIONES

1.- En México no existen relaciones entre la Iglesia y el Estado, porque a la Iglesia no se le reconoce personalidad jurídica alguna, y las relaciones jurídicas se dan entre sujetos de derecho.

2.- Un pueblo que es católico en su mayoría debe tener, por razón natural, un gobierno que favorezca y proteja la acción de la Iglesia y mantener armónicas relaciones con ella.

3.- Por el origen, el fin y la naturaleza de la Iglesia, ésta debe conservar su independencia respecto del Estado en cuanto a su organización y funcionamiento, en un ambiente de coordinación, para que se facilite el logro de la misión de la Iglesia, y para que sea posible la consecución del propio fin del Estado, que es el bien común.

4.- Debe el Estado permitir a la Iglesia la libre apropiación de los bienes temporales necesarios para el cumplimiento de su misión.

5.- Los ministros de culto, nacidos en México, deben de tener derecho al voto.

6.- Si en el corto plazo el sistema político no ofrece alternativas ante la demanda de mayor agregación social, la Iglesia, a través de su jerarquía, podría cooperar ventajosamente con el Estado sus aspiraciones jurídico-políticas que han quedado latentes desde hace más de un siglo.

7.- Cualquiera sea doctrina recomienda que el gobierno aproveche los elementos de unidad positiva que le ofrece su propio pueblo.

¿Qué mejor fundamento de unidad puede buscar un gobernante honesto, auténticamente consagrado al bien del pueblo, que la razón, difundida y encarnada en su pueblo?

BIBLIOGRAFIA

- AZUARA PEREZ, LEANDRO. SOCIOLOGIA
Ed. Porrúa. México, 1981
- BAYLE, CONSTANTINO. ESPAÑA EN INDIAS
Ed. Jerarquía. Barcelona, 1939
- CASO, ANTONIO. SOCIOLOGIA
Ed. Publicaciones Cruz. México, 1980
- CHINOY, ELY. LA SOCIEDAD
Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1981
- CHURRUCA PELAER, AGUSTIN. HISTORIA MINIMA DE LA IGLESIA
Ed. Librería Parroquial de Clavería. México, 1980
- DE CANOVAS, AGUSTIN. HISTORIA SOCIAL Y ECONOMICA DE MEXICO
Ed. Trillas. México, 1975
- DE REYNA, CRISTOBAL. ASPECTOS DEL CATOLICISMO SOCIAL
Ed. Saturnino Calleja. Madrid, 1930
- ELGUERO, FRANCISCO. EFEMERIDES HISTORICAS Y APOLOGETICAS
Ed. M. Aguilar. Madrid, 1929
- GARCIA MAYNEZ, EDUARDO. INTRODUCCION AL ESTUDIO DEL DERECHO
Ed. Porrúa. México, 1978
- GARCIA, TRINIDAD. APUNTES DE INTRODUCCION AL ESTUDIO DEL DERECHO
Ed. Porrúa. México, 1986
- GINER, SALVADOR. SOCIOLOGIA
Ed. Península. Barcelona, 1979
- GODDARD ADAME, JORGE. EL PENSAMIENTO POLITICO Y SOCIAL DE LOS CATOLICOS MEXICANOS, 1857-1914
Ed. U.N.A.M. México, 1981
- GONZALEZ CASANOVA, PABLO. LA DEMOCRACIA EN MEXICO
Ed. Era. México, 1967
- GUTIERREZ CASILLAS, JOSE. HISTORIA GENERAL DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA
Ed. Paulinas. México, 1934

- LATAPI, PABLO. JUSTICIA Y CAMBIO SOCIAL
Ed. Fototipo. México, 1982
- LENUS GARCIA, RAUL. DERECHO ROMANO (SINOPSIS HISTORICA)
Ed. Lima. México, 1977
- LOPETEGUI Y ZUBILLAGA. HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA AMERICA ESPAÑOLA
Ed. Católica. Madrid, 1965
- HACK, RAYMOND Y PEASE, JOHN. SOCIOLOGIA Y VIDA SOCIAL
Ed. Uteha. México, 1980
- MARGADANT, GUILLERMO. LA IGLESIA MEXICANA Y EL DERECHO
Ed. Porrúa. México, 1964
- MEAYER, JEAN. LA CRISTIADA
Ed. Siglo Veintiuno. México, 1966
- MORDASE, JOSE. ELEMENTOS DE SOCIOLOGIA
Ed. Sayrele. México, 1988
- PEREYRA, CARLOS. HISTORIA DE AMERICA ESPAÑOLA
Ed. Saturnino Calleja. Madrid, 1924
- RAMIREZ, APARICIO. LOS CONVENTOS SUPRIMIDOS EN MEXICO
Ed. Porrúa. México, 1982
- ROBERTSON, ROLAND. SOCIOLOGIA DE LA RELIGION
Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1980
- SCOPFOLA, PIETRO. LA DEMOCRACIA EN EL PENSAMIENTO CATOLICO DEL SIGLO XX
Ed. Folios. México, 1984
- SIERRA, VICENTE D. EL SENTIDO NACIONAL DE LA CONQUISTA DE AMERICA
Ed. Orientación Española. Buenos Aires, 1942
- SODI, ALEJANDRO. DEMOCRACIA Y COMISISMO MEXICANOS
Ed. Impresores Unidos. México, 1941
- VASCONCELOS, JOSE. BREVE HISTORIA DE MEXICO
Ed. Botas. México, 1957
- VILLORO TORANZO, LIBERAL. INTRODUCCION AL ESTUDIO DEL DERECHO
Ed. Porrúa. México, 1966