

70



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

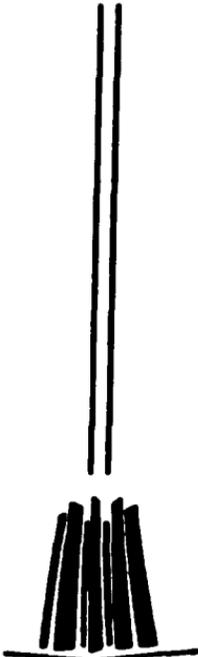
**ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES
"ARAGON"**

**"ESTADO, IGLESIA Y RELIGION: TRES SENDEROS
CATOLICOS EN AMERICA LATINA (1965)"**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN RELACIONES INTERNACIONALES**

**P R E S E N T A :
ADRIANA GUADALUPE VERGARA FUENTES**



SAN JUAN DE ARAGON, EDO. DE MEX.

1997.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

A mis padres

A mi gran amigo y consejero

Eligio Calderón

A Salvador
para quien la palabra hablada y escrita
representa el regocijo
de la existencia

INDICE

INTRODUCCION

Capitulo I: EL ESTADO VATICANO Y SU CARACTER JURIDICO	1
1.1 Relación comparativa entre el Derecho Internacional y el Derecho Canónico	3
1.2 El Derecho Internacional y el Estado Vaticano ...	10
1.2.1 La soberanía del Estado Vaticano	14
1.2.2 La teoría de las dos espadas	20
1.2.3 El <<aggiornamento>>	25
1.2.4 Concilios y encíclicas	31
1.2.5 La política del Vaticano hacia América Latina	46
Capitulo II: RELACIONES ESTADOS LATINOAMERICANOS-ESTADO VATICANO	50
2.1 Los concordatos entre los estados latinoamericanos y el Estado Vaticano	52
2.1.1 Colombia	58
2.1.2 Venezuela	62
2.1.3 Argentina	66
2.2 El galicanismo: separación Iglesia-Estado	70
2.2.1 Argentina	83
2.2.2 México	92
2.3 El liberalismo	134
2.4 La crisis nicaragüense	139
Capitulo III: LA IGLESIA CATOLICA EN AMERICA LATINA Y SU RELACION CON EL ESTADO	178
3.1 El principio de soberanía para la Iglesia católica y para los estados latinoamericanos	180
3.2 Las cuatro vertientes en el seno de la Iglesia católica después del Concilio	189
3.2.1 Conservadores	191
3.2.2 Jurídicos	194
3.2.3 Pastorales	194
3.2.4 La tendencia radical (proféticos)	197
3.3 La Iglesia, las encíclicas y el subdesarrollo ..	200
3.4 La Iglesia, las encíclicas y la deuda	205

Capítulo IV: RELACIONES VATICANO-CLERO LATINOAMERICANO	211
4.1 El <<espíritu>> de los acuerdos del Concilio y la teología latinoamericana	215
4.1.1 Medellín	229
4.1.2 Puebla	237
4.2 Teología de la Liberación	246
4.3 Las Comunidades Eclesiales de Base	256
4.4 Nicaragua y la participación de religiones en la dirección del Estado	262
Capítulo V: LOS VIAJES DE LOS PAPAS A AMERICA LATINA	270
5.1 Pablo VI	271
5.2 Juan Pablo II	279
Capítulo VI: EL ESTADO Y LA RELIGION	298
6.1 La libertad religiosa en las constituciones políticas de los estados latinoamericanos	303
6.2 La especificidad de la religión católica en América Latina	312
6.2.1 El estatuto del <<sincretismo>>	317
6.3 La Iglesia católica y la libertad religiosa	328
6.4 El <<mercado>> de creencias en América Latina: El catolicismo, ante las <<sectas>> religiosas .	337
CONCLUSIONES	350
BIBLIOGRAFIA	353

INTRODUCCION

Hemos privilegiado, dada nuestra especialidad en Relaciones Internacionales, el estudio de las relaciones entre los estados latinoamericanos y el Estado Vaticano desde la perspectiva del Derecho Internacional; sin embargo, dado que el Estado Vaticano es también la sede de una institución y de una religión, conviene penetrar en el análisis, también, de estos dos espacios. Pensamos, por ello, que el estudio de las relaciones entre los estados latinoamericanos y el Estado Vaticano sólo puede comprenderse en su interacción con los dos aspectos antes señalados.

Lo anterior nos remite tanto al ámbito internacional como al nacional de cada Estado, por ello esta tesis propone la elaboración de un análisis histórico-político desde donde referiremos el principio de soberanía en el ámbito del Derecho Internacional, es decir, la soberanía como principio de realidad instituida por el Estado, como razón de sí mismo, fundado en lo profano y en lo temporal. A la luz de esta perspectiva varios aspectos tendrán que reflejarse, de entre ellos podemos mencionar la política concordataria, el conflicto sobre la separación Iglesia-Estado o bien el fenómeno del liberalismo.

En este mismo orden de cosas la Iglesia católica, después del Concilio Vaticano II, al asumirse en la perspectiva de lo profano y de lo temporal parece cuestionar severamente aquel principio y aquella competencia, por ello, el recurso al estatuto del principio de soberanía puede permitirnos analizar y explicarnos el por qué de esa trabazón no saldada y no resuelta. Finalmente,

y en relación con los dos aspectos anteriores, el catolicismo se desplaza de una forma a otra: es Estado, es Iglesia y es Religión. Todo ello hace, en ocasiones, indiscernible su estatuto; es temporal y sagrada al mismo tiempo, por ello pensamos que sólo a la luz del esclarecimiento teórico del principio de soberanía puede discernirse el problema que nos ocupa.

Dentro de este análisis se explican elementos esenciales que incidieron en tales relaciones y que conllevan ciertas implicaciones que será necesario desarrollar, tal es el caso, por ejemplo, del Concilio Vaticano II, el cual abrió una fisura que ha dividido, hasta ahora, a la Iglesia católica en varias vertientes; asimismo, después del Concilio y de las encíclicas sociales (*Pacem in Terris*, *Populorum Progressio*, etc.), apuntan hacia una Iglesia que define sus posiciones ante asuntos que son de la competencia de la soberanía de los estados; y el surgimiento después del Concilio de un sector de la Iglesia comprometido con las causas de los pobres, y que no se niega a participar en política o a dirigir los destinos de un país, significan que las relaciones Estado-Estado, Estado-Iglesia, Estado-religión católica, están en una fase de transición.

Cabe destacar que de este análisis, sin embargo, no podemos excluir, en una medida pertinente, factores económicos, políticos, sociales y culturales que finalmente emanan de las Relaciones Internacionales. Por ello, resulta de interés mencionar algunos aspectos de las relaciones estados latinoamericanos-Estado Vaticano, en tanto que Estado, Iglesia y religión católica, así como aspectos importantes del contexto

internacional bajo el cual se mueven estas relaciones.

Las relaciones entre los estados latinoamericanos y el Estado Vaticano no se refieren únicamente a la condición de Estado del segundo, sino al hecho singular de ser la sede de una institución religiosa y de una religión, cuya presencia e influencia son manifiestamente relevantes en América Latina. Por ello estas relaciones han tenido periodos sumamente conflictivos, como ejemplo podemos destacar el periodo post-independiente, donde la Iglesia estuvo profundamente dividida por los problemas políticos, es decir, las iglesias al verse envueltas en las luchas políticas entre conservadores y liberales de sus respectivas naciones, propiciaron la problemática sobre la naturaleza de las relaciones entre la Iglesia y el Estado heredada del periodo colonial; este conflicto con el Estado temporal se presenta en todas partes, pero fue particularmente intenso en México y en Colombia.

En este sentido, también podemos mencionar los nuevos problemas políticos, sociales y económicos de América Latina en el siglo XX. La década de los treinta trae nuevas experiencias políticas con la incorporación de los partidos demócratas cristianos, tal es el caso del triunfo de Eduardo Frei en Chile; estas experiencias se consideraban la solución a los problemas que aquejaban a los pueblos, por ello se incorporan movimientos religiosos como Acción Católica y los sindicatos laborales católicos. Algunos sacerdotes se cuestionaban sobre el papel de la Iglesia en el logro de la justicia social y el desarrollo económico, sin embargo, la jerarquía eclesiástica continuaba con su conservadurismo.

Desde la década de los sesenta las relaciones se conflictuaron no sólo entre el Estado y la Iglesia, sino entre el Estado Vaticano y las iglesias locales progresista y radical, y entre éstas y la iglesia local conservadora. Estas posiciones se agravaron por la aceleración de los problemas sociales, económicos y políticos de la región. La incorporación de algunos aspectos del comunismo en el mensaje de la Iglesia popular, la participación de sacerdotes en los movimientos revolucionarios, el cuestionamiento por parte de los sacerdotes progresistas sobre la capacidad del Estado para resolver los problemas, entre otros, fueron factores para que los gobiernos militares, el Estado Vaticano y la jerarquía conservadora arremetieran, cada uno en su fuero, contra estas posiciones.

Desde fines de la década de los ochenta las relaciones entre los estados latinoamericanos y el Estado Vaticano, en tanto que Estado, han sido cordiales; en tanto que Iglesia y Religión, no han sido homogéneas pero han tomado un cauce tradicional.

Por otra parte, en el contexto internacional, mismo que determina directa o indirectamente las relaciones a tratar en la presente tesis, hemos de hacer referencia a la experiencia de un realismo político llevado a cabo hasta sus últimas consecuencias por el fenómeno de la guerra fría, que aunque este proceso ha concluido, predominó la carrera armamentista y el principio de seguridad nacional, detentados, ambos, por las entonces dos grandes potencias hegemónicas: Estados Unidos y la Unión Soviética. Esta constante lucha por el poder y el mantenimiento de la seguridad nacional proporcionaron formas de pensar las Relaciones Internacionales, por ello a partir de la década de los

sesenta se pudo observar una dinámica de transformación de este orden establecido, con el consecuente rompimiento de esquemas políticos, económicos y sociales.

Se presentó la crisis de la bipolaridad y la transición hacia la multipolaridad, en este sentido surgieron las experiencias de la dependencia y de la interdependencia. La primera pone atención en las relaciones económicas internacionales como una respuesta a las teorías del desarrollo económico, para de esta forma superarlas, sin embargo este modelo se caracterizó en términos de conflicto, desigualdad y dominación, es decir, "de creación continuada de lazos de dependencia entre el Norte y el Sur, entre el centro y la periferia, y, por otro y en mucho menor escala, de la lucha de los pueblos y clases oprimidos contra la explotación y dominación." (1) La segunda, se plantea por la necesidad de alternativas, en este sentido encontramos la importancia que toman la política transnacional y la cooperación económica, científico-técnica y comunicacional, convirtiéndose el mundo en una sociedad global; este surgimiento y consolidación de nuevos centros de poder políticos y económicos se traducen en ejemplos como la Comunidad Económica Europea y Japón, asimismo, se intensifican y adquieren mayor importancia los movimientos de los países no alineados y los organismos multilaterales, éstos presentan, también para los países del Tercer Mundo, vías para impulsar los proyectos de desarrollo.

La pérdida de la hegemonía soviética a partir del proyecto de transformación del socialismo, permite la apertura política y

(1) Celestino del Arenal, Introducción a las relaciones internacionales, México, REI-México, 1993, p. 35

económica de los países del Este, esta serie de transformaciones desembocan en la caída del muro de Berlín, símbolo del poder comunista.

Así pues, en la actualidad el mundo está cada vez más interrelacionado por el intercambio comercial, financiero, político y cultural, de tal suerte que ningún Estado puede sustraerse de los efectos que esta dinámica produce.

América Latina está inmersa en estas transformaciones internacionales y por lo tanto también influenciada por ellas, sin olvidar que sus cambios están, asimismo, condicionados por elementos de carácter interno.

Dentro de estos cambios, y tomando en cuenta las tres modalidades que pretendemos mostrar, el papel que ha jugado el Vaticano tanto en el mundo como en América Latina se ve reflejado de manera relevante. Es decir, bajo el pontificado de Pío XII el Vaticano y la Iglesia católica se inclinaron por el sistema capitalista occidental en el marco de la bipolaridad, sin embargo esta posición sufre grandes cambios bajo el pontificado de Juan XXIII cuando la Iglesia católica innova su "puesta al día", mediante la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965), con la cual trazará su nuevo papel como "Iglesia peregrina" al lado del ser humano en el mundo temporal; por su parte, el Papa Pablo VI le da continuidad a este proyecto, pero insistirá en la urgencia del <<desarrollo>> como el <<nuevo nombre de la paz>>, por ello busca llevar a la Iglesia como mediadora en los conflictos internacionales y así desvincularse de su tradicional compromiso con el mundo occidental y abrirse a los gobiernos comunistas; finalmente, Juan Pablo II, con otro espíritu,

determina que <<la paz se reduce al respeto de los derechos inviolables del hombre>>, este proyecto lo difunde mediante la intensificación de sus viajes pastorales, con la finalidad, al parecer, de consolidar a la Iglesia y a la religión católica a nivel mundial. Por ello es de vital importancia considerar el desarrollo de las políticas utilizadas por el Vaticano para relacionarse con el resto del mundo.

Frente a estos elementos la presente tesis tiene como objetivo desarrollar y analizar las relaciones de los estados latinoamericanos con el Estado Vaticano, con la Iglesia católica y con la religión católica, por ello partimos de la hipótesis de que los estados latinoamericanos y el Estado Vaticano, a la luz del neoliberalismo actual, se están viendo ante la urgente necesidad de redefinir sus relaciones y sus competencias; que el Concilio Vaticano II, abrió una perspectiva de mayor participación de la Iglesia en asuntos temporales. Esta nueva Iglesia y esta nueva teología ponen de manifiesto la no separación entre lo moral social y moral individual. Y con ello abren un sinnúmero de cuestionamientos acerca de la relación religión-Estado-sociedad; y, que dada la proliferación de sectas y de nuevas religiones en América Latina, interesa al catolicismo definir de manera institucional su presencia nacional en cada país.

Para llevar a cabo el análisis propuesto es conveniente describir de manera oportuna el contenido de nuestra investigación, la cual consta de seis capítulos.

El primero de ellos nos lleva a una descripción tanto del Derecho Internacional como del Derecho Canónico en favor de la

comparación que establezca el carácter jurídico de ambos. Con estos elementos, por ende, abordaremos el problema de la autenticidad del Estado Vaticano como tal a la luz del Derecho Internacional, el cual traza el principio de soberanía, sin olvidar que dicho principio ha sido otorgado al Estado Vaticano a través de los Acuerdos de Letrán. En apoyo de estas premisas se nos presenta ineludible una visión histórica sobre la concepción e instrumentalización dispensada por el Vaticano con respecto a las esferas temporal y espiritual, ello conllevará a una referencia somera hacia América Latina.

El segundo capítulo está dedicado a la relación que el Estado Vaticano ha establecido con los estados latinoamericanos haciendo uso de prácticas de Derecho Internacional como los concordatos y los acuerdos parciales, destacaremos de ello el ejemplo colombiano, venezolano y argentino. Para ampliar el tema habrá que mencionar la incursión del galicanismo, así como la separación Iglesia-Estado bajo el marco del liberalismo, para esto nos armaremos de dos ejemplos: Argentina y México. Cerraremos el capítulo visualizando la influencia norteamericana como factor determinante en la imbricación de posiciones seculares y eclesiásticas en la zona central de América, particularmente el caso Nicaragua.

Del tercer capítulo enfatizaremos la relación existente entre la Iglesia católica y los estados latinoamericanos, estableciendo la importancia de la soberanía de ambos y la importancia de la nueva doctrina social de la Iglesia, así como la fragmentación del clero en varias vertientes, ambos emanados del Concilio Vaticano II. Además de la doctrina social destacaremos las

promulgaciones de la Iglesia sobre el subdesarrollo y la deuda externa que padecen los países tercermundistas.

En el capítulo cuarto es preponderante el tratamiento sobre la nueva teología latinoamericana, su desarrollo durante las conferencias de Medellín y Puebla, así como su transformación en la conocida teología de la liberación, misma que se interesa por la situación de las masas populares oprimidas de Latinoamérica y por las estructuras políticas, económicas y sociales opresoras. En este mismo sentido desarrollaremos la actuación de las comunidades eclesiales de base integradas a los movimientos revolucionarios y el radicalismo adoptado por miembros del clero que se insertan, a su vez, en los asuntos estatales. Todos estos sucesos determinarán las relaciones del clero latinoamericano con el Vaticano.

En el quinto capítulo destacaremos la actividad pastoral de los viajes papales por América Latina, en ese contexto resaltaremos su impacto político y social. Cabe aclarar que si bien el único viaje realizado a esta región por Pablo VI es descrito con cierto detalle, los viajes de Juan Pablo II tendrán otro tratamiento dada la cantidad de visitas realizadas, por ello nos permitimos elaborar un listado con el propósito de hacer nuestra redacción más fluida; de esta forma citaremos algunas visitas de acuerdo a las necesidades que se nos presenten.

Para concluir, con el sexto capítulo haremos una referencia histórica sobre el catolicismo en América Latina en sus aspectos institucional (Iglesia católica) y estatal (Estado Vaticano) para señalar varios puntos: 1) la posición constitucional asumida por los estados latinoamericanos en materia de libertad religiosa,

para ello nos auxiliaremos con algunas constituciones políticas latinoamericanas; 2) la especificidad de la religión católica en América Latina y establecer la necesidad sincrética; 3) la posición de la Iglesia católica ante la libertad religiosa, para ello nos ayudaremos de la declaración conciliar *Dignitatis Humanae*; y 4) la expansión de las <<sectas>> religiosas y su impacto en el catolicismo latinoamericano, por ello tendremos que darle un espacio al desarrollo de los protestantismos en América Latina.

El análisis de la presente tesis estará basado principalmente en información bibliográfica, en este sentido nuestras fuentes principales las obtuvimos de textos de Derecho Internacional y de Derecho Canónico, los cuales son fundamentales para el desarrollo y fortalecimiento de los conceptos aquí utilizados; así como documentos concordatarios, facilitados por las embajadas argentina, venezolana, colombiana e italiana, para poder estudiar las relaciones Iglesia-Estado en estas naciones. Para conocer la doctrina social de la Iglesia hemos recurrido a los documentos pontificios, tales como los documentos del Concilio Vaticano II, las encíclicas sociales, utilizando en varias ocasiones la mediación de teólogos e investigadores del fenómeno religioso y de la Iglesia católica, las conferencias promulgadas por los pontífices ante la O.N.U. y la O.E.A. En cuanto a la teología de la liberación, revisamos el documento de Gustavo Gutiérrez de donde emana dicha teología, también la lectura de diferentes posiciones con respecto a esta base teórica, entre ellas destacamos las de Leonardo Boff, José Comblin, Juan Luis Segundo, Joao Batista Libanio, entre otros.

Asimismo tuvimos a bien revisar textos de diferentes autores que se mueven desde perspectivas distintas como las históricas, incluimos dentro de éstas a la historia de la Iglesia y a la historia de las relaciones internacionales, políticas, sociológicas y sociológicas internacionales, teológicas, de derecho internacional, etc., para poder ampliar nuestro panorama y desarrollar los temas de una forma adecuada.

La información hemerográfica ha sido recabada de la prensa vaticana, específicamente de *L'Osservatore romano*, para guiarnos sobre los itinerarios de los viajes papales a América Latina y también para poder acceder a los mensajes promulgados

Cabe aclarar que la presente tesis no pretende hacer un estudio especializado de derecho internacional, tampoco pretende elaborar un tratado canónico o teológico, mucho menos pretende cuestionar las creencias religiosas de las personas y de las comunidades o grupos, simplemente quiere mostrar y analizar algunos fenómenos surgidos de la interacción entre factores y actores de las Relaciones Internacionales, que en este caso particular son los estados latinoamericanos y el Estado Vaticano, en tanto que Estado, Iglesia y Religión, a la luz del Derecho Internacional. Sin embargo hemos de aceptar que los límites de nuestro trabajo pudieran crear en el lector cierta inconformidad, por ello para salvar esta dificultad hemos procurado una bibliografía que pueda dar al lector la oportunidad de satisfacer sus necesidades.

CAPITULO I

EL ESTADO VATICANO* Y SU CARACTER JURIDICO

La Iglesia católica ha desarrollado mecanismos, de acuerdo a cada época en particular, para tener cierta legitimidad ante la sociedad. Ello no significa que la Iglesia católica no sea legítima en sí misma, significa que, debido a las diversas transformaciones de los sucesos mundiales, se ha visto en la necesidad de cambiar y ubicar estos cambios en favor suyo; en consecuencia, poder utilizar los medios para realizar su misión en la Tierra: La salvación de los hombres. Con lo cual afirma su carácter social:

"La solicitud de la Iglesia es promover y defender la verdad derivada del hecho de que, según el designio de Dios, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad, no pueden los hombres, sin ayuda de la doctrina revelada, conseguir una completa y firme unidad de ánimo en la que estén ligadas la verdadera paz y la salvación eterna." (1)

Por otro lado, el carácter jurídico de la Iglesia se justifica por el derecho canónico y su respectivo código, ya que de él se desprende su naturaleza, que aunque divina, se rige por normas, algunas, de derecho internacional. En su desarrollo se encuentran

* De ahora en adelante llamaremos Estado Vaticano a la Santa Sede para seguir los parámetros establecidos en los títulos de los capítulos, independientemente que sea o no un Estado.

(1) "El principal objetivo del concilio." en Documentos Completos del Concilio Vaticano II, México, Parroquial, 1991, p. 11 (párrafo 17)

las cuestiones fundamentales y todo lo que se refiere a la conceptualización de la Iglesia; el derecho matrimonial, procesal y patrimonial (2); y, por último, lo que es en sí la relación de Iglesia-Estado, según el derecho canónico. Así pues: " Un derecho positivo lo es de una sociedad concreta, y solamente en relación con ella se aclaran sus problemas radicales y su perfil propio. La sociedad concreta conformada por el derecho canónico es la Iglesia católica." (3)

Existe un problema que ha surgido conforme el Derecho Internacional se ha fortalecido, el cual consiste en determinar si la Ciudad del Vaticano puede ser considerada como un Estado común y corriente. Debido a que existen muchos internacionalistas en contra de que se le considere como tal, el problema sigue en el aire, y solamente se le toma como persona soberana o bien como un territorio con personalidad internacional. Aunque al Vaticano, aparentemente no le interesa mucho esta cuestión, tiene agentes diplomáticos (nuncios apostólicos) en muchos países del orbe, en los que aquéllos se rigen por los mismos estatutos del derecho internacional, así como de los privilegios e inmunidades de los que gozan los otros Estados.

(2) Profesores de Salamanca, *Nuevo Derecho Canónico - manual universitario*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1983, pp. 111 y ss, 383 y ss, 423 y ss.

(3) Alfonso Prieto, "Cuestiones fundamentales", en *Ibidem* p. 6

1.1 Relación comparativa entre el Derecho Internacional y el Derecho Canónico

Al iniciar esta tesis se debe tomar en cuenta que el derecho internacional trata la relación que existe entre los Estados y las personas soberanas, tratándose en o del plano político, económico, social, cultural, etc., dado que, con ello, adquieren derechos y obligaciones como sujetos internacionales. Por su parte, el derecho canónico se ocupa particularmente de la posición jurídica de la Iglesia católica y, por supuesto, del papel que desempeña en el escenario mundial. Ambos derechos han tenido que derribar obstáculos muy grandes para poder fundamentarse.

La fundamentación del derecho internacional se da a través de las siguientes doctrinas tradicionales:

A) El jusnaturalismo, tanto teológico como laico, pone de manifiesto que el derecho natural, inherente al hombre, es la base del derecho de gentes.

Debido al exagerado poder del que gozaban los pontífices, así como los gobernadores durante el esplendor del cristianismo, a partir del siglo XV se da la pauta para el nacimiento del derecho internacional, por consiguiente, sus creadores manifestaron un principio fundamental que reza de la siguiente forma: "Todo poder legítimo de príncipes, reyes, emperadores o de cualquier otro régimen ha sido instituido, creado, recibido o simplemente admitido, única y exclusivamente para bien de los ciudadanos, no para utilidad de los que gobiernan." (4)

(4) César Sepúlveda, *Derecho Internacional*, México, Porrúa, 1991, p. 17

El derecho de gentes se funda en la noción de comunidad internacional laica, rompiendo así con la tradición del orden establecido... admitió que la comunidad humana sólo puede existir en la religión.

El derecho de gentes surge de la sociedad natural, de la relación de los hombres agrupados en naciones; por tanto, deben existir derechos y deberes internacionales para la protección de los hombres y de los Estados: "El derecho de gentes en la comunidad internacional está unido por la supremacía universal de la justicia." (5)

B) La escuela positivista incluye a los positivistas sistemáticos. Esta considera el concepto de *jus gentium* ambiguo e impreciso, ya que no definía la naturaleza de los derechos entre los Estados. Para los positivistas el ideal de derecho de gentes era la conjunción de la razón y la costumbre en un sistema de normas para que se diera el equilibrio entre ambas, para integrar el orden jurídico y así crear la norma jurídica internacional.

Existe también la igualdad de los Estados basada en la noción del estado de naturaleza, es decir, por el derecho natural aplicado a las naciones, debido a que las normas de este derecho son obligatorias, y cada Estado conserva su individualidad independiente.

Los positivistas están a favor de un derecho internacional positivo, separado totalmente del derecho natural. Enfatizan el derecho del consentimiento del Estado como un derecho inalienable

(5) Ibidem, p. 26

y absoluto. Con esta consigna aparece el Derecho Internacional como disciplina autónoma.

La corriente positivista establece los modos de creación de las normas internacionales, que son parte de los fundamentos:

- 1) Los tratados, aunque son fuente muy limitada de este derecho pueden crear derecho internacional particular creando obligaciones sólo a las partes integrantes y no a terceros.
- 2) La costumbre internacional se encarga de que se acate el proceso de formación en el escenario internacional además de ser el resultado del acto de creación. Para que la costumbre sea instituida como parte del derecho internacional se requiere que, los Estados, tengan una práctica concordante en cuanto a sus relaciones de derecho internacional, además de que esta práctica sea repetitiva y tenga una cierta continuación por algún periodo; si se es requerida esta práctica y toma consistencia por parte de los Estados, se hace una concepción de ella y, al existir ésta, por último, se requiere la aprobación necesaria de los Estados para aceptarla como parte de este derecho.

"La costumbre -o la práctica generadora de la costumbre- no se pone en marcha sino al calor de los intereses y de los apetitos de los miembros de la comunidad universal." (6)

En lo que se refiere a los principios generales del derecho, éstos se fundan en ideas jurídicas generales que se pueden aplicar a las relaciones entre los Estados; las decisiones judiciales, también, forman parte de la fundamentación del derecho internacional que, aunque son auxiliares, se recurre

(6) Ibidem, p. 98

a ellas para encontrar reglas aplicables o idóneas. Por otro lado, buenas fuentes lo son las resoluciones de los órganos internacionales y la codificación del derecho internacional, debido a que con ello se garantiza la supervivencia de esta disciplina así como su desenvolvimiento.

Tanto el derecho canónico como el derecho internacional tienen una fundamentación societaria, sin embargo, es aquí donde asumen características diferentes. Cabe aclarar que el derecho canónico establece el derecho de la Iglesia, y, por ello, ha tenido que enfrentar problemas de fundamentación.

La fundamentación del derecho canónico existe en lo social, es decir, donde hay sociedad hay derecho. Una forma social perdura si existe la norma y a esta forma se le agregan la permanencia y la complicación, que conllevan la entidad y los fines de la sociedad; por ende, esta forma social exige un derecho. Esta necesidad se debe a la abstracción del fundamento societario, de ahí la imperatividad de la existencia de un derecho en la Iglesia -ya que este carácter societario la Iglesia lo comparte con otras agrupaciones humanas-, de ahí su necesaria separación:

"Esta fundamentación conserva su valor, pues las realidades sobrenaturales que se expresan en la realidad societaria de la Iglesia no destruyen su entidad social ni su dinámica social."(7) Esto es, que la divinidad, en lugar de entorpecer la acción de la Iglesia como sociedad, la perfecciona debido a que son recíprocas.

"Sin embargo, el fundamento social del derecho canónico es

(7) A. Prieto, op. cit. p. 21

susceptible de ser corregido, en cuanto a sus consecuencias negativas, por la consideración de los fines específicos de la Iglesia." (8)

Existe también la fundamentación sacramental; ésta es, en sí, la relación de lo misterioso con lo social, " en cuanto lo segundo significa lo primero, y lo primero realiza lo segundo, es decir, en el ser total de la Iglesia como sacramento." (9); lo social le da valor a lo divino y éste, por lo tanto, realiza lo social, conformando como unidad a la Iglesia en cuanto sacramento.

Además de los fundamentos ya mencionados, se incluyen también las normas éticas, los usos sociales, es decir, la costumbre. Sin duda, el derecho natural es una parte importante para la fundamentación del derecho canónico, ya que todas las sociedades requieren la presencia de estas normas. "Si esto ocurre en cualquier sociedad, con más razón en la Iglesia, que busca la adhesión íntima de la persona, la disposición interior..." (10)

Para la Iglesia, esta normatividad supera los límites de la justicia, porque para ella tiene una importancia primordial y las normas jurídicas un papel más limitado. Aunque para la Iglesia hay normas jurídicas emanadas de la palabra de Cristo: "Después de todo, el derecho es la parte de la moral, materialmente hablando, que se refiere a la virtud de la justicia." (11)

La norma jurídica no excluye la intención interior, pero puede omitirla. Esto para la Iglesia no tiene valor, pues las acciones

(8) Ibidem.

(9) Ibidem, p. 22

(10) Ibidem, p. 25

(11) Ibidem.

que se sujetan a las normas jurídicas carecen de mérito para lograr la salvación de la persona.

Por lo que se refiere al aspecto de la legitimidad del derecho canónico, podemos anotar que su carácter jurídico se ha visto atacado de varias formas. Los argumentos no son satisfactorios para la Iglesia. El aspecto de legitimidad se ha atacado debido a que, según los negadores del derecho canónico, existe incompatibilidad entre la Iglesia y el Derecho. Tres concepciones apoyan esto: a) La intimista y espiritualista, que sustenta que la comunidad de los creyentes está regida por el Espíritu Santo, de modo que sus límites y su entidad son incontrolables; b) La docetista, por ser un reflejo de la Iglesia de Cristo y; c) La positivista, que identifica a la Iglesia con el Estado y afirma que al permitir este derecho, deja de ser Iglesia y se vuelve Estado, es decir, pierde su eclesialidad. Sin embargo, para la Iglesia, parten de una base eclesiológica distinta a la de la Iglesia. (12)

En cuanto a la no juridicidad del ordenamiento canónico, esta se deduce de que, al observar un concepto de derecho, se desea ajustarlo al derecho canónico, pero no funcionan por ser diferentes. Esto se lograría si se indujera el concepto de derecho por un campo más vasto de normas.

Por otro lado, ambos derechos tienen principios fundamentales: para el derecho internacional las suyas son "reglas aceptadas directamente en la práctica internacional como siendo de

(12) Rudolf Sohm reformula el antijuridicismo de la reforma y concluye en estas tres concepciones. Ver Ibidem, p. 27

derecho." (13) El derecho canónico tiene solamente un principio fundamental: "Salus animarum suprema lex, esto es, la salvación de las almas es la ley suprema." (14)

La diferencia entre estas concepciones la marca su objetivo, mientras uno se preocupa plenamente de la seguridad y del buen funcionamiento de la comunidad internacional, el otro se preocupa del interior del ser humano que forma la sociedad mundial, aunque este objetivo parecería más bien el principio de la Iglesia y no del derecho canónico, pero, por ende, se convierte en finalidad mediata de este derecho por la relación medios-fines que existe y los objetivos últimos de la Iglesia.

En cuanto a las características que poseen ambos derechos podemos mencionar que, el derecho internacional se caracteriza en su ordenamiento jurídico por que "surge de la costumbre y de los tratados y por que es la voluntad común de los Estados." (15) Por lo que se refiere a las relaciones que regula, este derecho rige las relaciones entre los Estados miembros de la comunidad internacional. En cuanto a su substancia, el derecho internacional es el derecho entre los Estados, más no por encima de ellos.

Por lo que toca al derecho canónico, sus características en contenidos materiales son: la libertad de adhesión; no se desconoce el valor de la persona humana; se está convencido de que los conflictos se resuelven entre personas, más que con estructuras impersonales; se acopla a cualquier circunstancia

(13) Modesto Seara Vázquez, *Derecho Internacional Público*, México, Porrúa, 1988, p. 74

(14) A. Prieto, *op. cit.*, p. 30

(15) C. Sepúlveda, *op. cit.*, p. 98

para cumplir la misión de la Iglesia; existe duplicidad de fueros, fuero interno y externo; el interés particular (salvación propia) no se separa del interés público (salvación de todos); todos los cristianos tienen derecho a ser tratados en razón de sus diversas circunstancias; y no existe el principio de la legalidad penal. Por lo que se refiere a su estructura formal el derecho canónico es elástico, pues funciona en la interpretación e integración de las normas. Se ha desarrollado una praxis de la autoridad eclesiástica, consta de dos partes que no son fácilmente discernibles: la *dissimulatio*, la cual dice que se aísla el mal con una muralla de silencio, y así permite el incumplimiento de una norma general; y la *tolerancia*, que admite un mal para evitar males mayores.

1.2 El Derecho Internacional y el Estado Vaticano

Hablar de Estado Vaticano como tal, ha creado cierto escándalo entre los estudiosos del derecho internacional, ya que existe la problemática de colocarlo o no como un Estado soberano cualquiera; sin embargo, el moderno derecho internacional ha decidido llamarlo *sujeto especial*, debido a que no se conduce del todo como cualquier otro Estado de la comunidad internacional, sino que, por su mismo carácter divino (16), utiliza los medios para los fines que le encomienda su misión espiritual. Pero veamos al Estado Vaticano, o si se prefiere Ciudad del Vaticano, en su carácter terrenal.

El derecho internacional considera como Estado a "una

(16) Así lo afirma el Derecho Canónico

institución jurídico-política, compuesta de una población establecida sobre un territorio y prevista de un poder llamado soberanía."(17) Así pues, los elementos de un Estado partiendo de esta definición son: una población determinada que se apegue al poder jurisdiccional fundamental de un Estado; el territorio, sin el cual no podría existir un Estado; y por último la soberanía. Por lo que se refiere a esta última, su definición clásica sería: "un poder que no está sujeto a otro poder" (18), de ahí la pertinencia en señalar que dentro de la soberanía existen dos cualidades indispensables para todo Estado: la independencia y la igualdad jurídica de los Estados bajo el derecho internacional. De manera somera esto marca tal derecho, pero existen casos en los cuales el derecho internacional se aplica según se presenten los acontecimientos.

Nos dice Seara Vázquez: "Considerar que la Ciudad del Vaticano es un Estado, en el sentido estricto de la palabra, sería una exageración evidente. En efecto, si examinamos sus elementos vemos cómo el territorio es sumamente reducido, 0.44 kms., aunque algunos dicen que la extensión que pueda tener un territorio es irrelevante, y que el derecho internacional no fija una extensión mínima; su población apenas pasa de 1,000 personas, que, además, habitan allí para llenar una función determinada únicamente y, finalmente, la persona del soberano Pontífice y los poderes de que está investido, ofrecen características que lo diferencian netamente de los otros Jefes de Estado." (19)

(17) M. Seara Vázquez, op. cit., p. 74

(18) Ibidem.

(19) Ibidem, p. 115

Hay que considerar que si el derecho internacional dicta que un Estado debe tener ciertos elementos como población, territorio y soberanía, el Estado Vaticano cubre esos tres elementos que, por ser sui generis, se puede poner en duda su carácter de Estado, pero no así su personalidad internacional.

Ahora bien, el derecho internacional dice que el Estado soberano goza de dos cualidades: ser independiente y tener igualdad jurídica con otros Estados; el Estado Vaticano (llamémoslo así), dado que no se le considera Estado, no necesita estas dos cualidades, sin embargo, la independencia la tiene, debido a los Tratados de Letrán; en lo que respecta a la igualdad jurídica, podemos decir que este concepto no se podría aplicar a la Santa Sede por razón de su carácter divino, y de que su misión está alejada de los intereses políticos internacionales.

En el caso de que se le considerara como Estado, el Vaticano al igual que otros Estados pequeños, no tendría igualdad jurídica como tal, debido a que sus obligaciones y sus derechos se verían reducidos ante un Estado territorialmente mayor. No debemos olvidar que el Estado Vaticano ha sido especial desde su creación dada en 1929 a través de los pactos lateranenses, ratificados posteriormente por el Estado italiano; con estos pactos la Ciudad del Vaticano se convertía en Estado independiente y soberano dentro del reino italiano, y el Pontífice es Jefe de ese Estado. Siendo así, ya que el Pontífice funge como soberano temporal de la Santa Sede, también es el soberano espiritual de toda la Iglesia católica. Este doble carácter dificulta más el establecer su carácter de Estado.

Finalmente, lo que sí se puede asegurar es que el Estado

Vaticano tiene una personalidad internacional en la cual se apoya para realizar acuerdos con otros Estados. Por ello, los mismos le reconocen este derecho a establecer los concordatos. Hablar de reconocimiento es irse por un camino bastante peligroso, debido a las distintas corrientes que existen en este plano. Más aún, este reconocimiento no es constitutivo de la personalidad jurídica de la Iglesia; ese carácter se lo crea ella misma, así como los Estados se forman la propia. A propósito del reconocimiento, Dilhac menciona: "La Santa Sede es una persona del derecho de gentes porque es reconocida como tal por los Estados, siendo este reconocimiento el único que tiene valor internacional lo mismo para las personas soberanas distintas de los Estados que para los Estados en relación con los otros." (20)

Habría que tomar en cuenta que la Iglesia es una formación social y de naturaleza religiosa, tiene una historia y ella se ha realizado independientemente de la voluntad estatal exterior a ella; esto le da el derecho de ser respetada y reconocida como independiente. Este reconocimiento se hace patente para imputarle al Vaticano su personalidad internacional. Según L. Cavaré: "Cualquiera que sea el proceso de formación, el Estado es lo que es, lo que los siglos han hecho de él. Tal cual es, forma parte de la sociedad internacional." (21) Además se afirma que: "La Iglesia, institución que existe por su propia voluntad y por sí misma, iure suo, independientemente del derecho territorial,

(20) Dilhac, *Les Accords de Latran*, Paris, 1932, p. 360 (citado en Laureano Pérez Mier, *Iglesia y Estado nuevo: los concordatos ante el moderno Derecho Público*, p. 192)

(21) L. Cavaré, Prólogo a la obra de Dilhac, pp. 2-7 (citado en *Ibidem*, p. 193)

tiene una esfera de acción que puede abarcar el mundo entero... y debe por ello estar sometida al derecho internacional que rige las relaciones mutuas entre las sociedades que coexisten en la humanidad." (22) De hecho esto se cumple, sino, en donde quedan los actos de enviar y recibir agentes diplomáticos, o bien el hecho concordatario, denotando que la Iglesia católica lleva realmente una vida activa e internacional.

Si bien el Vaticano no está reconocido como un Estado, tal y como lo aplica el derecho internacional, no se insistirá más en el punto, debido a que al Vaticano le interesa utilizar los medios humanos y divinos para llevar la palabra de Cristo; por ello no se le califica como Estado, y sí como persona internacional reconocida ante y por los demás Estados.

1.2.1 La soberanía del Estado Vaticano

Debido a la unificación de Italia (1870), los Estados pontificios desaparecieron, quedando tan sólo el pequeño territorio que conforma actualmente el Estado Vaticano. Con la inconformidad del Papa ante esta situación, el Estado italiano le otorgó la Ley de Garantías, con la cual se respetaba el carácter especial del Papa como soberano e independiente del ejecutivo italiano, además que aseguraba la comunicación de la Ciudad del Vaticano con otros países y de éstos con la Santa Sede; esta fórmula de garantías ofrece siempre, en caso de despojo, consideraciones a los Estados. Aunque esta ley nunca fue

(22) Fiore, Della condizione internazionale della Chiesa e del Papa, p. 132 (citado en Ibidem, p. 192)

reconocida por el Papa ni por sus sucesores, tomaron de ella los privilegios que se le otorgaban.

Con los Acuerdos de Letrán se estableció el nuevo Estado Vaticano y su soberanía como tal, independiente del Estado italiano y apoyado por estatutos del derecho internacional. Además se especificó igualmente la personalidad internacional de la Santa Sede, así como el doble carácter que posee el Pontífice como jefe de poder temporal y soberano espiritual.

Se afirma en estos tratados: "Que debiéndose garantizar a la Santa Sede, para asegurarle la absoluta y visible independencia, una soberanía indiscutible incluso en el campo internacional, se ha revisado la necesidad de constituir, con particular modalidad, la Ciudad del Vaticano, reconociendo sobre la misma a la Santa Sede la plena propiedad y la exclusiva y absoluta potestad y jurisdicción soberana." (23)

La república italiana al aceptar el Tratado, declaraba el fin de la lucha de las investiduras; en la cual tanto el emperador, como jefe del poder temporal; como el Papa, jefe del poder espiritual, deseaban la hegemonía en cuanto a la designación de obispos, ello causó el gran conflicto que terminó en la firma de los acuerdos. Como anteriormente lo señalamos, en los acuerdos se plasma la independencia de la Ciudad del Vaticano y de la soberanía de la que goza como territorio, de la que goza el Pontífice, así como todos los habitantes.

Para comenzar con la soberanía como territorio se anota en el art. 2 del Tratado: "Italia reconoce la soberanía de la Santa

(23) Manuel Aragonès Virgil, Historia del Pontificado, Barcelona, 1945, p. 231, Tomo III

Sede en el campo internacional como atributo inherente a su naturaleza, en conformidad a su tradición y a las exigencias de su misión en el mundo." (24) Con el anterior artículo se reconoce la potestad y la completa jurisdicción del Papa sobre la Ciudad del Vaticano, como está constituida actualmente; además, aunque la Basílica de San Pedro está dentro de la jurisdicción vaticana, queda abierta al público, debiendo ser obligación de las autoridades italianas procurar la seguridad en dicha ciudad, pues, debido a la naturaleza espiritual que le caracteriza, es obvio que se rechaza toda forma de violencia, así como de fuerzas o previsión armadas.

A su vez, el art. 4 dicta: "La soberanía y la jurisdicción exclusiva que Italia reconoce a la Santa Sede sobre la Ciudad del Vaticano implica que en la misma no pueda producirse ninguna ingerencia de parte del gobierno italiano y que en ella no haya otra autoridad que la de la Santa Sede." (25) Así pues, con ello se cerraron todas las entradas de la Ciudad del Vaticano, quedando solamente abierta la que da acceso a la Plaza de San Pedro; también el Estado italiano se obligó a proveer a la ciudad agua, caminos ferroviarios, circulación de vehículos internos del Vaticano, comunicaciones con otros países mediante telégrafo, teléfono, postales, etc., pero los vehículos pertenecientes al Vaticano que deseen circular por el territorio italiano, debe avalarse por medio de un acuerdo entre las partes interesadas.

Una fracción del art. 7 reza de la siguiente manera: "Con

(24) Ibidem, p. 232

(25) Ibidem, p. 233

arreglo de las normas del Derecho Internacional, queda prohibido a los aeromóviles de todas clases sobrevolar el territorio del Vaticano." (26) Con esto podemos darnos cuenta que el espacio aéreo de la Ciudad del Vaticano se encuentra protegida por las disposiciones del derecho internacional y de ello la Convención de Chicago de 1944 especifica en su art. 1: "Los Estados contratantes reconocen que cada Estado tiene la soberanía completa y exclusiva sobre el espacio atmosférico encima de su territorio." (27), esta regla se ha hecho general a menos de que haya disposiciones convencionales entre los Estados.

En cuanto a la soberanía del Pontífice podemos anotar una fracción del art. 8: "Italia, considerando sacra e inviolable la persona del Sumo Pontífice, declara punible el atentado contra ella y la provocación a cometerlo con las mismas penas establecidas para el atentado y la provocación a cometerlo contra la persona del Rey." (28) Obviamente que en nuestro tiempo las penas contra el atentado se establecen de acuerdo a las impuestas para el ejecutivo de algún Estado, al respecto el derecho internacional anota "... el Jefe del Estado es acreedor a determinados privilegios, como la inviolabilidad de su persona..." (29); el Papa en su condición de soberano de la Iglesia católica no puede ser súbdito de ningún país, y frecuentemente por su condición de soberano espiritual interviene en asuntos internos de algunos Estados, claro, siempre y cuando se apruebe esa intervención por parte del Estado en cuestión. Se

(26) Ibidem, p. 234

(27) M. Seara Vázquez, op. cit., pp. 311 y 313

(28) M. Aragonés, op. cit., p. 234

(29) M. Seara Vázquez, op. cit., p. 227

anota que: "Es siempre el Sumo Pontifice que interviene y trata en la plenitud de la soberanía de la Iglesia Católica, que El, hablando exactamente, no representa, sino que personifica y ejerce por mandato divino." (30) También todas las personas residentes en la Ciudad del Vaticano que tengan una permanencia temporal, o bien estén fuera de ella por algún tiempo, están sujetas a la soberanía del Pontifice. Todas estas personas, así como los dignatarios de la Iglesia, la Corte pontificia, etc., estarán exentos del servicio militar.

Por otro lado, "Italia reconoce a la Santa Sede el derecho de legación activo y pasivo según las reglas generales del Derecho Internacional." (31), es decir, los enviados de los gobiernos extranjeros gozarán, como en cualquier otra nación, de las inmunidades y privilegios que tocan a los agentes diplomáticos conforme al derecho internacional, además, independientemente de que Italia no tenga relaciones con algún país, con el que la Ciudad del Vaticano sí las tiene, Italia dejará libre el paso a los diplomáticos extranjeros que van hacia la Ciudad del Vaticano; estos agentes así como el correo del Sumo Pontifice gozan del mismo tratamiento para los demás gobiernos. Es más, cuando desaparecieron los Estados Pontificios, las naciones no retiran a su cuerpo diplomático, éste sigue adelante en el Vaticano; ahora la Ciudad del Vaticano sigue adelante con el intercambio de agentes diplomáticos con las naciones. Por ello, se afirma que: "El derecho de legación activo y pasivo constituye

(30) De la Carta al Cardenal Gasparri de 30-5-1929, AAS, 21, p. 300 (citado en L. Pérez, op. cit., p. 192)

(31) M. Aragonés, op. cit., p. 236

un atributo del poder soberano. Usar del derecho de legación, activo o pasivo, es ejercer la independencia política." (32)

En cuanto a los inmuebles de la Ciudad del Vaticano, como ya lo mencionamos, tiene el Pontífice plenos poderes sobre ellos y las embajadas gozarán de las inmunidades de las sedes diplomáticas, según el derecho internacional: "La inviolabilidad del local que ocupa la embajada o legación constituye uno de los derechos más aceptables y mejor fundados de los agentes diplomáticos." (33) Además los muebles e inmuebles que son propiedad de la Iglesia, constituyen los elementos necesarios para los servicios públicos de la espiritualidad.

En lo que se refiere al acceso a la Ciudad del Vaticano, deberá ser mediante pasaportes, y para los agentes diplomáticos sus cartas credenciales.

Por otro lado, las mercancías dirigidas a la Ciudad del Vaticano deberán ser recibidas en cualquier punto del territorio italiano, además de estar exentas de impuestos y contribuciones. La capacidad económica de la Iglesia y el derecho de soberanía fiscal, se encuentran estipulados en el canon 1496. (34)

Una parte importante de la cuestión soberana del Vaticano es la que trata de los temas legales y penales, a ello se anota que Italia se hace responsable de los castigos a los que hayan violado la soberanía de la Ciudad del Vaticano, asimismo la Santa Sede entregará a Italia a los sujetos que hayan atentado contra la misma, por ello, "La Santa Sede, en relación con la soberanía

(32) L. Pérez, op. cit., p. 195

(33) C. Sepúlveda, op. cit., p. 158

(34) Lamberto de Echeverría (ed.), Código de derecho canónico, Madrid, BAC, 1983

que le compete incluso en el campo internacional, declara que ella quiere permanecer y permanecerá extraña a las contiendas temporales entre los demás Estados..." (35) Todo ello, a menos de que se le solicite su presencia conciliadora, la Ciudad del Vaticano es considerada neutral e inviolable.

"La organización de los tribunales para la administración de justicia constituye una función propia de la soberanía, y en la Iglesia existen, dependientes del Romano Pontífice, tribunales perfectamente organizados, con normas procesales propias." (36) Es decir, el derecho penal es atributo de soberanía, sin embargo, el de la Iglesia contiene más que nada penas espirituales, aunque tiene también penas materiales, esto es lógico debido a que sus bienes son también de tipo espiritual. (37)

Por último, es importante mencionar que para la Iglesia la soberanía espiritual y la temporal son dos realidades distintas; para ella, la segunda es el soporte, el punto de apoyo indispensable para el ejercicio de la primera.

1.2.2. La teoría de las dos espadas

Durante el siglo XII, San Bernardo constituyó la teoría de las dos espadas, la cual fue tomada de pasajes de los Evangelios. San Bernardo realiza el *De Consideratione* para su discípulo Eugenio III, Sumo Pontífice en aquellos tiempos, para que llevase el mando de la Iglesia católica con toda rectitud y serenidad. Esta teoría reza de la siguiente manera: "Por tanto, la Iglesia puede

(35) M. Aragonés, op. cit., p. 241

(36) L. Pérez, op. cit., p. 189

(37) L. de Echeverría, op. cit.

poseer las dos espadas, la espiritual y la material. Esta para que la defiendan y la otra para usarla ella misma; una la esgrime únicamente el sacerdote, y la segunda el militar con el consentimiento del pontífice y por orden del emperador." (38)

La espada material se usa para defender a la Iglesia; la espiritual, para combatir la falta de fe. La segunda la podrá usar solamente el sacerdote; la primera, únicamente el soldado, siempre y cuando tenga la aprobación y la autorización de los dos poderes supremos en la Tierra. Con la utilización de esta teoría, la Iglesia tiene poder tanto en el fuero espiritual como en el temporal, por ello, la teoría de las dos espadas fue la causa de muchos conflictos entre el papado y el poder temporal, como lo fue, en el año 1302, el rompimiento de las relaciones entre el Papa y el rey de Francia, con la consecuente derrota del primero. (39)

Además de lo anterior, San Bernardo conmina al Papa a utilizar la espada espiritual para herir, pero no de una manera literal, sino para abrir los corazones de los hombres a la fe, a todos o, al menos, a los que estén dispuestos; y por ello anota: "... Tú empuna ahora la que has recibido para herir; hiere para salvarlos, si no a todos o a muchos, al menos a los que puedas." (40)

El hecho de que las dos espadas sirvieran para un fin común, -la defensa de la fe-, no significa que los conflictos no hayan

(38) San Bernardo, Obras completas, Madrid, BAC, 1964, pp. 161-162, Tomo II

(39) Bernardino Llorca, Manual de historia eclesiástica, Madrid, Labor, 1946

(40) San Bernardo, op. cit., p. 163

existido. Por un lado el poder espiritual, representado por el Sumo Pontífice; por el otro el poder temporal, representado por el rey, emperador o príncipe. El primero con la firme idea de que todo es otorgado por Dios y que la Tierra fue creada y dada a los hombres por Dios, esto forma una especie de poder indirecto sobre lo temporal; con respecto al poder papal Suárez dice: "No tiene el Pontífice dos potestades, sino una, directamente ordenada a lo espiritual y que, por lo mismo, se extiende a lo temporal: mas tal extensión sólo puede darse por la subordinación de la potestad temporal a la espiritual." (41) El segundo, como representante de los hombres conformados en sociedades, es celoso de su poder temporal, quizá por el hecho de sentirse poderoso, quizá por el deseo de lograr la grandeza de su nación, quizá por ser un poder heredado, etc.; pueden ser diversos los motivos, lo cierto es que no permite la intromisión de otros poderes, a menos de que sea para su provecho.

La vida temporal y eterna han sido causa de conflictos entre los hombres, la Iglesia como representante en la Tierra del poder divino, ha querido adjudicarse el mandato temporal, pues, para ella, todo es dado por Dios: "De parte de Dios, primero, ya que todos los bienes aun del orden natural, sin excluir la misma autoridad civil, los otorgó al hombre en orden a la consecución de la felicidad sobrenatural, para la cual fue destinado." (42) El poder temporal, por su parte, ha utilizado la fuerza de la Iglesia en momentos de la historia: "Es propio de la ciudad

(41) Manuel Zurdo, *Las dos ciudades y el hombre nuevo*, Madrid, COCULSA, 1959, p. 27

(42) *Ibidem*, p. 30

terrena reverenciar y servir a Dios o a los Dioses para reinar, con su favor, con muchas victorias y en paz terrena, no por amor y caridad de gobernar y mirar por otros, sino por codicia de reinar." (43), sin embargo, en otros la ha rechazado. Actualmente los Estados separan el poder eclesiástico del poder civil, se le otorgan derechos como institución, pero no se la autoriza a intervenir directamente en cuestiones jurídicas internas.

Por otra parte, San Agustín se refiere a la naturaleza de la Iglesia en sus dos concepciones, es decir, la Iglesia de la ciudad terrena y la Iglesia de la ciudad de Dios. "Una parte de la ciudad terrena viene a ser imagen de la ciudad celestial, no significándose a sí, sino a ésta, y, por tanto, sirviéndola; pues no fue instituida por sí misma, sino para significar a la otra; y con otra imagen anterior a la misma, que fue figura fue también figurada." (44) Es decir, la Iglesia viene a ser esa imagen en la Tierra, dado que su carácter espiritual es una manifestación de Dios en el mundo, por ello, se acredita como su representante en la Tierra, pues esa parte de la ciudad terrena (Iglesia) se significa en la celestial.

Esta teoría no solamente tuvo repercusiones en Europa, con el descubrimiento de América traspasó las fronteras continentales. Después de la independencia de las repúblicas americanas, las dos espadas también causaron cismas en la América post-independiente. Allí, las relaciones Iglesia-poder estatal, se afirmaban con el dominio espiritual sobre el temporal, aunque posteriormente se haya dado la ruptura con la llegada de las ideas liberales: "No

(43) San Agustín, *La Ciudad de Dios*, México, Porrúa, 1990, p. 337

(44) *Ibidem*, p. 333

contenta ya con reclamar para sí la libertad, quería sacralizar la sociedad y someter el mundo a su autoridad, para llevarlo a cumplir la vocación que le había sido asignada por el Creador." (45)

En la América colonial, Roma concedía a los reyes privilegios no permitidos en aquella época, pues todos le debían pleitesía al papado; pero por el hecho de haber dado al cristianismo una nueva tierra y que por ende se propagara y se defendiera la fe católica, España gozaba de aquellos privilegios: "Teóricamente, no había lugar para el conflicto entre las Dos Espadas, puesto que el monarca temporal, en América, era de hecho el jefe de la Iglesia, armado de las Dos Espadas." (46)

Aún en nuestra época la Iglesia no abandona del todo esta visión que para ella es la verdadera realidad a seguir. Esto provoca ambigüedades, en las que naufraga la separación de lo temporal con lo espiritual.

Hay que anotar que la Iglesia como representante de Dios en la Tierra debe salvaguardar las almas humanas, debe velar por ellas para que no sigan el camino del mal, el cual ha creado en el pensamiento humano gran inquietud, generando corrientes dentro de las diferentes religiones que a su modo explican o se dan una razón de su existencia. "El Diablo y sus seguidores, angélicos y humanos, constituyen, un reino en oposición al reino de Dios." (47) Por ello la Iglesia a través de los Evangelios y de las

(45) Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1991, p. 304

(46) *Ibidem*, p. 24

(47) Burton Russel Jeffrey, *Satanás. La primitiva tradición cristiana*, México, FCE, 1986, p. 241

Sagradas Escrituras trata de llevar a cabo, por medio de la fe, el fin cristiano: alcanzar el reino de Dios.

1.2.3. El <<Aggiornamento>>

El pontificado de Juan XXIII (1958-1963) se caracterizó por la idea y realización del Concilio Vaticano II y, por el doble impulso que le dio, es decir, la unidad y el **aggiornamento**. Durante el transcurso del concilio, el tema del **aggiornamento** estuvo presente, puesto que el interés de ello era poder hacer de la Iglesia la "verdadera Iglesia universal".

El Concilio Vaticano II fue el instrumento que el Pontífice utilizó para la reforma del catolicismo: "Con la gracia de Dios, nos haremos el concilio y queremos prepararlo teniendo como objetivo lo que es más necesario consolidar y reforzar en la comunidad de la familia católica, conforme a los designios de Nuestro Señor." (48) Según Concha Malo: "Al buscar la actualización de la Iglesia -una puesta al día (**aggiornamento**) para recuperar el terreno perdido-, el concilio legitimó algunas experiencias progresistas que ya se realizaban, y desencadenó una dinámica de reformas en las estructuras eclesiológicas de las iglesias periféricas. Esta dinámica llegó más allá de lo previsto." (49) En verdad que, como anota este autor, las repercusiones del concilio se han reflejado, al paso del tiempo, en diferentes países a través de movimientos y asociaciones que

(48) Agustín Fliche y Victor Martín, *Historia de la Iglesia*, Valencia-España, 1978, Tomo XXVIII, p. 25

(49) Miguel Concha Malo, Oscar González Gary (et al.), *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, México, Siglo XXI, 1986, p. 65

alcanzaron niveles jamás pensados en la historia eclesiástica.

Ahora bien, el **aggiornamento**, esa "puesta al día" de las estructuras eclesiásticas, de algún modo surge para abrir el campo pastoral, así como el acercamiento de los miembros eclesiásticos de todos los continentes; ello para poder construir una Iglesia aún más fuerte y cumplir así la misión que se auto-encomendara hace poco menos de dos mil años.

El Papa Juan XXIII, creador y precursor del **aggiornamento**, deseaba una Iglesia más unida y, a cada paso que daba el Concilio Vaticano II, lo hacía patente; era de su conocimiento la existencia de cristianos ortodoxos y protestantes, lo era también la dificultad de que entendieran el llamamiento, por ello sabía que era necesario que la Iglesia se preparase antes para poder presentarse como la verdadera "casa común": "Antes de cursar una invitación efectiva a la unidad, es necesario que el catolicismo se adapte, que se 'ponga al día' (**aggiornamento**), a tenor de la evolución que el mundo moderno exige de los fieles y del género de vida que éstos deben llevar." (50)

Para fines de 1962 los objetivos del concilio estaban establecidos, tenían un triple carácter y, entre ellos, se incluía el **aggiornamento** de las estructuras y de la presentación del mensaje de la Iglesia; los temas generales que se trataron fueron doctrinales y prácticos: Escritura y Tradición. Para ello, se anota que Juan XXIII "Se daba perfectamente cuenta de que los hombres de hoy no son capaces de apasionarse por las relaciones de la Escritura y de la Tradición." (51), los sacramentos, la

(50) A. Fliche, op. cit., p. 24

(51) Ibidem, p. 238

disciplina de la Iglesia, el apostolado seglar y los problemas misionales. Señala Concha Malo que: "La introducción del español en la liturgia, el cambio de ritual en la distribución de los Sacramentos, el regreso a la lectura de la Biblia, la introducción de la música folclórica en el templo, los estudios sociológicos para lograr una mejor organización eclesiástica, todas estas reformas significaron esperanza para unos y escándalo para otros." (52)

Dentro de todo esto, según el Pontífice, no se pretendía aplicar doctrinas nuevas ni fórmulas sensacionalistas, solamente se deseaba presentar más claro el mensaje de Cristo, es decir, sólo utilizar los medios de que dispone la Iglesia, tanto humanos como divinos. Y así señala: "Pues bien, eso es precisamente lo que busca hacer la Iglesia con los medios que le son propios y en el ámbito que es el específicamente suyo" (53), declara que ese *aggiornamento* suyo de ninguna manera es revolucionario o algo que se le parezca, sólo quiere que la Iglesia surja, pero solamente lo va a lograr renovándose sobre su pasado, es decir, no olvidando sus orígenes, mucho menos su historia, pero sí tomando en cuenta la evolución universal.

También la doctrina fundamental requiere de una presentación más eficaz y, por ello, el *aggiornamento* se ejerce en este caso, mas esto no quiere decir, como ya lo mencionamos, que la doctrina corra peligro, sin embargo, anota el Sumo Pontífice: "Es necesario ante todo, que la Iglesia no se separe del patrimonio de la Verdad recibida de los padres, pero, al mismo tiempo, debe

(52) M. Concha, op. cit., p. 66

(53) A. Fliche, op. cit., p. 91.

mirarse también el presentar las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo moderno y que han abierto nuevos caminos para el apostolado católico." (54) El mundo con sus constantes cambios, obligaba a la Iglesia, de alguna manera, a modernizarse, sino corría el peligro de volverse obsoleta y perder su gran población católica, es decir, el **aggiornarsi**, (ponerse al día), dependía de determinar los medios y las condiciones de la época moderna, además de adaptar al apostolado a las exigencias modernas.

El **aggiornamento** de la Iglesia lo era para la Iglesia Universal y, el propósito del Papa, unificar a la familia cristiana que se encuentra dividida: "La atmósfera de apertura que se vivía, movió poco a poco a gran número de cristianos; sin embargo, no llegó a la totalidad de la catolicidad, ni afectó en la misma medida y sentido a todos." (55) Otro más de sus objetivos era la disposición para con los no católicos, aunque tuvieran una idea de Dios distinta a la católica.

En resumen, el Papa quería que la Iglesia actual llevara el Evangelio a los problemas que aquejan a la humanidad y, de esta manera, promover la paz.

Ahora bien, una cuestión de importancia es a la que el Papa Juan XXIII llamaba **aggiornamento pastoral**, que surge de la misma necesidad de la Iglesia de reformarse; el Pontífice deseaba menos burocracia, menos majestuosidad y sobre todo menos política. Este tipo de **aggiornamento**, Juan XXIII, lo separó en dos vertientes, en la primera figuraba que la Iglesia bajara la guardia, de la

(54) Ibidem, p. 151

(55) M. Concha, op. cit., p. 66

que tuvo que asirse desde el surgimiento de las ideologías anticristianas, es decir, desde la Reforma; la segunda, que la Iglesia se expresara de una forma más clara al hombre moderno; además que se formulara el mensaje antiguo inmutable del mensaje de la Iglesia. Sin embargo, todo lo anterior, el Papa apenas y lo precisó. Por ello el Papa Pablo VI, sucesor de Juan XXIII, especificó el carácter del **aggiornamento** pastoral, y ello debido a la muerte del Pontífice antes mencionado.

El nuevo Papa, Pablo VI, declara su concepto de **aggiornamento**, el cual "indica la relación entre los valores eternos de la verdad cristiana y su inserción en la realidad dinámica, hoy extraordinariamente cambiante de la vida humana" (56), es decir, para él este concepto es el ideal para evitar el estancamiento de las prácticas, las formas incomprensibles de la Iglesia, las distancias que neutralizan la fe, además, y sobre todo, evitar la ignorancia presuntuosa de los hombres que se niegan a comprender los nuevos fenómenos, de evitar la falta de fe y de la eficacia del Evangelio; también añade: "el **aggiornamento** puede parecer un respeto servil de la moda caprichosa y fugaz, del existencialismo que no cree en los valores objetivos trascendentales, que no busca más que una plenitud momentánea y subjetiva" (57), sin embargo, el **aggiornamento** es una fórmula para estar a la altura de la evolución mundial en todos sus aspectos.

Por otro lado, el sentido pastoral que le dio este Pontífice al **aggiornamento** es más preciso que el que le dio Juan XXIII: "No se trata de adoptar una actitud pragmática o activista que

(56) A. Fliche, op. cit., p. 257

(57) Ibidem,

descuidaría la interioridad y la complementación. La vida interior conserva su valor primordial, aún cuando las exigencias apostólicas nos exijan que la mayor parte de nuestro tiempo sea entregada al ejercicio de la caridad para con el prójimo" (58), es decir, la especulación teológica y la doctrina realizan una coyuntura que debe ser practicada para aumentar el poder salvífico de la Iglesia católica.

Otra forma de aplicar el **aggiornamento** es en el apostolado seglar coordinado por la Iglesia, sin embargo, aunque autónomo, tendría su derecho de iniciativa, así como sus propias responsabilidades. El apostolado seglar está encargado de formar cristianos para la manifestación de la fuerza de la vida católica.

Pablo VI seguía los lineamientos de su predecesor, un **aggiornamento** de la doctrina y de las instituciones tradicionales católicas, conservar la tradición, pero avanzando según las transformaciones mundiales. La reforma de la Iglesia "Se trata, primaria y fundamentalmente, de una reforma espiritual. No sólo de una reforma canónica e institucional. Supone la conversión de todos y de cada uno, un esfuerzo por redescubrir las dos virtudes evangélicas de la pobreza y de la caridad." (59)

En resumen, el término **aggiornamento** encierra, además de los ya mencionados, la importancia del laicado, de la libertad religiosa, de la verdadera laicidad del Estado, etc., en fin, una real y verdadera reestructuración de el hacer y el pensar de la Iglesia católica.

(58) Ibidem.

(59) Ibidem, p. 369

Cabe destacar, como señala Concha Malo, que "La resultante inmediata de este aggiornamento es la división de la Iglesia en tradicionalistas y progresistas; entre quienes se oponen al cambio y quienes luchan por introducirlo. La inercia de varios siglos no era fácil de superar." (60) Realmente, con el paso de los años, hemos podido constatar que estas divisiones siguen en pie, sin embargo, las reformas a la Iglesia se establecieron en mayor o en menor medida y, por ello, la Iglesia católica se ha dado la oportunidad de mejorar en su estructura interna para lograr su objetivo en la tierra.

1.2.4. Concilios y Encíclicas

Los concilios y las encíclicas forman parte de la documentación eclesial; estos dos elementos han constituido los dos pilares de la historia de la Iglesia. Es menester aclarar que, tanto los concilios como las encíclicas, son empresa del Sumo Pontífice y que posteriormente se difunden por todo el mundo, dando a conocer la postura de la Iglesia ante la problemática mundial, pero siempre dentro del fuero espiritual.

Todo hecho o idea de la Iglesia tiene, necesariamente, un principio teológico, así pues, los concilios no son la excepción, pero no hay que olvidar que esta misma Iglesia forma parte de una sociedad y, como tal, es una comunidad estructurada. Al tener esta doble razón y al llevarse a cabo un concilio, los obispos y los pastores tienen, también, una doble función, es decir, representan a su iglesia, pero no como delegados en sentido

(60) M. Concha, op. cit., p. 66

democrático, sino como representantes de la Iglesia ante esa misma Iglesia y, aunque existen iglesias locales, no son sino una sola Iglesia que se realiza en cada una de ellas, de tal manera que las iglesias locales no son iglesias, sino en comunión con las demás; la segunda función es la de personificación, es decir, se desea, de algún modo, revivir aquellas reuniones entre Jesús y sus apóstoles, haciendo valer las palabras de Cristo: "Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, ahí estoy yo en medio de ellos." (61)

Hay obispos, pero un sólo episcopado, puesto que cada uno se realiza por su parte en la solidaridad y en la comunión con los otros colegialmente. Cuando se reúnen en concilio en el <<Espíritu Santo>>, los obispos, eventualmente numerosos, actualizan la unidad de fe y de amor de sus iglesias y de su colegio. La vida de unos y de otros se sintetiza y expresa en un acto único.

Ahora bien, a lo largo de la historia eclesiástica, se han realizado concilios pero es importante anotar que no todas las reuniones pueden considerarse verdaderos concilios y tampoco todos los concilios alcanzan el título de ecuménicos. Son concilios ecuménicos o generales sólo aquellos: "en los que de algún modo se halle representada toda la Cristiandad." (62) Se debe destacar que la unanimidad es moral, no física.

La historicidad de los concilios no puede ser ignorada, pues se manifiesta en sus aspectos humanos, es decir, existen tendencias, tensiones y maniobras ajenas que permiten o no la fluidez de un

(61) Mateo, 18, 20

(62) M. Aragónès, op. cit., p. 33

concilio.

Tambièn las dificultades durante el concilio se pueden presentar durante la recepciòn que puede no ser inmediata; para poner un ejemplo podemos nombrar al Concilio de Nicea, el cual requiriò 65 años plenos de sínodos, comuniones, destierros, intervenciones y coacciones imperiales para llegar a su término. Muchas veces un grupo de cristianos rechaza las decisiones de un concilio, sin embargo, éste es inapelable después de haber sido aprobado.

Històricamente el problema de la designaciòn ecumènica de los concilios se ha resuelto de la siguiente forma: Los ocho primeros celebrados en Oriente y convocados por los emperadores con el anterior consentimiento, expreso o tácito, del Pontífice, o bien por medio de una ratificaciòn posterior; eran considerados ecumènicos aun siendo limitadas o irregulares las asistencias de los convocados. Los diez concilios siguientes, convocados por el Pontífice, fueron celebrados en Occidente sin la presencia de la mayoría de los obispos orientales debido a los conflictos que el cisma provocò. Algunos autores consideran al Concilio de Constanza (1414-1418) como ecumènico, otros tantos no lo consideran como tal.

El Concilio Vaticano I fue celebrado en los días precedentes a la pérdida del poder temporal, por esta causa la invitaciòn a reyes y emperadores fue negada. Por último, el Concilio Vaticano II se celebrò en momentos cruciales para la Iglesia, en donde ésta tenia que reformarse para no perder su preeminencia.

Tradicionalmente se parte de estos principios los cuales se apoyan en las fuentes antiguas.

Desde el punto de vista canónico existen varias clases de concilios, los cuales son:

Concilios provinciales: aún se celebraban en tiempos de Pio IX, se llevaban a cabo con la participación de los seglares pero sólo podían votar los obispos; actualmente han sido sustituidos por las Conferencias Episcopales y su objetivo es primordialmente pastoral.

Concilios Plenarios: se pueden reunir varias provincias e incluso el episcopado de todo un país. Se convocaron a causa de las iglesias jóvenes que deseaban determinar ciertas reglas acordes a su originalidad.

Concilios Ecuménicos: para el derecho canónico; estos concilios dependen absolutamente del Papa, la convocatoria, la presidencia, el programa, la confirmación y la promulgación. Sin embargo, existen puntos de vista como el ortodoxo y el protestante, que no están de acuerdo en que todo el derecho sea otorgado al Papa.

El Concilio Vaticano II llamó especialmente la atención, pues se desarrolló por medio del Consejo Ecuménico de las Iglesias, la idea de desarrollar la <<comunidad conciliar de las Iglesias>>, donde las iglesias conservarían su diversidad, además de poder comunicar e intercambiar la palabra y los sacramentos y reunirse eventualmente en un concilio plenamente ecuménico, sin embargo, esta idea dio pie a muchos problemas difíciles de resolver y mucho tiempo para trabajarlos.

Es por ello que el Vaticano II es considerado como concilio doctrinal o pastoral. Aunado a esto, es importante anotar que desde Trento, ya no se invitaban a las autoridades temporales.

La historia eclesiástica tiene como primer concilio el

celebrado en Jerusalén hacia el año 50 d.c., con la asistencia de los apóstoles y de los ancianos de la iglesia para analizar la cuestión de las observancias, de lo que dependía, en cierto modo, el porvenir de la iglesia naciente (cabe señalar que fue el único concilio llevado a cabo en tiempo de los apóstoles). En tal concilio se resolvió la cuestión en favor de la libertad, "puesto que la fe, y no la ley, conduce a la salud." (63)

Existieron otros tantos concilios como el de Cártago en 256, que trató asuntos relacionados con la admisión de los herejes; o el de Antioquia en 268, en donde se condenaron a los que tenían opiniones contrarias sobre la divinidad de Jesús. A pesar de que se realizaron varios concilios, no se podían desarrollar a plena luz por su carácter de iglesia naciente; pero el emperador Constantino, al convertirse al cristianismo, fue quien convocó los concilios con la aquiescencia del Pontífice.

Ya convocado por el emperador, el Concilio de Arlés en 314, que se llevó a cabo solamente con obispos orientales, trató la cuestión del donatismo. (64)

Los concilios ecuménicos se han celebrado en el siguiente orden:

I. Concilio I de Nicea: celebrado en 325, bajo el Papa San Silvestre y el emperador Constantino, contra los arrianos.

(63) Hechos, 11, 15

(64) La base del donatismo era el principio de que la eficacia de los sacramentos depende del estado de gracia del ministro. Por lo tanto según los donatistas, son inválidos el bautismo y el orden, administrados por un hereje o pecador. Por esto rebautizaban a los que se convertían a su secta. Suponían también que la verdadera Iglesia sólo debía comprender miembros puros y limpios. Los pecadores debían ser arrojados de ella. B. Llorca, op. cit., pp. 172 y ss.

II. Concilio I de Constantinopla: celebrado en 381 bajo el pontificado de San Dámaso y el imperio de Teodosio el Grande, contra los macedonianos.

III. Concilio I de Efeso: celebrado en 431, bajo el pontificado del papa San Celestino I y el emperador Teodosio II, contra los nestorianos.

IV. Concilio de Calcedonia: celebrado en 451 bajo San León Magno y el imperio de Marciano, contra los monofisitas.

V. Concilio II de Constantinopla: celebrado en 553, bajo el Papa Vigilio y el emperador Justino, contra los Tres Capítulos.

VI. Concilio III de Constantinopla: celebrado en 680-81, bajo San Agatón y el imperio de Constantino Pogonato, contra los monotelitas.

VII. Concilio II de Nicea: celebrado en 787, bajo el Papa Adriano I y el emperador Constantino IV, contra los iconoclastas.

VIII. Concilio IV de Constantinopla: celebrado en 869, bajo el Papa Adriano II y el imperio de Basilio el Macedonio, contra los cismáticos de oriente.

IX. Concilio I de Letrán: celebrado en 1123, bajo el Papa Calixto II y el emperador Enrique V, contra las investiduras de los seculares.

X. Concilio II de Letrán: celebrado en 1139, bajo el Papa Inocencio II y el imperio de Lotario II, contra el pseudopontífice Anacleto II y los simoniacos.

XI. Concilio III de Letrán: celebrado en 1179, bajo el Papa Alejandro III y el emperador Federico I Barbarroja, contra los cátaros, albigenses y valdenses.

XII. Concilio IV de Letrán: celebrado en 1215, bajo Inocencio

III y el emperador Federico II, contra los albigenses.

XIII. Concilio I de Lyon: celebrado en 1245, bajo Inocencio IV, contra el emperador Federico II y en favor de la cruzada.

XIV. Concilio II de Lyon: celebrado en 1274, bajo San Gregorio X y el emperador Rodolfo I de Habsburgo, para la unión con los griegos.

XV. Concilio de Viena: celebrado en 1311-12, bajo Clemente V, contra los templarios y algunos herejes.

XVI. Concilio de Constanza: celebrado en 1414-1418, con ayuda del rey alemán Segismundo se puso fin al gran cisma de occidente, quedando como Papa legítimo Martín V.

XVII. Concilio de Florencia: celebrado en 1438-42, bajo Eugenio IV, que hizo la unión con los orientales.

XVIII. Concilio V de Letrán: celebrado en 1512-1517, bajo Julio II y León X, que promulgó algunos decretos de reformas y condenó el averroísmo.

XIX. Concilio de Trento: celebrado con intervalos desde 1545 a 1563, inaugurado por Paulo III, proseguido por Julio III y clausurado por Pío IV, que definió el dogma católico contra los extravíos protestantes y decretó la reforma general de costumbres.

XX. Concilio Vaticano I: celebrado en 1869, bajo Pío IX, que condenó el racionalismo y proclamó la infalibilidad pontificia.
(65)

(65) Para ampliar el conocimiento sobre los concilios se pueden revisar las siguientes obras: B. Llorca, op. cit.; L. Knopfler, op. cit.; Santiago Valent Camp, *Las sectas y las sociedades secretas a través de la historia*, México, 1975, 2 Tomos; D.J.E. Darras, *Historia general de la Iglesia*, Paris, Luis Vives, 1900, 4 Tomos; M. Aragónes, op. cit.

XXI. Concilio Vaticano II: celebrado en 1962-1965, inaugurado por el papa Juan XXIII y continuado por Paulo VI, en pro del bienestar espiritual del pueblo cristiano y como invitación a las comunidades separadas a buscar la unidad espiritual.

El objetivo principal de este concilio fue, según los documentos del mismo: "Lo que principalmente toca al Concilio ecuménico es esto: que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz. Tal doctrina comprende al hombre entero, compuesto de alma y cuerpo, al cual, como peregrino que es sobre la tierra, le enseña que debe aspirar hacia el cielo. Esto demuestra que se debe ordenar nuestra vida mortal de modo que, cumpliendo nuestros deberes de ciudadanos de la tierra y del cielo, consigamos el fin establecido por Dios. Lo cual quiere decir que todos los hombres, personalmente considerados o reunidos socialmente, tienen el deber de tender sin tregua, durante toda su vida, a conseguir los bienes celestiales y a usar, llevados de este solo fin, los bienes terrenos, sin que el empleo de los mismos comprometa la felicidad eterna." (66) Este concilio descubrió la Iglesia-sacramento de la salvación al mundo actual, además reinauguró el capítulo de la vida conciliar de la Iglesia (sinodos nacionales de Chile, Holanda, Austria, Suiza; reuniones y decisiones de las Conferencias Episcopales, CELAM, de América Latina, etc.).

El 5 de junio de 1960 se constituyeron las comisiones preparatorias, el concilio celebró sus sesiones cada otomo, entre el 11 de octubre de 1962 y el 8 de diciembre de 1965, bajo la

(66) Documentos Completos del Concilio Vaticano II..., op. cit., p. 8, (parágrafo 13)

presidencia de Juan XXIII en la primera sesión y Pablo VI en las siguientes.

En este concilio se promulgaron dieciseis documentos que abordaban numerosos temas, estos son: cuatro constituciones, nueve decretos y tres declaraciones.

LAS CONSTITUCIONES:

1) *Lumen Gentium*, constitución dogmática sobre la Iglesia, del 21 de noviembre de 1964, ocupa el centro de la enseñanza conciliar. En esta constitución la Iglesia aparece como la encarnación del misterio de salvación aportado por Cristo a los hombres. Al servicio del pueblo de Dios que la constituye están: el colegio episcopal, los seglares, los sacerdotes, los religiosos y religiosas.

2) *Dei Verbum*, constitución dogmática sobre la divina revelación, promulgada el 18 de noviembre de 1965 por Pablo VI, ésta enraiza a la Iglesia en las fuentes de su fe. El estudio de los libros debe ser el alma de la teología, de la predicación pastoral, de la catèquesis, de la homilia dominical y de la oración de los cristianos.

3) *Sacrosanctum Concilium*, constitución sobre la sagrada liturgia, fue promulgada el 4 de diciembre de 1963, en ella se señala a la liturgia como el centro de vida de la Iglesia, a la vez humana y divina, visible y rica en realidades invisibles de gracia, cuyos portadores son los sacramentos. El concilio pretende renovarla, esto es pues el *aggiornamento* de Juan XXIII.

4) *Gadium et Spes*, constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, fue promulgada el 7 de diciembre de 1965, la

Iglesia se presenta como un ser fraternal, cuya condición humana comparte con los hombres. Su objetivo es servir a la dignidad del matrimonio, a la familia, el desarrollo de la cultura, la vida económica, la comunidad política, la salvaguarda de la paz y el desarrollo de la comunidad de naciones.

LOS DECRETOS:

1) **Christus Dominus**, está consagrado a la tarea pastoral de los obispos.

2) **Optatae Totius**, sobre la formación sacerdotal.

3) **Presbyterorum Ordinis**, sobre el ministerio y vida de los presbíteros.

4) **Perfectae caritatis**, está dedicado a la renovación actualizada de la vida religiosa.

5) **Apostolicam Actuositatem**, recuerda que el anuncio del Evangelio no es exclusivo del Papa, de los obispos, de los sacerdotes, de los religiosos y religiosas, destaca el apostolado de los seglares.

6) **Ad Gentes**, destaca que toda la Iglesia es misionera y debe transmitir a todos los hombres, en el seno de todas las culturas, el Evangelio y la salvación en Cristo.

7) **Orientalium Ecclesiarum**, consagrado a las instituciones, ritos y tradiciones venerables de las Iglesias Orientales nacidas de la tradición de los apóstoles.

8) **Unitatis Redintegratio**, sobre el ecumenismo. El concilio reconoce el legado tradicional de gracias otorgadas a las Iglesias Orientales y los valores de las Iglesias y comunidades eclesiales separadas de Occidente.

9) **Inter Mirificas**, dedicado a la importancia de los medios de

comunicación social.

LAS DECLARACIONES:

1) **Gravissimum Educationis**, está consagrada a la educación cristiana de la juventud.

2) **Nostra Aetate**, inaugura el diálogo de la Iglesia católica con las religiones no cristianas.

3) **Dignatatis Humanae**, consagrada a la libertad religiosa, afirma la obligación de todos los hombres de buscar la verdad, de abrazarla, de serle fiel con total libertad, según su conciencia debidamente iluminada. (67)

Después de haber mencionado todos los documentos que se consideraron en dicho concilio, es importante destacar que, el Vaticano II abrió una brecha muy grande en el seno de la Iglesia católica, es decir, quiso, de algún modo, conciliar todos los aspectos de la vida eclesiástica, sin embargo, causó grandes divisiones tanto en las iglesias de Europa como en las de América Latina, y aún más dentro del mismo Vaticano, pero a pesar de todo, este concilio es catalogado como un verdadero concilio ecuménico. Es un nuevo estilo de Iglesia.

En lo que se refiere a las encíclicas, no podríamos, siquiera, hacer una mención somera, como hemos hecho con los concilios, debido a la extensa lista de encíclicas existentes, iniciada desde años remotos, por ello sólo nos limitaremos a mencionar algunas de las más relevantes en materia social.

A lo largo de la historia estos documentos han sido vastos,

(67) Estos documentos pontificios se pueden revisar en: **Documentos Completos del Vaticano II**, op. cit.

pero no cabe duda que el Papa León XIII fincó nuevas bases para la doctrina social en la Iglesia católica con su encíclica "Rerum Novarum", en la que se plantean cuestiones sobre la situación del obrero a causa del liberalismo tanto político como económico; el surgimiento de éste provocó que la Iglesia tomara parte activa en la situación obrera mundial. Esta situación era realmente deplorable, debido a que el liberalismo con su *laissez-faire*, atropellaba los derechos fundamentales de la clase pobre, por ello, la Iglesia manifiesta su posición sobre el abuso de esta libertad.

Aunado a ello, se encuentra el pensamiento radical del socialismo que repudiaba la propiedad privada, a la que la Iglesia, por el contrario, apoyaba como derecho natural del hombre; asimismo rechazando el colectivismo socialista del que se anota: "...la abolición de la propiedad privada, sustituyéndola por la comunidad de bienes como lo propone el socialismo, se debe rechazar, porque daña a los mismos a quienes se trata de socorrer; pugna con los derechos naturales de los individuos y perturba las competencias del Estado y la tranquilidad común." (68) Así pues, el remedio a la problemática de esta época, se afirma en esta encíclica, es el acercamiento de los hombres a la Iglesia y a la religión.

Por otra parte, se afirma en este documento que es imposible suprimir las desigualdades sociales, sin embargo, si puede existir concordia entre las diferentes clases para realizar el equilibrio que necesita el mundo, es decir, "...sin trabajo no

(68) León XIII, Carta Encíclica "Rerum Novarum", La cuestión obrera, México, Paulinas, 1991, p. 16

(69) Ibidem, p. 18

puede haber capital, ni sin capital trabajo." (sic) (69)

La Iglesia, para remedio de los males mundiales declara, al proletariado salario justo, jornadas de tiempo específico sin abusar de la fuerza del obrero, descansos dominicales, derecho de asociación, descansos obligatorios, ahorro familiar, garantías de asistencia social, etc.; el patrón deberá respetar estas peticiones a cambio de que el trabajador cumpla con su labor y no sea participe de disturbios que afecten el orden.

El Pontífice, asimismo, habla sobre el papel del Estado, en tal cuestión menciona que éste debe ver por la prosperidad, la prudencia, el orden, la rectitud de las costumbres, la justicia y la religión del pueblo. A ello dicta la encíclica: "...asi como pueden los que gobiernan aprovechar a todas las clases, asi pueden también aliviar muchísimo la suerte de los proletarios, y esto en uso de su mejor derecho y sin que pueda nadie tenerlos por entrometidos, porque debe el Estado, por razón de su oficio, atender al bien común." (70) El Estado en sí, debe guardar la justicia distributiva "...Porque importa al bienestar público que haya paz y orden." (71) El Estado debe respetar la propiedad privada, no exigirle impuestos excesivos y solamente debe moderar el ejercicio de la misma asi como combinarla con el bien común, pues es derecho de cada hombre; asimismo, debe proteger a la clase pobre: "Por esto a los jornaleros, que forman parte de la clase más débil debe con singular cuidado y providencia proteger

(69) Ibidem, p. 18

(70) Ibidem, p. 27

(71) Ibidem, p. 29

el Estado." (72)

Por último, la Iglesia no aprueba el uso desmedido de la propiedad privada y la comunidad de bienes propuesta por el socialismo y el liberalismo económico-político, por que van en contra de los preceptos de ella: "Y sobre todo ahora que tan grande incendio han levantado todas las codicias, debe tratarse de contener al pueblo dentro de su deber; porque si bien es permitido esforzarse sin mengua de la justicia, en mejorar su suerte, sin embargo, quitar a otro lo que es suyo, y su color de una absurda igualdad apoderarse de la fortuna ajena, lo prohíbe la justicia y lo rechaza la naturaleza misma del bien común."(73)

Después de la *Rerum Novarum*, cada una de las diferentes encíclicas sociales publicadas, han tenido como objetivo proclamar la justicia en el mundo; estos documentos han caminado de acuerdo a su época, es decir, durante la primera y segunda guerras mundiales, la encíclica *Quadragesimo Anno* y el *Radiomensaje* de Pío XII, se refieren a las circunstancias sociales y económicas, al capitalismo de los grandes monopolios en los que existe ya una socialización, aunado a ello el socialismo ya no como corriente ideológica, sino como toda una institución. En su radiomensaje el Papa Pío XII declara: "El decenio que la ha seguido, no ha sido menos rico que los años anteriores por sus sorpresas en la vida social y económica, lanzando sus inquietas y oscuras aguas al piélago de una guerra que puede levantar olas imprevistas que choquen violentas contra

(72) *Ibidem*, p. 30

(73) *Ibidem*.

la economía y con la sociedad." (74)

Por lo que se refiere al Estado, tiene un campo de acción que debe cumplir así como límites de los que no se debe exceder: "Por tanto, tengan bien entendido esto los que gobiernan: cuanto más vigorosamente reine el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, quedando en pie este principio de la función supletiva del Estado, tanto más firme será la autoridad y el poder social, y tanto más próspera y feliz la condición del Estado." (75)

Después de veinte años no se publicó encíclica alguna, sin embargo, los años 60's y los problemas en el mundo daban la pauta para que la Iglesia proclamara soluciones. La encíclica *Rerum Novarum* es y será el modelo a seguir, pues en ella se especifica la problemática mundial; así pues las encíclicas *Mater et Magistra*, *Paccem in Terris*, *Ecclesiam Suam*, *Populorum Progressio*, *Gadium et Spes*, *Octogesima Advians*, etc., significan la concatenación del pensamiento de la Iglesia, cada una va en dirección a los conflictos de la época: "La doctrina política papal, aunque tenga un fundamento universal, es histórica. Porque se dice en un momento determinado a la vista de los problemas que acucian a la humanidad. Lo que se dice es en función de esa realidad y de la problemática que lo ha suscitado. Por eso, a cada momento histórico se aplican los principios doctrinales que tiene la Iglesia." (76)

(74) Pío XII, Radiomensaje en el cincuentenario de la "Rerum Novarum", México, Paulinas, 1991, p. 49

(75) Pío XI, Carta Encíclica "Quadragesimo Anno" restauración del orden social, México, Paulinas, 1989, p. 38

(76) Heriberto Jacobo M (ed.), Doctrina social de la Iglesia: de León XII a Juan Pablo II, México, Paulinas, 1991, p. 256

Existe el argumento de que la Iglesia, por medio de las encíclicas, se apunta la solución de problemas que sólo competen al Estado, y, de hecho, si se pone gran atención a estos documentos, nos daremos cuenta de que en realidad se tratan asuntos netamente estatales. Pero a esto hay que anotar, que si bien la Iglesia toma por su cuenta la exhortación al bienestar temporal, lo hace de manera que entre en los parámetros del bienestar del ser humano a manera espiritual, y a ello se anota: "Con la experiencia que tiene de la humanidad, la Iglesia, sin pretender de ninguna manera mezclarse en la política de los Estados, 'sólo desea una cosa: continuar, bajo la guía del espíritu paráclito, la obra misma de Cristo quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido'." (77)

Por último, se debe agregar que en la actualidad las encíclicas realizadas por el Papa Juan Pablo II, y más específicamente la *Centesimus Annus*, van con los prototipos ya mencionados. En esta encíclica se destacan los fundamentos de la *Rerum Novarum*, así como los sucesos de los últimos años del siglo XX (como lo son la caída de algunos gobiernos dictatoriales en el mundo, la formación de bloques económicos, etc.), estos cambios son los que enriquecen la perspectiva de toda índole.

1.2.5. La política del Vaticano hacia América Latina

En América Latina, desde el momento de su descubrimiento, la

(77) Pablo VI, Carta Encíclica "Populorum Progressio", el progreso de los pueblos, México, Paulinas, 1990, p. 9

Iglesia tuvo una forma diferente de entrar en ella y, al transcurrir el tiempo, una forma de relacionarse y no perder los lazos tan fuertes que las ataban.

Pero tres siglos de sumisión latinoamericana terminaron por vencer la resistencia indiana, sin embargo, la raíz cristiana sembrada en Latinoamérica es difícil de suprimir, por ello la religión representa un sector de suma importancia en el desarrollo histórico del continente americano.

La relación entre el nuevo continente y el Vaticano se llevó a cabo por medio de la evangelización, los patronatos eclesiásticos, la Iglesia como poder estatal, etc. El Papa daba toda clase de libertades a los reyes españoles a cambio de que se defendiera la fe cristiana.

El tiempo de la independencia no podía esperar más y el tipo de relaciones tuvieron, por fuerza, que cambiar. El Vaticano se encontraba en un estira y afloja en cuanto a su posición con respecto a la independencia; por su lado, los americanos, y sobre todo los criollos, deseaban romper con el centralismo imperial de Madrid.

La Iglesia preocupada por el destino de sus bienes y de los privilegios que veía perderse, tuvo la necesidad de contrarrestar el conflicto, sin embargo, las grandes oleadas de ideología protestante, de las corrientes liberales así como galicanas, aumentaban la preocupación eclesiástica.

El proceso no fue fácil para la Iglesia católica, pero la situación tomaba un cauce más tranquilo: "A partir de 1850, el Estado se consolida, la Iglesia se reconstruye, la sociedad vive nuevas respuestas: ultramontanismo de los católicos, débiles

progresos de las iglesias protestantes, triunfo político de la francmasonería y del positivismo." (78) El Papa reconoce a las nuevas repúblicas como tales, de esta manera empieza una nueva etapa política.

La Iglesia tuvo que enfrentar las ideologías de las repúblicas latinoamericanas, en México, en Colombia, en Venezuela, en Bolivia, en Paraguay, en Ecuador, etc. Las corrientes liberales habían entrado con fuerza, por lo tanto, a la Iglesia le quedaba el recurso del concordato para continuar sus relaciones con los países de América Latina.

Al entrar al nuevo siglo las cosas habían cambiado bien poco, y sólo México conoció la experiencia de la revolución. Posteriormente, se dan otros factores importantes como lo son el sinarquismo: "El sinarquismo denunciaba el nazismo como 'heredero de la revolución protestante de Lutero' y condenaba la 'deificación de la raza y el Estado'; al mismo tiempo, afirmaba su simpatía por Franco, restaurador de la tradición católica y de la Hispanidad." (79)

Por otro lado, estas relaciones tuvieron que observar el surgimiento de la corriente marxista en Cuba, a partir de la revolución de 1959. Asimismo, el Vaticano publicó una encíclica especial para defender a los países subdesarrollados, además de haber creado la Comisión Justicia y Paz: "Por eso, Pablo VI en la O.N.U. es el abogado de los pueblos pobres, que no tienen voz ni voto. Y a esta causa, la causa de los pobres, la comisión Justicia y Paz está consagrada para promover la ayuda a los

(78) J. Meyer, op. cit., p. 18

(79) Ibidem, p. 310

pueblos subdesarrollados." (80) Es claro que no es una política exclusivamente para América Latina, sino para todos los pueblos en vías de desarrollo, y por supuesto que América Latina es una región con estas características.

Ahora bien, en la actualidad, esta política forma parte de los viajes que han realizado los papas a América Latina, y que, obviamente, Juan Pablo II ha desempeñado con más frecuencia.

Conviene anotar que la política concordataria se ha estancado un poco a causa de las circunstancias en que se desarrolla la relación internacional entre los pueblos.

(80) H. Jacobo, *op. cit.*, p. 9

CAPITULO II

RELACIONES ESTADOS LATINOAMERICANOS-ESTADO VATICANO

El descubrimiento del continente americano dio la pauta para la injerencia de la Iglesia en esta región. Tras su larga historia en Europa, y debido a sus conflictos con algunos países europeos, la Iglesia vio en el nuevo mundo la oportunidad de ampliar su potestad tanto temporal como espiritual.

Las relaciones entre los estados latinoamericanos y el Estado Vaticano se han caracterizado, como muchos otros, en la elaboración y ratificación de concordatos y acuerdos parciales, los cuales avalan el carácter jurídico de la Iglesia católica. Veremos que los concordatos tienen una razón de ser y que han surgido de la necesidad de la Iglesia para estar a la altura de los acontecimientos históricos. Sin embargo, no todos los estados latinoamericanos han realizado concordatos con la Santa Sede, esto se debe a los estatutos constitucionales que rigen a cada Estado en particular; y como Sepúlveda afirma: "A veces limita o erosiona el poder de ciertos Estados, en un doble papel de sujeto especial pero soberano del derecho internacional, y como centro espiritual." (1) Veremos, más adelante, algunos de los que se han realizado en esta región, por ejemplo, en Colombia, Argentina y Venezuela.

Con respecto a los países que no elaboraron concordatos pero que, sin embargo, hubo proyectos de realización, es importante señalar a México, y para ello hay que hacer referencia

(1) César Sepúlveda, *Derecho Internacional, México, Porrúa, 1983, p. 494*

a las Leyes de Reforma del presidente Benito Juárez y establecer la situación de la Iglesia católica en nuestro país. Asimismo, para hablar de separación Iglesia-Estado, es necesario hacer una breve referencia a la cuestión del galicanismo, característico de Francia, también a algunas corrientes ideológicas como el liberalismo, el cual causó grandes estragos en la clase social baja y en los intereses de la Iglesia, pues la posición eclesiástica no era del todo agradable para la corriente liberal, por lo cual aquella se pronunció en contra del liberalismo quedando así cada vez más relegada del escenario mundial.

Es, por lo tanto, de suma importancia la política concordataria en el orden internacional. Cabe destacar que en Latinoamérica no ha sido tan enfática como en Europa debido a la composición histórica que enmarca a cada continente.

El conflicto que siempre ha existido es el de la Iglesia y el Estado, ahora bien, con los concordatos realmente se disipa este conflicto o se hace más profundo, lo cierto es que los concordatos se llevan a cabo y afirman el estado confesional de los que los aceptan.

2.1 Los Concordatos entre los Estados latinoamericanos y el Estado Vaticano

Es necesario, para poder hablar de concordatos, conocer asuntos básicos que a ellos corresponden, pues así se ampliará el entendimiento que este aspecto requiere.

Para iniciar, es relevante anotar que concordato "es un acto bilateral, mediante el cual el Pontífice y el jefe de un Estado acuerdan, en general, sobre la condición jurídica de la religión y de la Iglesia católica en el territorio del Estado, esto es, regulando particulares cuestiones religiosas o eclesiásticas." (2); anteriormente se realizaban concordatos para resolver conflictos o, bien, preverlos, sin embargo, en la actualidad estos acuerdos jurídicos se realizan para colaborar en puntos de interés común, como lo es el matrimonio, la educación, la asistencia social, etc., es decir, en las llamadas <<materias mixtas>>, buscando mayores garantías y concreción en dichos asuntos, para bien de la población católica del país en cuestión.

Algunas características de lo que es en sí un concordato es la bilateralidad, puesto que es un pacto entre dos; la obligatoriedad, porque es un vínculo jurídico no sólo amistoso, así existen dos fuentes principales de obligación: es la propia común voluntad en poder del mismo acuerdo, y el conjunto de los fundamentos normativos del derecho natural y del derecho positivo consuetudinario, pues constituye un verdadero *ius cogens* que se impone como en toda institución jurídica; también es de carácter institucional, debido a que entabla relaciones estables

(2) NOVISSIMO DIGESTO ITALIANO, UTET-TORINO, 1959, p. 971

entre la Iglesia y un Estado; es de carácter unitario, pues, aunque abarque varias materias, forman parte de un sólo sistema y; por último, su carácter práctico y no doctrinal, dado que se trata de un convenio normativo, aunque se incluyan elucidaciones de tipo ideológico.

Los concordatos se clasifican por su solemnidad y contenido, porque "regulan toda la materia de las relaciones entre la Iglesia y un Estado, revistiendo además una forma documental y solemne, y suelen ir precedidos de declaraciones doctrinales cuando se celebran con países católicos" (3), cuando no es así, suelen llamarse protocolo o acuerdo parcial. También se clasifican por razón de los sujetos, que se distinguen en pontificios, o en episcopales o conciliares. Por último, se clasifican por el tiempo, pues se distinguen por tiempo indefinido, es lo que generalmente sucede, y temporales, cuando se fija un plazo de vencimiento.

Los sujetos que pueden llevar a cabo los concordatos son: la Iglesia, representada por el Papa o la Santa Sede, y el Estado, que está representado por el Jefe del Estado en cuestión. Por parte de la Iglesia, "el Papa actúa no como soberano del Estado Vaticano, sino como jefe de la Iglesia universal" (4), esto es, que el acto concordatario se realiza en beneficio del bien común representado por la Iglesia universal y no en beneficio del Estado Vaticano. Por parte del Estado, la iniciativa corresponde al gobierno con la aprobación de las respectivas cámaras

(3) Francisco Vera, "Iglesia y Estado", en Profesores de Salamanca, Nuevo derecho canónico - manual universitario, Madrid, BAC, 1983, p. 511

(4) Ibidem. p. 512

legislativas, la negociación y la firma se encomienda a los representantes diplomáticos establecidos, es decir, a sus plenipotenciarios, el órgano legislativo da la aprobación y finalmente el Jefe de Estado ratifica. Esta aprobación previa no se da en el caso del Estado Vaticano.

El concordato, como pacto solemne bilateral, consiste en un único documento firmado por ambas partes, el cual suele contener un preámbulo en el que se indican la declaración de los objetivos y razones del concordato; el texto, donde se plasman los términos del acuerdo, las cláusulas de interpretación y las firmas de los plenipotenciarios; y la lengua, que es la italiana por parte de la Santa Sede y por parte del Estado su idioma oficial. Aunque se afirma que el concordato "es un convenio entre la Santa Sede y algún Estado sobre materias administrativo-religiosas y carece de los atributos y efectos del tratado internacional." (5), el concordato se comporta en sus principios fundamentales como un tratado internacional, dado que cubre elementos de derecho internacional, por ello "la riqueza, variedad y amplitud del actual orden internacional, donde se integran los sujetos más variados -y no sólo, como tal vez en otros tiempos, los Estados de base territorial- y en el que tienen validez principios de derecho natural y de derecho de gentes junto a los de derecho positivo y consuetudinario." (6) No hay que olvidar que cada tratado internacional presenta características propias.

Los objetivos que persiguen generalmente los concordatos son:

(5) C. Sepúlveda, op. cit., p. 125

(6) F. Vera, op. cit., pp. 509-510

la eficacia civil del matrimonio canónico, la consideración jurídica de los entes eclesiásticos, el nombramiento de obispos, la enseñanza y la educación, la asistencia religiosa del ejército, de los centros hospitalarios, las relaciones diplomáticas, la comunicación con la Santa Sede, etc. Todo lo anterior puede llevarse a cabo en un concordato, siempre y cuando el Estado reconozca a la Iglesia el derecho en las materias anteriores.

El concordato, como hemos mencionado, es un sistema normativo que regula las relaciones entre la Iglesia y el Estado en un determinado país, con ello se presenta el problema de la interpretación, ésta se puede presentar de diferentes maneras:

La interpretación doctrinal.- "es la realizada por los autores, es privada, y su valor está en función de que se aplique o no correctamente los principios o normas aplicables a la interpretación de cualquier tratado o convenio." (7), esto es, descubrir la voluntad de las partes contratantes de la mejor forma posible.

La interpretación auténtica.- Es la propia de los tribunales y tiene carácter público y la fuerza de la autoridad social.

La interpretación auténtica unilateral.- La realizan cada una de las partes al establecer las normas complementarias de aplicación.

La interpretación auténtica bilateral.- Se da en común de las dos partes para dejar en claro algún término del convenio, generalmente ésta se incluye en el documento.

(7) Ibidem, p. 518

Por último, la interpretación usual.- Viene de la práctica diplomática.

En el caso de la interpretación no puede invocarse la prevalencia de la Iglesia ni del Estado, porque ambas partes, al firmar el concordato, se colocan en igualdad jurídica.

En el caso de la extinción de los concordatos, existen algunas causas previstas que se encuentran en ellos, como lo son la determinación del plazo de vigencia o la posibilidad de denuncia. Otras, generalmente aceptadas por la Iglesia y por el derecho internacional, derogan los concordatos por la misma voluntad común que los hace surgir; la violación unilateral y el incumplimiento de la ley no basta para hacer desaparecer el concordato, puesto que así lo establece el derecho internacional positivo; en cuanto a la denuncia unilateral, se daría la terminación del concordato, siempre y cuando esté incluido en el documento, o si se provoca por la imposibilidad física o moral de cumplir el mismo, sin embargo, prevalece el principio de *pacta sunt servanda* (8), pero se puede tomar la decisión común de derogarlo, claro está, que de antemano se intentará alguna solución amistosa para la prevalencia del mismo.

Otras de las causas, es la cláusula *rebus sic stantibus* (9), que también se aplica a los concordatos, ésta se aplica si se cambian las condiciones que lo hacían viable; la parte que resulte afectada tiene el poder de denunciarlo o derogarlo. La *rebus sic stantibus* es aplicable sólo en pactos definitivos

(8) Ver Modesto Seara Vázquez, *Derecho Internacional Público*, México, Porrúa, 1988, p. 65

(9) *Ibidem*, pp. 221-222

y de tiempo indefinido, además de no tener otra fórmula correctora. El cambio sustancial en las partes concordantes -sólo en el cambio de las altas partes, es decir, de las personas morales, puesto que son los verdaderos sujetos del concordato- pueden hacer que éste se extinga, esto no quiere decir que el cambio de los órganos representativos provoquen esta derogación. El cambio del Jefe de Estado o del Papa no es relevante, el concordato seguiría adelante. La causa del cambio sustancial es difícil que se aplique en la Iglesia, debido a su naturaleza; ésta se refiere, sobre todo, con respecto al Estado. El cambio profundo o de identidad de un Estado, afecta a los tratados o compromisos externos contraídos con anterioridad; esto ocurre, sobre todo, por el cambio de soberanía, y no tanto por los de territorio o población, dado que la soberanía es el elemento formal del Estado.

El desmembramiento de un Estado en varios Estados; la incorporación de un Estado a otro por anexión; y por segregación de territorios que se conforman en Estados independientes, permaneciendo el Estado matriz; son los casos en que se derogarían los tratados internacionales, así también los concordatos, para las nuevas soberanías, ya que se consideran res inter alios acta. (10)

Como todo negocio jurídico, se puede presentar el caso de nulidad del acto, al verse afectado por algún vicio, como lo es el fraude, el dolo, violencia o intimidación.

En cuanto a los efectos que conlleva la extinción, cabe señalar

(10) Ibidem, p. 65

la intervención de las cláusulas contractuales que, en el orden internacional, dejan vigentes las prestaciones realizadas, las que no, desaparecen. En cuanto a las cláusulas normativas, en este mismo orden, cuando se extingue el concordato, las obligaciones parecen y las partes quedan libres. En lo que se refiere al orden interno, las cláusulas contractuales se repiten como en el orden externo; y las cláusulas normativas, plantean, en el orden interno, la vigencia o no de las normas concordadas en los respectivos ordenamientos de la Iglesia y del Estado.

Después de haber establecido las cuestiones fundamentales de los concordatos, éstos, en Latinoamérica, han tenido poca afluencia, por lo tanto, veremos solamente algunos casos particulares en varios países de América Latina.

2.1.1 Colombia

Colombia ha tenido una larga historia concordataria, se puede afirmar que ésta es una nación netamente católica. El punto de partida, para la nueva nación, era la extensión de la vigencia del antiguo patronato indiano después de establecerse como república en 1821; este patronato fue instituido a favor de los reyes de España, que por estar ligados directamente con el descubrimiento de América, se les justificó el otorgamiento de privilegios espirituales. Esta administración, Estado-Iglesia, pronto se convirtió en un derecho de la corona; por este motivo, a partir de los ajustes de las diferencias que se produjeron en la corte de Madrid y el pontificado de Roma, los concordatos (de 1737 y 1753), solucionaron de alguna forma las

controversias. Por ello, el concordato resultó ser, desde entonces, un objetivo de la diplomacia colombiana.

Por otra parte, Colombia establecida ya como república y por su gran actividad diplomática, le favoreció Roma grandemente al reconocerle como tal.

El derecho al patronato republicano se estableció con la Ley del patronato republicano el 22 de julio de 1824, en el que su art. 2 reza de la siguiente forma: "Es un deber de la República de Colombia y de su gobierno sostener este derecho y reclamar de la silla apostólica que en nada se varíe ni innove; y el poder ejecutivo bajo este principio celebrará con su Santidad un concordato que asegure para siempre e irrevocablemente esta prerrogativa de la República, y evite en adelante quejas o reclamaciones." (11) Dicho patronato nunca fue reconocido por la Santa Sede, ya que con ello el Estado se adjudicaba el control total de las instituciones eclesiales, por lo que se suscitaron las luchas religiosas y las expulsiones en el país.

La relación Iglesia-Estado, en Colombia, causó grandes estragos de toda índole, por lo que su separación era inminente. La Santa Sede hizo varios intentos para negociar un concordato de compromiso, imponiendo su superioridad jerárquica, pero no fue aceptado. Después de 1849, la separación tuvo más partidarios, y se llevó a cabo sin que la Santa Sede reconociera al patronato republicano; esta separación permaneció más de 30 años, llevando al país a una constante guerra civil.

(11) "Ley del patronato republicano del 22 de julio de 1824", en Fernando Vázquez Carrizosa (ed.), *El concordato de Colombia con la Santa Sede*, Ministerio de Relaciones Exteriores, Bogotá, 1973, pp. 103-120

El restablecimiento de la paz se realizó mediante diversas negociaciones concordatarias; la primera fue en 1880, a cargo del general Sergio Camargo y el secretario de Estado de su Santidad cardenal Lorenzo Nina, en la que declara el documento en su art. 1: "Quedan restablecidas las relaciones oficiales entre el Gobierno de los E.U. de Colombia y el de la Santa Sede." (12) Posteriormente, durante el gobierno de Rafael Núñez, se terminó una constitución y un concordato con la Santa Sede, en 1886 y 1887 respectivamente, los cuales formaron un sólo bloque, fueron firmados por el general Joaquín F. Vélez y el secretario de Estado de su Santidad, cardenal Mariano Rampolla del Tindaro, y que en su art. 32 dice: "Por el presente acuerdo quedan derogadas y abrogadas todas las leyes, órdenes y decretos que en cualquier modo y tiempo se hubieren promulgado, en la parte en que contradijeren o se opusieren a este convenio, cuya fuerza en lo porvenir será firme como de ley del Estado." (13) En la constitución también establecía la tolerancia religiosa y la preeminencia de la religión católica, que era preponderante.

La diversidad de la historia concordataria en Colombia continúa, ya que, en esta nación imperaba la teoría del Estado confesional y el principio de tolerancia religiosa, que hasta nuestros días no ha querido desaparecer, puesto que es el país representativo de América Latina en lo que se refiere a concordatos. En tanto, se seguían dando pequeños convenios,

(12) "Convención preliminar para un acuerdo definitivo entre el gobierno de Colombia y la Santa Sede, 21 de junio de 1880", en *Ibidem*, pp. 121-125

(13) "Convenio del 31 de diciembre de 1887, celebrado en la Ciudad de Roma entre el Sumo Pontífice León XIII y el presidente de la república Doctor Rafael Núñez", en *Ibidem*, pp. 131-140

reformas a algunos artículos, convenciones, etc., entre la Iglesia y el Estado.

Para 1936 se reforzó el pensamiento que el Estado colombiano debe utilizar los concordatos para regular las relaciones entre la Santa Sede y el Estado, por ello se deseó reformar el antiguo concordato y la convención adicional de 1892, lo cual llevó a un concordato en 1942, llevado a cabo por el embajador de Colombia Doctor Dario Echandia y el secretario de Estado de la Santa Sede, cardenal Luigi Maglione. (14) Sin embargo, de esta forma no se ha logrado dar satisfacción a las necesidades de esta relación, así pues, se han realizado documentos específicos en materia de matrimonio (15), misiones (16), necesidades económicas de la iglesia (17), etc.

Por último, el plebiscito de 1957 conservó la tradicional religión católica en Colombia. Así, se llevó a cabo el actual concordato de 1973, con el que estuvieron de acuerdo los partidos nacionales, el gobierno y la Santa Sede. Este concordato se basa en la libertad religiosa, libertad de enseñanza, matrimonio (tanto civil como religioso), jurisdicción familiar, deroga la Ley Concha de 1924 y el convenio misional de 1953. (18)

(14) "Concordato para la reforma del convenio de 1887 y de la convención adicional de 1892, suscrito en la Ciudad del Vaticano el 22 de abril de 1942.", en *Ibidem*, pp. 219-225

(15) "Ley 54 de 1924 (5 de diciembre), por lo cual se aclara la legislación existente sobre matrimonio civil.", en *Ibidem*, pp. 207-210

(16) "Convenio sobre misiones entre la Santa Sede y la república de Colombia, suscrito en Bogotá el 29 de enero de 1953.", en *Ibidem*, pp. 257-261

(17) "Acuerdo entre la Santa Sede y el gobierno de Colombia en desarrollo de la convención del 9 de octubre de 1918 relativa al artículo 25 del concordato, firmado el 1 de enero de 1919.", en *Ibidem*, pp. 185-189

(18) "Concordato y protocolo final, suscritos entre la república

2.1.2 Venezuela

Venezuela es una nación en la que su historia colonial, y parte de la independiente, está ligada a Colombia, pues los dos territorios juntos, formaban una fuente enorme de poder para los conquistadores en sudamérica, posteriormente este poder lo constituía para los libertadores de esta región. La idea de éstos era crear una sola nación formada por todas las naciones latinoamericanas; sin embargo, la gran idea no pudo llevarse a cabo, debido a las diferentes formaciones nacionales, así como a la diferencia de intereses y sobre todo por la división que los españoles ejercieron sobre cada una de las antiguas capitánias.

Por lo que respecta a este territorio sudamericano, al que se le denominaba la Gran Colombia -poco tiempo antes a la independencia como países distintos-, Venezuela, por tendencias nacionalistas en 1829, decide su separación de la Gran Colombia, y para 1830, el congreso de Valencia dicta una constitución para el nuevo país soberano.

Ahora bien, en lo que se refiere a concordatos, es preciso señalar que, como parte de la Gran Colombia, Venezuela se regía por los mismos acuerdos llevados a cabo entre el Vaticano y esta gran nación. Existe un documento llamado "Cédula Magna de Felipe II", del 1 de junio de 1574, en la que se resalta el derecho al patronato real; también se erigió una ley de patronato eclesiástico del 28 de julio de 1824, en el que se hace toda una legislación para terminar con los abusos del gobierno

de Colombia y la Santa Sede el 12 de julio de 1973.", en Ibidem, pp. 13-24

español, y en el que además se pone en claro las atribuciones de los poderes del gobierno de la república, que en el art. 3 de este documento señala: "El derecho de patronato, el de tuición y el de protección, se ejercerán: 1o Por el Congreso; 2o Por el poder Ejecutivo con el Senado; 3o Por el Poder Ejecutivo solo; 4o Por los intendentes; 5o Por los Gobernadores. La alta Corte de la República y las Cortes Superiores conocerán en los asuntos contenciosos que se suscitaren en esta materia y que se detallarán por esta ley." (19)

Para 1830, fecha en que Venezuela es considerada independiente, es libre de pactar los acuerdos que le convengan, sin embargo, las explosiones ideológicas y ataques a la Iglesia por parte de los liberales no se hicieron esperar, sobre esto Jean Meyer menciona: "En Venezuela, en 1848, el triunfo de los liberales había acarreado la prohibición de la Compañía de Jesús y la abolición de los conventos masculinos; después, en 1856, se había separado al seminario de la universidad. Pero la ofensiva general contra la Iglesia llegó más tarde, cuando entre 1872 y 1875 el caudillo Guzmán Blanco se lanzó a crear una Iglesia nacional." (20) Sin embargo, se realiza un concordato en 1862 con la Santa Sede, teniendo como plenipotenciarios, por parte de la República de Venezuela, al arzobispo de Caracas, monseñor Silvestre Guevara; por parte de la Santa Sede, al cardenal Jacobo Antonelli, secretario de Estado y de Relaciones Exteriores.

En dicho concordato se señala a la religión católica como la

(19) Ley de Patronato Eclesiástico, 28 de julio de 1824, p. 310

(20) Jean Meyer, Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX, México, Vuelta, 1991, p. 86

religi3n de Venezuela; adem1s de hacer hincapi1 en lo que se refiere a la educaci3n; a la conservaci3n de seminarios, en este punto el art. 3 dice: "Se conservar1n los seminarios existentes en las di3cesis de la Rep1blica, y conforme al Santo Concilio de Trento, los obispos ser1n del todo libres en la erecci3n, orden, doctrina y administraci3n de dichos seminarios. Los Rectores y Profesores de los seminarios ser1n nombrados por los Obispos y removidos cuando lo estimen necesario" (21); a la censura de libros que se opong1n a los c1nones de la religi3n; a la asignaci3n eclesi1stica, es decir, el sustento econ3mico a los representantes de la Iglesia, asi como los pagos acostumbrados para el culto divino por parte del gobierno; el derecho de patronato para el gobierno en lo que se refiere a elecci3n de obispos. En lo referente a los bienes eclesi1sticos, el art. 22 senala: " La Iglesia conserva el derecho que tiene de adquirir y poseer bajo cualquier justo titulo, y sus propiedades y fundaciones sagradas ser1n inviolables y respetadas como la de los ciudadanos venezolanos, y por tanto, sin que intervenga la autoridad de la Santa Sede no podr1 hacerse supresi3n o anexi3n alguna de las fundaciones existentes, salvo las facultades de los Obispos, seg1n el Concilio tridentino." (22) Los sacramentos, las funciones sagradas y dem1s deberes, estar1n 1nicamente bajo la autoridad eclesi1stica. Por 1ltimo, el art. 30 declara: "Por la presente Convenci3n quedan abrogadas las leyes, ordenanzas y decretos de la Rep1blica de Venezuela que hasta ahora se hayan

(21) Concordato Guevara-Antonelli, de 1862-1863 (concordato fallido), p. 328

(22) Ibidem, p. 331

dato, en cuanto sean contrarias a esta misma Convención, la cual se considerará en todo tiempo subsistente y como ley de la República. Si ocurriere alguna dificultad sobre los puntos contenidos en este Tratado, Su Santidad y el Presidente de la República la resolverán amigablemente de común acuerdo." (23)

Ahora bien, este concordato se le denomina como fallido, pues la intención de crear una estrategia, por parte de la Iglesia, para conservar algunos privilegios en ese país, fue nula, ya que la gran oleada ideológica aunada a los intereses de los que detentaban el poder, hicieron de este concordato solamente un trámite.

Como todos los países latinoamericanos, Venezuela, ha tenido altas y bajas durante su historia, pues ha pasado tanto por crisis económicas, por dictaduras militares, así como levantamientos civiles; su entrada al siglo XX fue, como en muchos otros países, en graves circunstancias políticas, económicas y sociales.

El Vaticano, durante la segunda mitad del siglo XX, propone un **Modus Vivendi** (1964) en Venezuela, llevado a cabo por los plenipotenciarios de la Santa Sede y Venezuela, monseñor Luigi Dadaglio, nuncio apostólico en Venezuela, y el Doctor Marcos Falcón Briceño, ministro de relaciones exteriores; ahí se mencionan puntos urgentes sobre materias particulares.

En cuanto a los puntos referentes a este tratado, son: la erección de diócesis o arquidiócesis; los nombramientos por parte de la Santa Sede de obispos, de arzobispos, etc., deben contar

(23) Ibidem, pp. 332-333

con la aprobación del presidente de la república, la toma de posesión de éstos deberán llevarse a cabo después de haberlo comunicado al gobierno; la asignación eclesiástica, seguirá proporcionándola el gobierno de Venezuela; apoyo del gobierno a la Iglesia para llevar a cabo las misiones dentro del país; los seminarios mayores y menores estarán bajo la autoridad eclesial, además de conceder el equivalente de los estudios secundarios. Es importante señalar que en el art. 3 se menciona: "El Estado venezolano reconoce la personalidad jurídica internacional de la Santa Sede y del Estado de la Ciudad del Vaticano.

Para mantener relaciones amistosas entre la Santa Sede y el Estado de Venezuela, continuarán acreditados un Embajador de Venezuela ante la Santa Sede y un Nuncio Apostólico en Caracas, el cual será el Decano del Cuerpo Diplomático acreditado ante el Gobierno de Venezuela." (24)

Como podemos observar, si los estudiosos del Derecho Internacional no consideran a la Ciudad del Vaticano como Estado soberano, en el caso particular de Venezuela, el concordato le otorga a dicha ciudad ese carácter de Estado.

2.1.3 Argentina

En el caso argentino, la historia concordataria se desarrolla con la particularidad de su historia, así como se desarrolla en los países donde existen concordatos. En Argentina, como en otros lugares, el patronato tuvo, durante la dominación española, un papel relevante.

(24) *Modus Vivendi*, de 1964, p. 336

La necesidad de la Iglesia por tener poder se hacia patente en 1820. La reforma de Bernardino de Rivadavia, de un regalismo acentuado, perjudica, tanto los bienes como la posición de la Iglesia en Argentina. "Su esfuerzo renovador no se detiene en los umbrales de las Iglesias, sino que con un crudo regalismo dicta una serie de medidas, algunas de las cuales invaden la eclesiástica y estatuyen sobre cosas que son ajenas a la autoridad civil." (25) No solamente perjudicando el sector eclesiástico, sino también el civil.

La primera comunicación entre la Santa Sede y el territorio del Rio de la Plata, fue por medio de la misión Muzi que consistia en "reanudar el lazo episcopal de la unidad con Roma." (26) Por supuesto Rivadavia no se confiaba ante esta misión, pues su reforma era claro ejemplo de convertir a la Iglesia a su manera.

Ahora bien, el primer concordato realizado en Argentina fue el de 1833 (27), entre Fray Justo Santa María de Oro y el gobernador de San Juan, en el que habia disposiciones para el culto católico, el reconocimiento del fuero eclesiástico, situación del patronato, diezmo, etc. Este concordato obligaba al gobierno de la provincia y al obispo; en caso de que se aprobara por la Santa Sede, obligaría a todos sus sucesores. Con la "Bula Ineffabili", el Papa Gregorio XVI le da validez al concordato anterior.

Como presidente de la confederación, Justo José de Urquiza, deseaba organizar la Iglesia en Argentina y elevar la religión, el culto y sus ministros de acuerdo al desarrollo del país; por

(25) Ramiro de Lafuente, Patronato y Concordato en la Argentina, Buenos Aires, 1957, p. 23

(26) J. Meyer, op. cit., p. 52

(27) R. de Lafuente, op. cit., p. 119

esto, decidió nombrar a Don Salvador Ximénez, agente confidencial del gobierno de la confederación ante Su Santidad Pío IX, con el propósito de realizar un concordato, pues para ese entonces, aún no se le reconocía a la antigua Argentina como país independiente. Sin embargo, dicho concordato no se llevó a cabo.

El seguimiento de estos tratados en Argentina resulta un poco irregular, debido a la pérdida de muchos documentos en la propia época, pues la situación de este país no permitió la consolidación de algunos tratados.

Existió una nueva negociación de concordato, en 1858, por medio del Doctor Juan del Campillo, ministro plenipotenciario y enviado extraordinario a la Ciudad del Vaticano, donde presentó un proyecto de concordato (28), con los objetivos de asegurar el ejercicio del patronato nacional; asegurar en favor del presidente el ejercicio del ~~exequatur~~. A este proyecto el Vaticano contestó con un contraproyecto del concordato (29), en el que se oponía a aceptar que el ~~exequatur~~ fuera a favor del presidente, pues este privilegio no se le ha dado a nación alguna; pedía el reconocimiento del fuero personal de los obispos en causas mayores, sin embargo, esto de ninguna manera lo aprobó el presidente de la confederación, pues estaba contra las disposiciones de la constitución. Del Campillo realizó otro contraproyecto (30) a monseñor Berardi, en el que aceptaba los puntos que se podían y mandando un memorándum a las ideas cambiadas. Al no acordar el concordato Del Campillo se retira del

(28) Ibidem, p. 141

(29) Ibidem, p. 145

(30) Ibidem, p. 151

Vaticano en 1860.

Durante los siguientes años, en Argentina se vivía la reorganización como nación, la cual estaba llena de dificultades, y la que también quedó en manos de dirigentes de tendencia liberal; por ello, la actividad en cuanto a las relaciones con el Vaticano fueron poco productivas, ya que el desarrollo económico del país era imperante, aunado con la gran masa inmigratoria europea, que daba grandes perspectivas de desarrollo a la joven nación.

Argentina, ya como nación independiente, continuó su relación con el Vaticano sin acordar documento alguno, rompiendo sus relaciones con frecuencia y reanudándolas otras más, pues la historia, sin duda, accidentada de este país, no dejó caminos más claros para que la Iglesia actuara con más libertad en cuanto a política concordataria se refiere. Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XX, fue suscrita una convención con Argentina; tiene gran importancia por que fue una de las primeras en ser estipuladas después del Concilio Vaticano II; esta convención tenía el sello de ser un verdadero concordato, después de mucho tiempo de ausencia concordataria. Pues bien, durante el gobierno del presidente Juan Carlos Onganía, se concretó el concordato, firmándose el 10 de octubre de 1966.

El nuevo concordato se refería, en sus primeros artículos, a la protección del culto católico, así como la garantía de profesarlo libremente. Es importante mencionar el artículo 2, el cual reza de la siguiente manera: "Para mantener en la forma tradicional las relaciones amistosas entre la Santa Sede y la República Argentina, continuarán permanentemente acreditados un Embajador

de la República ante la Santa Sede y un Nuncio Apostólico en Buenos Aires. Este será Decano del Cuerpo Diplomático en los términos del derecho consuetudinario." (31) Este artículo sella las relaciones establecidas entre la Santa Sede y Argentina.

Los artículos subsecuentes mencionan la organización de la jerarquía católica, además de las jurisdicciones diocesanas en Argentina; el nombramiento de los obispos y arzobispos se darán con el placet del gobierno; se acuerda la situación de los clérigos y religiosos; también se señala que el gobierno argentino está obligado a dar una suma global asignada al culto; existen los puntos sobre educación, en donde se plantea que la religión católica deberá estar incluida en los planes de enseñanza escolar; en lo referente al matrimonio, se llevará acabo según las normas del derecho canónico, sin embargo, la separación será juzgada por los tribunales civiles.

Así pues, nos podemos dar cuenta que las relaciones con el Vaticano en Argentina, o en otros países, pueden llegar a darse, sólo es cuestión de tiempo, de intereses y perspectivas de los diferentes gobiernos latinoamericanos, así también de los intereses de la Ciudad del Vaticano.

2.2 El Galicanismo: separación Iglesia-Estado

Hablar de galicanismo significa tratar una parte de la historia de la Iglesia, es decir, remontarnos al inicio de la Edad Media. Con Carlomagno se introduce el término, el cual "...fue utilizado

(31) Santiago de Estrada, *Nuestras relaciones con la Iglesia*, Buenos Aires, 1963, p. 191

para designar las libertades que invocaba la Iglesia de Francia para afirmar su estatuto particular en el seno de la Iglesia Universal y sus derechos a la autonomía frente a la acción centralizadora de Roma." (32) Tales derechos se han podido constatar en la Europa medieval, en la nueva América y aún en los tiempos modernos. Esta corriente ideológica surge en la Francia medieval, la cual es una manifestación de resistencia y reacción antirromana.

La separación Iglesia-Estado ha sido de gran controversia. Tanto los papas como los emperadores han luchado por dirigir el imperio espiritual y temporal, logrando, así, el "poder absoluto" en la Tierra.

Ahora bien, es necesario aclarar que el galicanismo es: "la colaboración del Rey y de la jerarquía eclesiástica para limitar en Francia la intervención papal en lo eclesiástico y en lo temporal, en nombre de tradiciones locales que provendrían de la antigua libertad de la Iglesia (anterior al movimiento de centralización papal iniciado desde el siglo IX), pero manteniéndose en comunión y obediencia a la Iglesia Romana." (33) De ahí que se desprendan dos diferentes formas de esta corriente: la política y la eclesiástica. Por la forma política se debe de entender que el rey de Francia recibía su poder solamente de Dios, por lo tanto él era el poder superior en la Tierra, por ello "ese poder venía directamente de Dios, sin ningún intermedio

(32) Paul Poupard, Diccionario de las religiones, Barcelona, Herder, 1987, p. 651

(33) Mario Góngora, Estudios sobre el galicanismo y la "Ilustración Católica" en América española, Santiago de Chile, 1957, p. 7

del pueblo, y no estaba sujeto a condiciones o pactos que justificaran un eventual derecho de resistencia." (34) En su forma eclesiástica, se entiende la limitación al abuso del poder pontificio, con la Iglesia galicana se deseaba compartir los deberes eclesiásticos.

Durante el siglo IX la política centralizadora de los pontífices crearon reacciones entre los obispos, pues, aunque reconocían el primado de los pontífices, rechazaban la concepción de que en ellos residía todo el poder en la Iglesia: los obispos apoyaban al Papa como el guardián de la tradición eclesial, pero con el respeto a las diferentes jurisdicciones a cargo de los obispos. Como lo hemos mencionado, no solamente los obispos se mantenían reacios, sino también los reyes de Francia, ya que ellos cuidaban la autonomía de su poder temporal ante la peligrosa expansión del poder eclesial.

Es diferente el caso ocurrido durante el siglo XI, debido a que el Papa era quien cuidaba la autonomía de la doctrina eclesial, de los propósitos reales. Esto se llevó a cabo con la reforma de la Iglesia en donde se señalaba la separación de ésta de la tutela de los emperadores.

Por otra parte, es de mencionarse que en los siglos XIII y XIV surgieron los primeros tratados referentes a distinguir el poder papal y el poder real. Aquí se puede mencionar, como ejemplo, la querrela entre Bonifacio II y Felipe el Hermoso, de la que se dice: "Hizo aparecer el conflicto entre la doctrina romana sobre el poder pontificio, llevada a sus últimas consecuencias y las

(34) Ibidem, p. 8

teorías sobre la legítima independencia del rey en el ámbito temporal de una sociedad que tiene un orden jurídico propio." (35)

Ahora bien, el cisma que había enfrentado a papas y antipapas, según fueran las circunstancias, quedó resuelto con el Concilio de Constanza a principios del siglo XV; sin embargo, durante este tiempo se afirmaban en Francia las libertades de una Iglesia galicana protegida por el rey frente al poder pontificio, debido a la extensión en su ejercicio. Significativamente, en la Pragmática Sanción de Bourges, promulgada en 1438 por Carlos VII, se encuentran los principios fundamentales del galicanismo, los que se convirtieron en leyes del reino.

La abolición de la Pragmática Sanción se estableció con la firma del concordato, concluido en 1516 por Francisco I y León X, en donde, además, se reconoce al Papa la autoridad suprema de la Iglesia católica; se establece también el poder de elección y nombramiento de los obispos al rey, el Papa solamente les otorgaba la institución canónica. Por otra parte, la Iglesia de Francia continuaba con su régimen particular; por ejemplo, se ocupaba de la recepción y publicación de las actas de los papas y de los concilios.

Es relevante mencionar que durante el reinado de Luis XIV el galicanismo tuvo su mayor apogeo, pues en 1682 se da la <<Declaración en Cuatro Artículos.>> (36) Esta declaración

(35) P. Poupard, *op. cit.*, p. 652

(36) Los cuatro artículos fundamentales del galicanismo de 1861-1862 son:

1) El papa, en los asuntos temporales, no tiene jurisdicción

perjudicó en gran medida los intereses de los papas, por lo que su aceptación fue dudosa, sin embargo no la reprobamos, ya que no deseaban un nuevo conflicto. Por su parte, el clero y los teólogos apoyaron las tesis de los legistas reales, en donde destacó lo referente a la monarquía absoluta del derecho divino.

A su vez, las diferentes corrientes ideológicas surgidas en Europa, como el josefinismo o el jansenismo, que estaban sumamente ligadas a las ideas galicanas, provocaron la participación de éstas en sus querellas, por lo que desembocó en la constitución del clero de 1790. De esta manera, la Iglesia no logró recuperar el poder de antaño, por ello, dicha constitución fue rotundamente rechazada por el Papa Pío VI.

El siglo XIX fue de suma importancia en la historia galicana, así como en la historia de la Iglesia católica. Después de la revolución de 1789, y al desaparecer el antiguo régimen, en 1801 la Iglesia católica tuvo la oportunidad de recobrar un poco de lo perdido por medio del concordato o de la Convention de Mesidor, como se le llamaba en Francia. Este concordato, llevado a cabo por Napoleón Bonaparte y Pío VII, propició que Bonaparte quisiera asegurar el beneficio que conllevarían sus relaciones con el

alguna sobre los príncipes y reyes, y no pueden absolver a los súbditos de éstos del juramento de fidelidad. El Estado es absolutamente independiente de la jurisdicción de la Iglesia.

2) El papa está subordinado a los concilios generales, según los decretos de constanza.

3) El poder del papa está limitado por los cánones. Las prácticas y doctrinas de la Iglesia galicana deben permanecer en todo su vigor.

4) Las decisiones del papa en materia de fe no son irreformables, si no se les une el consentimiento de la Iglesia Universal.

Estos artículos fueron confirmados por el rey de Francia el 27 de mayo de 1862. Luis Knopfler, Manual de historia eclesiástica, Alemania, 1908, p. 557

papado, esto le podría traer gran entendimiento con los italianos, con la España católica, así como con las potencias del antiguo régimen. Por tanto, se realizaron las gestiones para el proyecto de concordato, que en su primera fase, Roma logró neutralizar las resistencias del ministro de asuntos exteriores, Talleyrand; durante la segunda fase, se envió un texto nuevo a Roma, sin embargo, el círculo curial rechazó tal proyecto y, a su vez, enviaron un contraproyecto, el cual desesperó a Bonaparte, pues con ello Roma deseaba ganar tiempo, Napoleón contestó mandando un ultimatum a Pío VII, éste mandó a París a Consalvi con plenos poderes y terminó las negociaciones del concordato.

Pese a todos los conflictos surgidos en las negociaciones, el 15 de julio de 1801 se llegó a un acuerdo: el texto trataba sobre el reconocimiento de la República por el Papa como gobierno legítimo de Francia; asimismo, se reconocía a la religión católica como religión de la gran mayoría de los franceses, este mecanismo fue utilizado para ser reconocida como dominante ante otros cultos. "El artículo 1 declaraba que el culto católico era público y libre, aunque con la restricción: "<<si se atiende a las disposiciones de la policía que el gobierno no estime necesario dictar para el mantenimiento del orden público.>>" (37) Este artículo no fue del agrado de Consalvi, pues ello daba pie a muchas formas de hacer trampas al artículo, la restricción que se le pudo incluir al menos ponía una barrera a las arbitrariedades que se pudieran presentar.

(37) Roger Aubert, "La Iglesia católica y la revolución", en Huber Jedin (ed.), Manual de historia de la Iglesia, Barcelona, 1978, Tomo VII, p. 125

Con este concordato las dificultades acumuladas entre el Estado y la Iglesia serian despejadas; asimismo la Iglesia de Francia se reorganizaría sobre nuevas bases. Sin embargo, existían dos problemas: por un lado, la venta de los bienes eclesiásticos nacionalizados, por los que la Santa Sede logró que se le restituyeran las que aún no habían sido expropiadas; por otra parte, existía el problema de un episcopado doble: "Bonaparte dejó tácitamente de lado a la Iglesia Constitucional, mientras que el Papa, en una formulación embarazosa (artículo 3), consintió en invitar a que presentaran su dimisión todos los obispos del antiguo régimen que estaban todavía en vida, para así despejar el camino para la creación de un episcopado totalmente nuevo." (38) Ahora bien, en cuanto a la situación de la Iglesia de Francia, solamente existían principios generales como: la facultad de división de las diócesis por la Santa Sede y de las parroquias por parte de los obispos, pero ello siempre de acuerdo con el gobierno; el nombramiento de los obispos continuaba por parte del Jefe de Estado y la institución canónica por parte del Papa; el nombramiento de los párrocos por los obispos, con la aprobación del gobierno; el cabildo catedral, o los seminarios, serían derechos de los obispos, sin embargo, el gobierno no estaría obligado a dotar estas instituciones; era obligación del gobierno pagar un sueldo adecuado a párrocos y obispos, así como la autorización a los fieles para hacer donaciones en favor de las iglesias; por lo que se refiere a las congregaciones religiosas, el concordato no aplicaba cosa alguna.

(38) Ibidem, p. 126

El acuerdo daba grandes ventajas en donde Napoleón Bonaparte reafirmaba su prestigio: reconocía al gobierno el derecho de control sobre la Iglesia en muchos de sus sectores. En tanto, la Santa Sede quedaba en desventaja, no por el hecho de haber otorgado estos privilegios, sino que había quedado fortalecido el derecho del Papa a intervenir en la organización de las iglesias nacionales. Este concordato sentó las bases para el antiguo ideal de una cristiandad apoyada en el Estado.

Sin embargo, el concordato que había logrado aliviar el cisma entre la Iglesia y el Estado, fue corregido a favor de este último. En el texto se aumentaban dos leyes: una, reglamentando el culto protestante en tanto que el acta sometía a los católicos a una legislación de derecho canónico con 77 artículos orgánicos (39) que, dentro de la pura tradición del galicanismo, permitían controlar estrechamente tanto a los obispos como a la organización y la vida de la Iglesia en Francia, así pues, la Iglesia quedaba bajo el mando del Estado en una tradición puramente regalista; -esto se puede notar en que a los sacerdotes se les prohibió celebrar matrimonios antes de que fuese

(39) Algunos de los 77 artículos orgánicos publicados en 1802, por Bonaparte estipulaban lo siguiente:

Exigían el placet para los edictos pontificios; obligaban a los profesores de los seminarios a profesar los artículos galicanos; hacían depender de la aprobación del gobierno la residencia de un legado pontificio en Francia, como también la reunión de un concilio; permitían el *recursus ab abusis*; establecían que el vicario general, a la muerte del obispo, había de continuar sus funciones; que la educación religiosa se había de dar conforme a un catecismo autorizado por el Estado, y que los párrocos no podían más que celebrar los matrimonios, ya anteriormente realizados conforme a las leyes civiles; en lugar de los párrocos propios, establecieron suplentes (*desservants*, titulares de una sucursal) con carácter amovible, siendo muy escasamente retribuidos. *Ibidem*, pp. 594-595

formalizado el matrimonio civil-; dos, toda la actividad sacerdotal estuvo fuertemente controlada, a tal grado que toda la infracción de éstos, o incluso de los obispos, debía ser perseguida como un abuso y presentada ante el consejo de Estado.

Napoleón, "primariamente con la firma del concordato, quería conferir a la nación la necesaria cohesión mediante la liquidación del cisma entre el clero fiel a Roma y el constitucional, y porque estaba convencido de que esta fusión extraordinariamente difícil sólo podía lograrse con métodos imperativos." (40) Por lo que los obispos, seguros de la docilidad del clero burocratizado, perdieron todo sentido de crítica intereclesial, imponiéndose la mentalidad de ser simples funcionarios al servicio del gobierno. Lo que nunca se tuvo en cuenta fue que esta situación propiciaria, en tiempos posteriores, el triunfo del ultramontanismo ya que, en cuanto la autoridad despótica del gobierno faltase, la autoridad pontificia haría un contrapeso determinante, sin embargo, ello no se produciría sino hasta la época de la restauración.

En cuanto a la reorganización de la Iglesia de Francia, fueron necesarios el concordato y los artículos orgánicos, pues con ellos se sentaron las bases para hacer posible la reorganización, ya que todo tendría que ser construido de nuevo; aunque lo predominante era conformar un nuevo clero, esto fue un movimiento complejo porque se mezclaban las tradiciones galicanas, los sentimientos legitimistas, el fanatismo religioso, la resistencia a las nuevas psicologías, etc. Era necesario comenzar la

(40) Ibidem, pp. 128-129

reorganización a nivel nacional y posteriormente a nivel local.

Durante el segundo imperio y el pontificado de Pío IX, se observó dentro de la Iglesia, con todos sus privilegios recuperados, de nuevo una cierta acción centralizadora, la que ocasionó una reacción neogalicana ante los abusos del poder pontificio y ante la desaparición de las tradiciones litúrgicas, canónicas y teológicas de la la Iglesia de Francia.

Para 1869, con la realización del Concilio Vaticano I, se puso fin a que los reyes o príncipes acudieran como invitados, restringiendo ese acontecimiento a los obispos y superiores religiosos. Con el término de esta tradición, la Iglesia afirmaba su independencia frente a los gobiernos de los Estados, pues el concilio, asimismo, afirmó la jurisdicción del pontífice sobre toda la Iglesia, así como la infalibilidad de su magisterio.

Ya durante el siglo XX, específicamente en 1905, se dio la Ley de Separación Iglesia-Estado, la cual no reconocía ni subvencionaba culto alguno, por lo que desapareció el principio del galicanismo político. Para 1914, se estableció entre la Iglesia y el Estado una "concordia sin concordato" (41), en donde los dos poderes acudían al respeto mutuo en sus diferentes potestades, sin embargo, el galicanismo subsiste en la ideología de algunos miembros del clero así como en algunos miembros del ambiente político, aunque sólo como una reacción instintiva.

Durante 1962 se llevó a cabo el Concilio Vaticano II, en donde "la afirmación y el ejercicio del primado romano encontraron su equilibrio en la restauración doctrinal y práctica de la

(41) P. Poupard, op. cit., p. 653

colegialidad episcopal" (42), es decir, con ello se volvía a valorar la importancia de la iglesias locales y particulares con sus tradiciones y usos propios, esto terminó con los abusos de la unidad de la Iglesia demasiado centralizada.

Es necesario mencionar que el galicanismo no sólo fue fecundo en Europa, también lo fue en América, aunque algunos autores se resistan a llamar "galicanas" algunas corrientes de América. Para comenzar, en la América recién descubierta las corrientes europeas no atacaron inmediatamente debido a la gran vigilancia y restricción que se debía tener para con los indios, de esta manera se les podía controlar fácilmente. Sin embargo, en esta nueva tierra surge entre los frailes, que tenían gran rivalidad con los obispos, la idea del vicariato papal conferido a los reyes de España, la cual se iría convirtiendo en la base para llevar a cabo un sistema regalista que imperó a partir del siglo XVII.

Esta idea se diferencia del galicanismo en su legitimación teórica y no en la extensión de poderes; la doctrina del vicariato es extremadamente papista, y con ello permite la cómoda transferencia del poder al rey como delegado papal.

Hay que señalar que, durante los siglos XVII y XVIII las corrientes ideológicas de Francia dan los matices a otras corrientes existentes en diferentes países católicos, tanto de Europa como de América.

Durante 1684, existió en Perú un decreto virreinal que mandaba a los corregidores indagar sobre los curas que hubieren cometido abusos en contra de los indígenas en cualquier plano: pago de impuestos, incumplimiento de legados, del no pago de su trabajo,

etc., esto tuvo como consecuencia controversias entre la corona y la Iglesia, ya que aquí se desataron las discusiones en cuanto a los límites de cada jurisdicción.

Es necesario destacar, que las actividades ideológicas no sólo eran aplicables a la práctica, sino que la influencia del galicanismo fue tan fuerte que tanto en España, en Portugal y por correspondencia en la América Española hizo acto de presencia en los planes de estudio escolares de estas regiones, sobre todo, en la época de la ilustración y la independencia.

La versión hispana del galicanismo se fusiona con elementos episcopales y regalistas y adquiere su fuerza durante el reinado de Felipe V en España. El abate Claude Fleury, dejó una influencia galicana definida debido a sus obras *Histoire de l'Eglise* y sus *Discours sur l'Histoire Ecclesiastique*, las cuales tuvieron un poder considerable en el pensamiento de la Europa católica y de América, asimismo, durante los siglos XVIII y XIX, Bossuet tuvo gran auge debido a su *Discurso de Historia Universal* mismo que se adoptó en las escuelas para la enseñanza de la historia, por otro lado, se utilizaba la *Defensa de la Declaración del Clero Galicano* en los escritos anti-papales. Sin duda, todos los autores galicanos han sido en algún momento imitados por sus admiradores españoles y portugueses, lo que representa para América la entrada directa a dichas corrientes.

Ya en América, los planes universitarios son la reproducción de los españoles. La doctrina galicana, por su parte, se introduce a la universidad indiana a través de diversas vías. "El aspecto más divulgado del galicanismo es la doctrina del Derecho Divino de los Reyes, en el sentido de un origen directo en el poder

divino del poder real y de la autoridad concreta de cada titular, sin radicarlo en ninguno de sus momentos en el consentimiento de la comunidad" (43), es decir, aparte de ser la ideología en donde el Estado dispone de una base jurídica para tener autoridad en materias eclesiásticas, también, y debido al peligro de las revoluciones en América, es un mecanismo para frenar la resistencia. Por otra parte el galicanismo se introducía mediante las cátedras de historia de la Iglesia, que servían como función elemental de un estudio cronológico de la vida de la Iglesia en sus diferentes aspectos, por ello la propagación de estas ideas fueron fácilmente adquiridas por quienes consultaban las cátedras. Se hacían patentes por medio de la cátedra de concilios y la cátedra de disciplina, las cuales constituían un complemento del estudio de las instituciones canónicas. La creación de estas cátedras, se inicia a partir del momento de la expulsión de los jesuitas y se continúa después de los movimientos de independencia, además no sólo fueron integradas en nuestro país, sino también en los colegios de Bogotá, en los seminarios de la Habana y Santiago de Cuba, en el cabildo eclesiástico de Buenos Aires, en la Universidad de Guatemala, en el convictorio de Lima en donde se profesaban los cuatro artículos galicanos, etc.

Durante toda la época crítica de la independencia, las obras de Van Espen jugaron un papel relevante, debido a que era jansenista en moral se funde dentro del galicanismo para quien "los órdenes eclesiásticos son 'ministerios' de la comunidad, y los jefes 'cabezas ministeriales.'" (44) Estas nociones tuvieron

(43) M. Góngora, op. cit., p. 26

(44) Ibidem, p. 33

consecuencias revolucionarias desde 1810 en toda la América española, en donde se dieron reformas eclesiásticas que se hacen más fuertes durante 1820. En Argentina se da en este periodo el distanciamiento con Roma.

Así pues, al reanudarse las relaciones de América con el papado después de las guerras de independencia, durante 1825 las controversias continuaban debido a la negativa de la Santa Sede a reconocer el patronato de los nuevos Estados, en este tiempo es predominante la formación de grupos ultramontanos y por lo cual el galicanismo comienza a perder fuerza dentro del clero.

Aunque el galicanismo fue perdiendo fuerza en América, la idea de un poder del Estado plenamente independiente en lo temporal, la abolición de las viejas teorías de la Edad Media y la Contrarreforma sobre el poder temporal del Papa, la reducción de la potestad eclesiástica a lo espiritual, son un duradero triunfo galicano, y por lo cual se hace patente en algunos países de Latinoamérica al conformarse como independientes.

2.2.1 Argentina

Tomar algunos ejemplos de corrientes galicanas en América Latina es harto benéfico para la ilustración en dicha corriente dentro de nuestro continente.

Con el distanciamiento que existió entre Roma y Argentina a partir del movimiento de independencia (debido a que toda la comunicación entre las nuevas provincias y el papado estaban controladas por España), se dieron sucesos de gran importancia para la formación del Estado argentino. Uno de esos sucesos fue

la Iglesia -con ello no queremos decir que sin la iglesia católica el Estado argentino no hubiera existido-; durante el periodo colonial sabemos que España dirigía al nuevo continente en todos sus aspectos, así también en el religioso y que grandes y variados grupos religiosos poblaron para evangelizar, sin embargo, el sur de América durante mucho tiempo fue considerado como lugar de misiones, quizá por su lejanía de las civilizaciones mesoamericanas y que para los españoles eran las más explotables y por ende las más importantes, por ello, la historia de la Argentina resulta de otro corte.

Así pues con la fundación del primer gobierno patrio se dio por hecho que todos los privilegios y derechos de la corona española, concedida por el Papa, pasa a ser propiedad de la Junta de Gobierno pues ésta tomaba el lugar del rey de España, sin embargo, todos esos privilegios jamás regresaron a España, ya que luego pasaron a los demás gobiernos.

Ahora bien, en cuanto a las corrientes galicanas -que se podrían llamar así- durante el periodo post-independentista pudieron haber empezado con el presidente unitario Bernardino Rivadavia. Siendo éste ministro reorganiza la administración pública en todos sus ramos, sin embargo, no se detiene ahí sino que, asimismo deseaba una reforma del clero, un clero dirigido por el poder civil y a ello se dice: "Después de diversas vicisitudes, la legislatura aprobó el 21 de diciembre de 1822, una ley de reforma del clero por la que se tomaban numerosas disposiciones que llegaban hasta extremos tales como el de fijar el número de monjas que podrían haber en el convento de las Catalinas (art.25) y el número de religiosos de los demás

conventos (art.23). " (45) La reforma de Rivadavia constituyó un verdadero deseo de eliminar los derechos y deberes de la Iglesia para convertirla en una servidora del Estado; es pues, "una tentativa de crear una iglesia nacional, sin órdenes religiosas, encerrada en el templo, funcionarizada." (46) Por otro lado, es preciso advertir que Rivadavia fungía como ministro y posteriormente como presidente sólo de la provincia de Buenos Aires, en las demás provincias sus respectivos gobernadores tomaban decisiones de acuerdo a sus intereses.

Es notable sacar a colación la misión Muzi, que aunque iba dirigida hacia Chile tuvo forzosamente que cruzar por varias provincias argentinas; la comisión llegó a Buenos Aires el 3 de enero de 1824. "La permanencia de esta misión no resultó del agrado del gobierno, pese a las demostraciones populares que mencionamos, o quizá precisamente por ellas, pues aún estaba fresca en la memoria de los portenos las violentas reformas religiosas efectuadas, y es posible que las autoridades temieran que la prolongación de la estadia de monseñor Muzi hiciera renacer resistencias que creían ya dormidas." (47) Por ello se le prohibió a monseñor Muzi ejercer su ministerio además de ordenársele que saliera inmediatamente de la provincia. Contrariamente a lo sucedido en Buenos Aires, en otras provincias la misión fue bien recibida y tratada con amabilidad de acuerdo a su investidura papal.

Algo similar sucedió durante la dictadura de Juan Manuel Ortiz

(45) R. de Lafuente, op. Cit., p. 23

(46) J. Meyer, op. Cit., p. 61

(47) R. de Lafuente, op. cit., p. 25

de Rosas, éste dicta un decreto (48) en donde prohíbe el reconocimiento y la ejecución de bulas, breves y rescriptos pontificios sin previo pase o exequatur de las autoridades encargadas de las relaciones exteriores, con ello "se ve, claramente, que Rosas deseaba con este decreto mantener en sus manos la fiscalización de la vida religiosa en las provincias e impedir que algún gobernador pudiera tener, aunque fuera en esta materia, alguna autonomía..." (49) De hecho, Rosas pretendía intervenir en la organización eclesiástica no solamente en la provincia de Buenos Aires, sino en todo el país, así pues, con el control de los documentos pontificios podía mutilar y corregir a placer de acuerdo a sus intereses dictatoriales.

Por otro lado, es interesante notar que la organización nacional argentina inicia a partir de los constituyentes de 1853, aquellos que deseaban formar una nueva nación con un gobierno que sirviera a los verdaderos intereses de la nación y, una de las fórmulas consistía en la libre inmigración, pues, "por medio de la inmigración el desierto quedaría poblado por innumerables trabajadores que en poco tiempo lo transformarían en un verdadero emporio de riquezas." (50)

El país a partir de 1862 y hasta 1890 quedó en manos de hombres como Bartolomé Mitre, Domingo Faustino Sarmiento y Nicolás Avellaneda, que pertenecían a la corriente liberal; sus objetivos eran, en resumen, lograr la unidad nacional, acabar con las tendencias personalistas en la política del país, crear

(48) Ibidem, p. 61

(49) Ibidem, pp. 35-36

(50) Arne Clausen, Una imagen del hombre argentino, Sondeos, No. 50, p. 5 (parte 1)

instituciones educacionales y apoyar la política de inmigración masiva; todos estos objetivos eran el presupuesto para llevar a cabo un programa de desarrollo económico, social y educacional.

Sin duda, lo anterior fue un plan perfecto para el buen funcionamiento del país, sin embargo, todos estos programas fueron dirigidos y ejecutados por una minoría que poco a poco se fue convirtiendo en un grupo de elite, que de ninguna manera delegaría el poder a las masas aún desorganizadas, y por lo se consideraban "los hijos auténticos del país, la verdadera aristocracia" (51), con el tiempo los gobiernos "liberales" hicieron suya la concepción absolutista del poder ejecutivo, aunque con el debido respeto a la constitución y a las ideas de libertad y progreso. Así fue como los descendientes de aquellos hombres fueron formando la oligarquía del país, la concentración del poder en la clase aristocrática provocó la reacción de la población en contra de los fraudes electorales, de las represiones violentas de los movimientos obreros, etc. Todo aquello finaliza cuando en 1912 se concede el sufragio universal con voto secreto y obligatorio, sin embargo, en 1930 vuelve al poder la oligarquía por medio de un golpe militar y tratan de conservar su poder por medio de fraudes electorales, pero respetando siempre las disposiciones de la constitución, sin embargo los sindicatos regularmente eran reprimidos, esto duró hasta que otro golpe militar impuso un régimen fascista en 1945, lo que posteriormente derivó en el "peronismo".

Hasta aquí, tuvimos que repasar someramente la historia de

(51) Ibidem, p. 12

Argentina para darnos cuenta que la iglesia no tuvo de hecho una influencia directa en los parámetros históricos y que los antecedentes han determinado la relación entre la Iglesia y el Estado argentino, es por ello que se afirma: "Es entonces cuando más se nota que la Iglesia no estaba en condiciones de hacer frente al tremendo impacto de las nuevas ideologías, ni tampoco tenía un pensamiento original que ofrecer en la tarea de la Organización Nacional." (52)

En cuanto a las tendencias galicanas habría que mencionar rápidamente al eclesiástico Juan Ignacio Gorriti, representante de la ilustración hispanoamericana, partidario de Rivadavia, se dice que: "el liberalismo de Gorriti, raro en un eclesiástico; recoge sus afanes educativos, especialmente en cuanto se refiere a la instrucción infantil; cita sus juicios hostiles a la educación colonial, y su posición favorable a la ciencia y a la vida económica moderna..." (53) Gorriti fue virulentamente galicano en materia de derecho canónico, sin embargo, él sólo participó dentro del galicanismo con sus estudios y su posición dentro de la ilustración católica, pero es de suma importancia darnos cuenta el alcance que tuvieron las corrientes galicanas y antirromanas en nuestro continente.

Ahora bien, tanto en el orden de las ideas como en la actividad económico-social, en política, en los métodos educacionales, el pensamiento católico no marcó ninguna pauta, de hecho casi todos los procesos que interesaron al país fueron de alguna manera contrarios a la doctrina y a la disciplina católica, la

(52) Ibidem, p. 23

(53) M. Góngora, op. cit., p. 46

consecuencia inmediata es una Iglesia a la defensiva, con tendencias al conservatismo y a lo moderado, protegiendo lo tradicional y lo estático. La Iglesia continuó así durante mucho tiempo debido a las presiones que ejercieron los movimientos liberales, socialistas y por último el peronismo.

Para finalizar destaquemos un periodo de galicanismo acentuado y es el que correspondió de 1945 a 1955 en donde Juan Domingo Perón utilizó el poder de la Iglesia, no como un poder político sino como un poder doctrinario, ya que, si la Iglesia no ejerció un poder directo, sí influyó indirectamente en lo que se manifiesta en las actitudes del hombre argentino frente a la moral, la ley y el derecho, su idea de la vida y del mundo, su concepto de la dignidad humana, etc.

Siendo jefe del Departamento Nacional del Trabajo, el coronel Juan Domingo Perón iniciaba un camino a favor de los trabajadores obreros de la Argentina, sector que para la oligarquía carecía de importancia. Al notar en Perón a un hombre justo y preocupado por el destino del pueblo, el catolicismo argentino se proyectó en campos que influyeron en la realidad política. Así pues, Perón al poco tiempo logró que se considerara al departamento del trabajo como ministerio, posteriormente sería ministro de guerra y vicepresidente de la nación, con todo ello, los grupos militares preocupados por la fama y el poder de Perón lo obligan a renunciar a sus tres cargos y posteriormente es detenido, sin embargo, manifestaciones obreras lideradas por la central sindical (CGT) pedía la libertad del coronel, creyendo que era el inicio del gran cambio en el país.

En 1946 Perón sale electo presidente constitucional, y una de

sus tácticas fue conservar a algunos sectores favorables a su régimen, a pesar de que quería realizar un cambio dentro del país y a ello se refiere que: "Pero la ruptura de todo lazo con la Argentina tradicional... era más aparente que efectiva. Aparte de los que Perón conservó, como cauteloso político (el apoyo de los grupos radicales; la neutralidad benévola de más de un sector conservador; la utilización de núcleos que estaban lejos de ser desposeídos; el apoyo del ejército y el de la Iglesia, a la que garantizaba la permanencia de la enseñanza religiosa establecida por el régimen militar), estaban los inherentes a su modo de ver el país y sus problemas, seguía siendo muy escasamente revolucionario." (54) El sector eclesiástico gozó durante la primera parte del período peronista su época de auge, además de tener a su cargo la enseñanza religiosa, se le aseguró la no separación de la Iglesia con el Estado, la protección de las disposiciones legales que reconocen los derechos de la religión, así como el matrimonio por la Iglesia y el rechazo al divorcio legal. Una Iglesia nacional era lo que estaba surgiendo en Argentina, pero el autoritarismo de Perón y la heterogeneidad del régimen provocaron que las relaciones entre la Iglesia católica y Perón se hicieran conflictivas; precisamente la Iglesia en 1955 iba a marcar la pauta en la caída del régimen peronista "El catolicismo, que en sectores extensos había optado contra la UNION DEMOCRATICA en 1945, fue un factor aglutinante de primera importancia en la revolución antiperonista de 1955." (55)

(54) Hernando Pacheco, "Argentina otra vez las espadas" en, CIDOC INFORMA enero-diciembre 1966, No. 8, Vol. 3, p. 30 (parte 7)

(55) Carlos Alberto Floria, "La Iglesia, los católicos y la política" en, CIDOC INFORMA enero-diciembre 1965, No. 7, Vol. 2,

Perón realizó la persecución religiosa y una política sectaria sobre la Iglesia católica, pues, ésta no quería seguir colaborando con el presidente, ya que para la Iglesia, de seguir así peligraba la autonomía de sus quehaceres espirituales afirmando que: "... el Episcopado Argentino NO HACE POLITICA ni se adhiere a ningún partido de los tradicionales o nuevos, sino que defiende los derechos de la Iglesia Católica, que es la Religión oficial de la Constitución, y consiguientemente los derechos de los católicos, que son la mayoría de los habitantes del país." (56) La persecución religiosa consistió primordialmente en quemar los templos señalados por Perón. Pero su política sectaria es aún más interesante pues existen ejemplos de los comportamientos tanto de la Iglesia como de Perón: uno de esos ejemplos fue el problema de la prostitución; el ministro de salud pública de la nación, Doctor Ramón Carrillo, presentó un proyecto para reabrir las casas de tolerancia y de este modo evitar las enfermedades venéreas, el presidente apoyó dicho proyecto desatándose una lucha pues las organizaciones católicas no aceptaron tal cosa por lo cual "El periodismo peronista ataca a la Iglesia y ridiculiza los escrúpulos de los curas!" (57) Todo ese asunto tomó un estado público y violento teniendo que celebrar una reunión con el episcopado y Perón en el despacho del primero, fue una reunión tensa y sin tregua, sin embargo, la intervención de terceros evitó la ruptura total.

Otros ejemplos fueron la prohibición de las procesiones,

p. 21 (parte cuatro)

(56) Ludovico García de Loydi, *La Iglesia frente al peronismo*, Buenos Aires, 1956, p. 48

(57) *Ibidem*, p. 57

aludiendo que lo que él prohibía eran las manifestaciones comunistas, y aún más, manifestaciones públicas en el centro de la ciudad; suprimió algunos días festivos como el de San José, el de la Ascención del Señor, el de San Pedro y San Pablo, es decir, el día del Pontífice, con esto podemos darnos cuenta que eran días de descanso obligatorio por mando religioso, convirtiéndolos en días de trabajo normal.

Varios ejemplos podrían mencionarse de la política sectaria que imputa la Iglesia católica a Perón (58), esta política dura hasta 1955, donde la crisis económica surge de nuevo en el país, también se prepara una nueva intervención militar que desemboca en los levantamientos de junio y septiembre y, finalmente el 20 de ese mismo mes Perón abandona el país, convirtiéndose en presidente provisional Eduardo Lonardi.

Actualmente la Iglesia en Argentina tiene la libertad de crear sus escuelas privadas, también tiene la libertad de manifestarse siempre y cuando no interfiera en los quehaceres políticos de la nación, es decir, existe una concordia, y además no debemos olvidar que la constitución de 1853, aún vigente, señala a la religión católica como religión de Estado.

2.2.2 México

En nuestro país los problemas religiosos han tenido una importancia relevante, de hecho, los países de latinoamérica tienen, al menos durante la colonia, procesos similares. La Iglesia forma parte de la historia mexicana, no sólo es la

(58) Ibidem.

Iglesia de la colonia, sino también, la Iglesia de la independencia, la Iglesia post-independentista, la Iglesia del siglo XX; todas esas etapas forman el auge y el resquebrajamiento del poder político-económico y social de la misma, debido a los cambios que exige una independencia, así como los que exige el surgimiento de un Estado.

También a México llegaron las corrientes europeas, con ellas las ideas liberales, las ideas galicanas, las cuales tuvieron gran aceptación y las que posteriormente fueron utilizadas en contra del poder eclesiástico.

Nuestro país fue uno de los países de América Latina que llevó más lejos la separación, a tal grado que: "México fue conocido mundialmente como un país extremista perseguidor de la Iglesia."
(59)

Con el triunfo de la independencia, México deseaba, además del reconocimiento de las naciones poderosas, el reconocimiento por parte del Vaticano así como el derecho de patronato; pues lo consideraba como derecho del poder civil. Era el deseo del nuevo Estado crear un tipo de Iglesia nacional para continuar con el regalismo de antaño y hacer del clero un instrumento de la política. Se intentó recuperar el patronato incluyendo disposiciones en las constituciones de los estados como el fijar los gastos del culto y pagarlos, sin embargo, el clero protestó ante esa medida pues no estaba dispuesto a subordinarse al Estado. A ello los republicanos respondieron que tenían el

(59) Jean Luis Dessault, "La Iglesia en México". síntesis de su libro *L'église et L'Etat modernes du Mexique*, en CIDOC INFORMA enero-diciembre 1965, No. 7, Vol. 2, p. 2 (parte 3)

derecho y el deber de eliminar toda clase de privilegios y usufructos a la Iglesia cedidos en épocas pasadas. A lo cual la Iglesia respondió: "... todo manifiesta que existe un partido que intenta descatoalizar a la nación mejicana (sic), secularizar la Iglesia y dejarnos, como en Francia, una sombra de religión." (60) Con ello nos damos cuenta que las ideas galicanas estaban surtiendo efecto en la recién nacida nación.

Este partido era dirigido por partidarios de la limitación del papel de la Iglesia y su subordinación al Estado. Estos hombres, como Fray Servando Teresa de Mier, Miguel Ramos Arizpe, José María Luis Mora, Lorenzo de Zavala y Valentín Gómez Farías, buscaban en la secularización el crecimiento del país.

Para 1833 el vicepresidente Valentín Gómez Farías realizó un programa de secularización que sin remedio lo llevaría a su caída, aunando el que estas leyes sólo se mantuvieron en vigor por un tiempo muy corto. Esta legislación consistió en prohibir a la Iglesia cualquier transferencia o venta de propiedades; cerró y confiscó escuelas entre ellas la Universidad Pontificia, lo que dio el inicio a la secularización de la educación tal y como Mora lo quería; suprimió el apoyo del gobierno a la Iglesia en lo referente al diezmo; se le prohibió tomar parte en política; suprimió las órdenes religiosas masculinas y femeninas y; afirmaba que el presidente tenía el derecho de ejercer el patronato igual que como lo hacía el virrey.

Sin embargo, los liberales, se enfrentaron al gobierno conservador del presidente Antonio López de Santa Anna, quien

(60) J. Meyer, op. cit., p. 72

destituyó a Gómez Farias y suprimió el cargo de vicepresidente debido a la reacción producida por esas leyes de secularización. Así pues, Santa Anna propició un clero fuerte que gozaba de una condición económica holgada y sobre todo se le consideraba como "la argamasa que mantenía unidas las piedras de la construcción nacional." (61) Existía otro hombre conservador muy importante en esta época, Lucas Alamán, él afirmaba que la construcción de México tenía que desarrollarse dentro de la continuidad histórica, por medio de la utilización de la Iglesia (sin preconizar su supremacía), pues estaba convencido de que sin ella México estaba condenado a caer en la discordia civil.

Fue un estira y afloja que duró veinte años. Para 1854 surge el Plan de Ayutla, el cual dicta que: "las instituciones republicanas son las únicas que convienen al país" (62), debido a este movimiento Santa Anna es derrocado, perdiendo la batalla los conservadores, siendo este el gran principio de la exclusión de la Iglesia de la vida nacional, ya que el objetivo de los liberales era destruir el poder político y económico de ésta.

Por otro lado, las rebeliones por parte de los clérigos fueron consideradas como promotoras de la guerra civil y además acusadas de no querer obedecer a la autoridad civil. Ejemplo claro de esto fue la rebelión de Zacapoaxtla, encabezada por el obispo de Puebla D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos; ésta surge debido a la Ley Juárez de 1855 (63), en donde se dicta la

(61) Espacio de Laicos, Las relaciones Iglesia-Estado en México, México, CAM/CEE/CENCOS/CRT, 1991, p. 29

(62) Jesús Reyes Heróles, El liberalismo mexicano, México, FCE, 1988, Tomo II, p. 395

(63) Revisar "La ratificación de la ley Juárez", en Ibidem, p. 46

supresión de los fueros eclesiásticos, con lo que se lastimaban muchos intereses de la Iglesia. Como castigo a este movimiento armado, el gobierno de Comonfort interviene los bienes de la diócesis de Puebla por medio de los decretos en los que se conceptúa la intervención parcial de los bienes del clero y el mecanismo de la misma, con fecha del 31 de marzo de 1856; el obispo de Puebla demanda la derogación del decreto aludiendo que "en ello está interesada la causa de la religión, que no puede separarse de la causa nacional." (64) La abierta rebelión del clero, provoca nuevas medidas reformistas, así pues, se señala un arancel de derechos y obvenciones parroquiales; se deroga el decreto de Santa Anna del 26 de julio de 1854, en donde se reanuda el cumplimiento de los votos monásticos; se extingue de nuevo a la Compañía de Jesús y; finalmente, se expide la ley de desamortización de fincas rústicas y urbanas que administraban, como propietarios, las corporaciones civiles o eclesiásticas, con ello quedaba perpetuamente anulada, para todas estas corporaciones, la capacidad legal de adquirir y administrar bienes raíces (Ley Lerdo).

El 5 de febrero de 1857 se proclama la constitución, donde su tesis fundamental era que: "el Estado estaba por encima de la Iglesia y que ésta existía dentro del Estado, en consecuencia tocaba a Aquel regular la vida de disciplina y culto externos." (65)

Dentro de esta constitución existen disposiciones que echan

y ss.

(64) Ibidem, p. 189

(65) Espacio de Laicos, op. cit., p. 31

fuera a la Iglesia en todos los campos, es decir, en el artículo 3 se excluye a la Iglesia de la enseñanza; el artículo 13 (Ley Juárez) termina con los privilegios eclesiásticos en materia de administración y justicia; el artículo 27 (Ley Lerdo de 1856) (66) pone fin a la administración o posesión de la Iglesia sobre tierras o propiedades que no sirvan estrictamente a las necesidades del culto; los artículos 56 y 57 prohíben a los eclesiásticos ejercer algún puesto político; el artículo 123 da derecho al Estado intervenir en materia de culto.

La reacción por parte de la Iglesia y de los que estaban a favor de ésta no se hizo esperar, pues la exigencia para que se llevara a cabo el juramento a la constitución no fue del agrado del clero; éste se pronunció en contra de ella pues afirmaban que contenían "principios hostiles a la Iglesia", además se aleccionaba a los curas para que inculcasen la no licitud del juramento; prohibía la absolución a los que hubiesen jurado a menos de que se retractasen públicamente de su juramento. Todas estas maniobras fueron ordenadas por medio de circulares que se llevaron a cabo antes de la promulgación del decreto del 17 de marzo de 1857, en donde se excluye del juramento al clero y sólo se hace válido para los empleados y funcionarios públicos; ello también acarreó problemas puesto que se dio el caso en que algunos funcionarios se negaron a jurar y fueron expulsados de sus funciones.

Además de esa reacción, el clero desplegó un documento que contenía una serie de críticas fundamentales que se le hacían a

(66) Para ampliar este tema ver "Desamortización" en, J. Reyes H., op. cit.

la constitución en lo referente al juramento; estas críticas fueron publicadas y resumidas por un periódico de aquella época llamado "La Cruz". (67) Por medio de estas críticas el clero afirmaba que la constitución contenía errores en materia de religión y en otras materias, además de que encerraba "el despotismo y la anarquía", lo que ponía en duda la licitud del juramento.

El Vaticano, por su parte, que se encontraba al tanto de todo lo ocurrido en nuestro país, condenó y acusó, por medio del "SYLLABUS", a la constitución de "haber caído en los errores modernos", lo cual causó gran alboroto a nivel nacional (68); al mismo tiempo que condenaba la persecución a la Iglesia.

Ahora bien, los conflictos entre conservadores y liberales no se dieron de forma separada con los de la Iglesia, ya que los primeros estaban de parte de ésta última. Es así como a finales

(67) Dichas críticas eran: 1. La libertad de enseñanza, la enseñanza es libre, aunque se enseñe la irreligión y la impiedad; 2. Aunque hay libertad de trabajo, "la ley no reconoce la profesión religiosa, fundada en los votos perpetuos." Se establece además, la inviolabilidad de la libertad de escribir, "aunque se ataque el dogma"; 3. Aunque hay libertad de asociación, "se prohíbe a ciertas asociaciones católicas, el reunirse para enseñar a la juventud"; 4. No hay fueros "y los diputados tienen un fuero privativo excepcional y odioso"; 5. A pesar de que a ninguna ley se deba dar efecto retroactivo, las causas y expedientes comenzados ante los tribunales de fuero especial continuarán en los juzgados ordinarios, "según la legislación nueva"; 6. Además critica la posibilidad de que al ejecutivo que le concedan facultades extraordinarias y señala que aunque la constitución manda respetar la moral, no dice "qué moral es ésta, ni en qué se funda"; 7. La separación de la Iglesia y del Estado procede de la modernidad, o mejor dicho, de las revoluciones modernas y conduce a la incredulidad y al escepticismo, los que sofocan todo sentimiento religioso y llevan a los pueblos al dominio del fuerte sobre los débiles. En Ibidem, (68) La condenación se extendía a la filosofía que no tomase en cuenta la revelación natural; a la libertad de creencia; a la limitación de los derechos de la Iglesia por la potestad civil; a

de 1857 el general Félix Zuloaga, del bando conservador, se proclama presidente de la República por medio del Plan de Tacubaya, en donde, además, se pronuncia en contra de la constitución; por su parte Benito Juárez se ponía al frente de la legalidad republicana. Así pues, con el país dividido en dos bandos (Zuloaga, gobernando desde la capital de la república, gesta el restablecimiento de las relaciones entre la Santa Sede y México; Juárez, por su parte, gobernando desde Veracruz, retira la legación mexicana ante la Santa Sede), se desata la guerra de los Tres Años, una lucha difícil que abre una nueva etapa en la transformación del país. En el momento en que los liberales parecían perecer, el 12 de julio de 1859 Juárez promulga, desde Veracruz, la Ley de Nacionalización de Bienes Eclesiásticos; en ésta se establece la independencia entre los negocios del Estado y los puramente eclesiásticos, la libre contratación de los servicios prestados por los sacerdotes a los fieles, la supresión de las comunidades religiosas de hombres y de toda clase de cofradías y congregaciones, la prohibición de establecer nuevos conventos y usar hábitos de las órdenes suprimidas, la clausura de los noviciados y la donación de las obras de arte, antigüedades y libros de todos los conventos suprimidos, a las bibliotecas y museos propiedad de la nación.

Todas estas medidas, que más tarde serán incorporadas a la

la negación a que la Iglesia usase de la fuerza; a que se impidiese que los ministros de la Iglesia poseyeran bienes materiales; a que se anulase el fuero eclesiástico; a la primacía del Estado en caso de conflicto con la Iglesia; a que el Estado fuese el único autorizado para educar; a que se propusiese la separación de la Iglesia y del Estado; a que se declarase que autoridad es, solamente, la expresión democrática de los pueblos; a que se sancionase el divorcio; etc. En J.L. Dessault, op. cit.

constitución, son las Leyes de Reforma las cuales determinaron el proceso secularizante de nuestro país. (69)

Es importante anotar que, con estos sucesos, las relaciones entre el Vaticano y México fueron casi imposibles, debido a la orden de retiro de la legación mexicana dictada por Juárez.

El triunfo sobre los conservadores, después de la batalla de Calpulalpan el 22 de diciembre de 1860, permite la entrada de Juárez a la capital de la república. Sin embargo, la ley del 17 de junio de 1861, que suspendía el pago de la deuda extranjera hizo posible la intervención europea por parte de Francia, España e Inglaterra; con ello se vislumbraba la posibilidad de realizar el sueño de los clericales y conservadores: el establecimiento del imperio.

Francia, que era la más interesada en implantar la monarquía en

(69) Las Leyes de Reforma fueron establecidas en la Constitución de 1857 por medio de un decreto del Congreso de la Unión, el cual quedó redactado de la siguiente forma:

Art. 10. El Estado y la Iglesia son independientes entre sí. El Congreso no puede dictar leyes, estableciendo o prohibiendo religión alguna. Art. 20. 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. Art. 30. Ninguna institución religiosa puede adquirir bienes raíces ni capitales impuestos por éstos, con la sola excepción establecida en el artículo 27 de la Constitución. Art. 40. La simple promesa de decir verdad y de cumplir las obligaciones que se contraen, sustituirá al juramento religioso con sus efectos y penas. Art. 50. Nadie puede ser obligado a prestar trabajos personales sin la justa retribución y sin su pleno consentimiento. El Estado no puede permitir que se lleve a efecto ningún contrato, pacto o convenio, que tenga por objeto el menoscabo, la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso. La ley, en consecuencia, no reconoce órdenes monásticas, ni puede permitir su establecimiento, cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretendan erigirse. Tampoco puede admitir convenio en que el hombre pacte su proscripción o destierro. En J. Reyes H., op. cit.

nuestro país y para contrarrestar el poderío estadounidense, se valió de la suspensión del pago de la deuda para justificar la intervención llevada a cabo el 7 de junio de 1863. Ya puesta en marcha la empresa imperial, se procedió a reunir una Asamblea de Notables, (protegida por el ejército intervencionista) la cual decidió la clase de gobierno que tendría México y en quién sería depositado; dicha asamblea aprobó que: "1. La nación adoptaba la monarquía moderada, hereditaria, con un príncipe católico. 2. El soberano tomaría el título de emperador de México. 3. La corona imperial se ofrecería a S.A.I y R. el príncipe Fernando Maximiliano, archiduque de Austria, para sí y sus descendientes. 4. En el caso de que por circunstancias imposibles de prever, el archiduque Fernando Maximiliano no llegase a tomar posesión del trono que se le ofrecía, la nación mexicana se remitía a la benevolencia del emperador de los franceses para que se le indicase otro príncipe católico (10 de julio de 1863)." (70)

Maximiliano de Habsburgo aceptó la corona de México el 10 de abril de 1864, con el beneplácito de los conservadores y del clero los cuales pensaron que por fin todo estaba a su favor, ya tendrían tiempo de lamentarse debido a las ideas liberales del emperador, sin embargo, los liberales mexicanos jamás aceptaron el imperio a pesar de ser liberal, puesto que era un "imperio implantado a la fuerza".

Paralelamente, el Vaticano reanudó las relaciones diplomáticas enviando a monseñor Francisco Meglia como nuncio apostólico en

(70) Patricia Galeana de Valadés, *Las relaciones Iglesia-Estado durante el segundo imperio, México*, UNAM, 1991, p. 43

reciprocidad de los ministros enviados a la Santa Sede. El emperador tenia como meta establecer un concordato que contenia nueve puntos de corte liberal (71) con el Vaticano, por ese motivo el nuncio no lo aceptó y por orden de Maximiliano, salió del país con todo el personal de la nunciatura a fines de abril de 1865, para no volverse a restablecer relaciones a nivel de embajadores.

La inminente caída de Maximiliano y su fusilamiento el 19 de junio de 1867, da la pauta para el regreso de los liberales al poder, ya que desde la llegada del emperador a México, Juárez habia trasladado el gobierno a Paso del Norte (lo que ahora se conoce como Ciudad Juárez), pues carecia de elementos de defensa en contra del ejército invasor.

Juárez, al tener demasiados problemas para conservar el poder (sin embargo, se reelige dos veces) descuida el conflicto religioso, pues ya las leyes estaban establecidas; pero aún así, Juárez inicia una política de reconciliación con la Iglesia, con la cual la violencia se reducía. A la muerte de Juárez, el clero pensó que sería posible acabar con la reforma y creyó que el nuevo presidente, Sebastián Lerdo de Tejada, sería más complaciente, pero sucedió todo lo contrario.

El presidente desde un inicio establece su posición en un manifiesto al asumir la presidencia: "Considero como un deber, velar por la fiel observancia de las Leyes de Reforma, que han afirmado y perfeccionado nuestras instituciones. Expedidas

(71) Después del proyecto de concordato de Maximiliano, de corte liberal, se hicieron varias gestiones dando como resultado documentos que pasaron sin pena ni gloria, estos documentos se pueden encontrar en, Ibidem.

aquellas leyes para extirpar vicios capitales de la antigua organizaci3n de nuestra sociedad, abriéndole las puertas de un porvenir venturoso, han sido en su aplicaci3n y desarrollo, el remedio de los males m3s complicados y la entrada victoriosa al seno de la verdadera civilizaci3n. Sobre la obligaci3n que me incumbe de guardar y hacer guardar las Leyes de Reforma, aumentar3 mi celo para que por nadie sean infringidas, la convicci3n de que ellas constituyen las bases m3s s3lidas de nuestra organizaci3n politica y social." (72) El presidente interino aplic3 las leyes de manera en3rgica y total, pues consolid3 la reforma incorporando las leyes a la constituci3n, por medio de un decreto promulgado el el 5 de octubre de 1873.

La reacci3n del clero ante las disposiciones presidenciales no tardan, y utilizando al pueblo, el clero llenaba de partidas insurrectas los estados de Michoac3n, Jalisco, M3xico, Quer3taro, y Guanajuato; adem3s de provocar motines en Morelia, Zinacatepec, Dolores Hidalgo, Le3n, y m3s. El gobierno, que no estaba dispuesto a tolerar estas provocaciones, castiga a los sediciosos (cumpliendo con la ley); as3 pues, lanza a las monjas de los conventos y a los profesores del seminario de M3xico, destierra a varios sacerdotes, sobre todo a los extranjeros, y lanza del pa3s a las Hermanas de la Caridad. La expuls3n de los religiosos atiza la insurrecci3n, siendo poco seguros algunos estados de la Rep3blica Mexicana.

Todo ello contribuy3 a la posterior subida al poder de Porfirio Diaz.

(72) Alfonso Toro, La Iglesia y el Estado en M3xico, M3xico, El Caballito, 1927, p. 349

Después de la revolución de Tuxtepec en 1976 el General Porfirio Díaz toma el mando del país, (éste iba a conservar su dictadura durante 35 años) y retoma la política de conciliación entre el clero y el gobierno con bastante discreción, para que los liberales no lo rechacen y así tener de su parte los dos segmentos en pugna. La conciliación iba a traer muchos beneficios a la Iglesia, algunos de ellos son: el gobierno no iba a poner las Leyes de Reforma en vigor, pero tampoco la Iglesia iba a exigir que se cambiasen, se devuelve al clero muchos de los templos que se habían retirado del culto, además se construyen nuevos templos y se redecoran otros, se permiten las fiestas religiosas suntuosas, se celebran bodas de oro de los obispos, también se celebran congresos eucarísticos, renacen las órdenes religiosas en el país, aumenta el número de periódicos auspiciados por el clero, se erigen nuevos arzobispados, etc, etc. Es decir, este cambio fue como un renacimiento de la influencia de la Iglesia, sin embargo, ésta no estaba del todo conforme pues deseaba un libertad total pues decía que aún era una "esclava del gobierno".

En lo que se refiere a las relaciones con el Vaticano, hay que anotar que los delegados apostólicos que llegaban a nuestro país tenían relaciones casi oficiales con Díaz, puesto que él intervenía en las personas que debía el Vaticano nombrar como obispos y también intervenía en las cuestiones relativas al clero, con ello nos podemos dar cuenta que existía cierta tendencia a una Iglesia nacional no muy acentuada. Asimismo, México contaba con un cónsul en Roma. Se pretendió, también, llegar a un arreglo para celebrar un concordato, pero esto

provocó la movilización de los liberales, lo que hizo desistir de la idea, pues Díaz deseaba la continuación de su poder sin compromisos, aludiendo que "las relaciones todavía no maduraban como para establecer relaciones con el Vaticano." (73)

La revolución y el triunfo de Madero, obligaron a Díaz al exilio.

La prensa clerical daba apoyo a la revolución, pues creían que si el pueblo elegía libremente a sus mandatarios, el clero, y por ende, la Iglesia, tendrían un lugar privilegiado dentro del gobierno, ya que confiaban en la fe cristiana del pueblo mexicano.

A pesar de su apoyo, la Iglesia sufrió los ataques de los revolucionarios, las fuerzas constitucionales del sur y las fuerzas de Villa al norte, ocuparon y utilizaron los edificios de las instituciones católicas como cuarteles o dependencias del gobierno. Por su parte Zapata se abstuvo de invadir los bienes de la Iglesia.

Todos estos trabajos se llevaban a cabo, por parte de la prensa católica, de manera subterránea; y a pesar de todos sus intentos cuando la revolución triunfó, el clero no pudo llevar un candidato católico a la presidencia, ni controlar a los ministros, ni siquiera tener una minoría en el congreso. Realmente furiosos por el resultado, que no les beneficiaba en absoluto, se dedicaron a desprestigiar al nuevo gobierno, además de tomar parte en el golpe llevado a cabo por Huerta y los enemigos del régimen maderista.

(73) Espacio de Laicos, op. cit., p. 35

El triunfo de la revolución tuvo lugar debido a que Madero canalizó el descontento general a causa de la dictadura de Díaz, pero a causa de que Madero no era un radical, dejó casi intacto el gabinete de la dictadura y eso además de provocar el golpe de Estado provocaría su muerte y la de su vicepresidente Pino Suárez.

A partir del golpe de Estado del 9 de febrero de 1913, el general Victoriano Huerta se pone al frente de la nación.

Al inicio, las relaciones de Huerta con la Iglesia fueron muy parecidas a las de Díaz, con la variante de que el Partido Católico Nacional cada vez se mostraba más independiente en cuanto a opiniones y actitudes, por ello los conflictos entre los católicos y huertistas se recrudecían. Huerta exilió a muchos periodistas católicos que atacaban a su gobierno; así pues éste estaba destinado a perecer, pues se había echado en contra a la Iglesia, y los anticlericales (a quienes los católicos llamaban "jacobinos") de ninguna manera iban a prestar ayuda a ese gobierno el cual contó con el apoyo del clero, en un inicio.

Después de 17 meses el gobierno de Huerta sale del poder, el Partido Católico es disuelto y surge la época en donde los constituyentes elaboran la constitución que aún nos rige.

Venustiano Carranza, jefe de la revolución constitucionalista, sube al poder en 1914. Después de los trabajos correspondientes a la elaboración de la carta magna, Carranza convoca al congreso en 1917 en Querétaro para promulgar la nueva Constitución Mexicana; en donde la Influencia de la Iglesia queda reducida notablemente, pues con el artículo 130 y otros el clero queda aún más restringido, ya que se deseaba anular del todo la intervención de

éste en la política. Las Leyes de Reforma pasan casi intactas y, además, se le permite al Estado reglamentar la profesión clerical.

Esta constitución fue todavía más radical que la de 1857, pues el clero pretendía nuevamente tener plenos poderes temporales y su protesta no se hizo esperar. (74)

Bajo el gobierno de Alvaro Obregón (1920-1924), los incidentes que eran bastante numerosos, tomaron poco a poco matices violentos, como ejemplo de éstos se encuentran los actos de terrorismo en el Distrito Federal, al explotar una bomba en el arzobispado de México y en la Basílica de Guadalupe, así como en Guadaluajara, al explotar una más en la casa de monseñor Orozco y Jiménez; en Michoacán, los incidentes respondieron al cierre de las escuelas y templos católicos, por parte de la ley, ya que, se aludía que, en esos inmuebles los sacerdotes llevaban a cabo actos de sedición en contra de las autoridades y las leyes mexicanas; en Guanajuato, debido a la reconstrucción de la capilla de Cristo Rey en el Cerro de Cubilete, se llevó a cabo una misa para bendecir la primera piedra, por ello las autoridades alegaban que se estaban violando las leyes de reforma, pues las celebraciones eclesásticas al exterior estaban prohibidas, y con esas demostraciones "sólo se provocaba la rebeldía en la gente pacífica"; en Durango, las disposiciones sobre la reducción de sacerdotes, provocó gran contienda entre los católicos y las autoridades del estado. Este panorama se podía contemplar en muchos estados de la república, además, es importante anotar que las organizaciones católicas como la Acción Católica de Jóvenes Mexicanos, los Caballeros de Colón y la

Sociedad de Damas Católicas, estuvieron en "defensa de la Iglesia y de la fe".

También, en esta época surgen los sindicatos católicos y se reafirma el Partido Nacional Republicano (el cual tuvo gran participación en el periodo de Huerta). Estos sindicatos nacieros, como Unión de Tabaqueros Católicos, Unión de Hilanderos Católicos y el Sindicato Católico de Obreros de la Compañía de Telefonos Ericsson, se establecieron de acuerdo a las disposiciones de la encíclica *Rerum Novarum* con la ayuda del clero, los Caballeros de Colón e industriales católicos, sin embargo, estaban destinados a desaparecer.

En el gobierno de Obregón, las leyes no se aplicaron de forma radical, pero tampoco se dejaron de aplicar, cosa contraria al futuro presidente Calles que optó, según Meyer, "por someter la Iglesia al Estado y zanjar la cuestión de manera radical según un neorregalismo anticatólico que impregnó sus actos, primero como gobernador de Sonora, y más tarde como presidente de la República." (75) Es decir, esa actitud demostraba con claridad la política religiosa de lo que sería la guerra cristera.

El general Plutarco Elias Calles quien ocupara la presidencia en el periodo comprendido de 1924 a 1928, sin contar la clara influencia que tuvo posteriormente durante el periodo llamado "maximato", perseguidor acérrimo de los católicos y de la Iglesia en México, estaba convencido de que el catolicismo era incompatible con el Estado.

El movimiento cristero se localizó principalmente en los

(75) Jean Meyer, *La cristiada: El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929*, México, Siglo XXI, 1991, Tomo II, p. 82

estados de Jalisco, Michoacán y Guanajuato, poco a poco se fue ampliando más. En Jalisco, el gobernador Zuno, inició una nueva persecución a finales de 1924 pretextando reglamentar el artículo 130 de la constitución; por tal motivo, el gobernador ordenó al vicario designar las seis iglesias que iban a ser toleradas, sin embargo, éste se opuso y sentenció que todas las iglesias estuvieran abiertas o todas cerradas. Debido a la intransigencia y al radicalismo de unos y de otros, la lucha iniciaba en ese mismo estado para desarrollarse por todo el territorio nacional.

La lucha comenzaba a organizarse, y las uniones cristianas no se hicieron esperar, una de ellas fue la Unión Popular (76), inspirada en la experiencia alemana y la que desempeñó un papel muy importante en la organización de la guerra cristera en el oeste. Calles, por su parte, ordenaba a sus gobernadores que vigilaran las actividades del clero, al mismo tiempo se consignaba al arzobispo de México, José Mora del Río, por violación a las Leyes de Reforma y a la Constitución. (77)

Lo que vendría a separar a la Iglesia y a los católicos, sería el cisma religioso que se oponía a la Iglesia católica apostólica romana, es decir, se creaba la Iglesia Católica Apostólica Mexicana (ICAM), lo que hizo surgir con más fuerza el problema cristero. Esta nueva Iglesia, dirigida por el subsecretario de la CROM, (la misma que creara la Orden de los Caballeros de Guadalupe, esto es, en oposición a los Caballeros de Colón), Ricardo Trevino y por Manuel L. Monge, reclamaba el

(76) Ibidem, pp. 146-147

(77) Véase El Universal, *Las relaciones Iglesia-Estado en México 1916-1992*, México, El Universal, 1992, Tomo I, pp. 88-89, 109 y ss.

templo de la Soledad situado en el Distrito Federal, al no acceder a sus peticiones lo tomaron por la fuerza lo que creó un enfrentamiento entre las dos facciones, por lo que el Secretario de Gobernación hizo varias declaraciones en donde se les concederían, a los cismáticos, los templos necesarios para sus celebraciones religiosas; en tanto que lo se apegaran a las leyes y lo solicitaran de manera pacífica, con esto se reafirmaba la libertad de cultos estipulada en la constitución, se les otorgó el templo de Corpus Christi, así como varios templos en el interior de la república y, por disposición presidencial, se cerró el templo de la Soledad.

Ahora bien, el patriarca de la Iglesia cismática, José Joaquín Pérez, desarrolló un documento para afirmar la existencia de la Iglesia mexicana, el cual se llamó "Manifiesto al clero secular y regular de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana"; parte de su texto dice: "Os es bien sabido que con fecha 18 del mes de febrero pasado, en unión de varios virtuosos sacerdotes de reconocida piedad, pero de ideas liberales avanzadas, tras de hondas y graves meditaciones, resolvieron en junta solemne la fundación de la Iglesia Ortodoxa Mexicana, nombrándose al efecto un patriarca que la gobierne, independiente del Vaticano, sin que por esto se afecte en nada el dogma, cánones y principios fundamentales de la fe de la Iglesia Cristiana." (78)

Por su parte, el gobernador de Tabasco, Garrido Canabal, puso en marcha su programa de "desfanatización", por medio de la destrucción del catolicismo y construcción del nuevo ciudadano

(78) Véase, J. Meyer, *La cristiada...*, op. cit., pp. 149-150

mediante la escuela racionalista. (79) Así, como en este ejemplo, muchos cismáticos actuaron defendiendo su nueva Iglesia, por todo el territorio mexicano.

Por otro lado, los católicos romanos afirmaban que era una Iglesia secularizada, por lo que el presidente de la nación no ejercía ningún tipo de coacción: Meyer afirma que, el surgimiento de esta Iglesia cismática, había sido planeada por Luis N. Morones, presidente de la CROM, y por Calles, con el propósito de crear una fuerza religiosa que pudiera, al mismo tiempo, explicar sus fuerzas sociales y políticas, además de que, el asunto de la Soledad fue preparado por ellos para combatir a la Iglesia católica romana; asimismo, la CROM intervenía en todos los combates y en todas las provocaciones desde 1920, es decir, ellos mismo provocaron el cisma. Siendo así, sería una comprensible actitud galicana, o más bien neogalicana por parte del gobierno, para amedrentar a la Iglesia y católicos romanos. Sin embargo, existieron puntos de vista diferentes, como lo afirma Juan Sánchez Azcona, liberal convencido: "Desde el punto de vista de la conveniencia positiva de la política liberal, que es la madre legítima de la sana política 'revolucionaria', tampoco convendría dar alas de manufactura oficial al llamado catolicismo 'mexicano', porque con ellas trataría de volar demasiado, tratando de colarse en la órbita de la vida oficial; y ya no queremos clericalismo, por muy 'mexicano' que se nos presente. La dependencia espiritual del Vaticano ha solido ser un freno muy eficaz para atenuar las acometidas a menudo excesivas de nuestro

(79) Ibidem, pp. 151-152

clero nacional, porque el Vaticano vive al frente de la Iglesia Católica de todos los países, pero fuera de los conflictos interiores de cada uno de esos países; y desde la gestión tranquila y suavemente renovadora de León XIII, el Vaticano no intenta ya forzar las puertas que no se le abren de buena voluntad y prefiere transigir y ceder, antes que perderlo todo. Sin pretender ser teólogo, encuentro que esto es estrictamente cristiano. Pero si por azar la Iglesia 'mexicana' se robusteciese, propagase y triunfase con el apoyo oficial, ¡menudos rompecabezas iba a tener nuestro gobierno liberal y revolucionario para contrarrestar las agitaciones de nuestro prelados nacionales, libres de Roma y libres también de cualquier patriarca nacional, porque entonces cada obispo se consideraría en sus territorios un patriarca con plena soberanía federalista y, surgirían muchos cacicazgos eclesiásticos, capaces de asustar colectivamente a las once mil vírgenes." (80)

La guerra, con estos antecedentes, era inminente. El general Calles y su gobierno, elaboró una legislación en la que se consideraba como delitos de derecho común las infracciones en materia de cultos (81), y obligaba a los sacerdotes a registrarse ante el Ministerio de Gobernación para tener derecho a ejercer; dicha ley, también, prevenía la limitación en el número de sacerdotes. Estas disposiciones no tuvieron buena acogida por parte de la Iglesia católica romana, por ello, declaró el 31 de julio de 1926 la huelga del culto público. El presidente Calles, al no conceder ningún tipo de negociación, puso la disyuntiva: la

(80) El Universal, Las relaciones..., op. cit., p. 98

(81) Ibidem, pp. 124 y ss.

sumisión o el recurso a las armas; por supuesto este último recurso no fue aprobado por el Vaticano, por ello encomendó al episcopado arreglara el asunto por medios pacíficos (aunque algunos sacerdotes no obedecieron al Vaticano y optaron por las armas), por lo que toca al primero no transigieron en absoluto. El conflicto armado no tardaría.

Es relevante anotar que, por medio de la diplomacia extranjera, y sobre todo con la del diplomático norteamericano Dwight Morrow, se logró la paz entre la Iglesia y el Estado, aunque no de manera total.

La guerra, después de haber estallado, se hizo cruenta, los militares atacaban a sacerdotes y cristeros, éstos, furiosos por la represión, se lanzaron a la lucha directa o indirectamente, por lo que a los que alcanzaban a capturar eran pasados por las armas sin previo juicio, como sucedió con el presbítero Miguel Agustín Pro Juárez; su hermano Humberto; el ingeniero Luis Segura y el indígena Antonino Tirado; por ser sospechosos del atentado dinamitero contra el general Alvaro Obregón el 13 de noviembre de 1927, fueron fusilados el 23 de noviembre del mismo año. Sin juicio y casi a puerta cerrada se decidió su suerte. Los actos religiosos eran considerados como delitos que se podían castigar con la muerte.

Los cristeros, casi siempre armados con fusiles birlados al enemigo y con municiones escasas, crecían cada vez más; ya para 1928, no podían ser vencidos militarmente, el gobierno todavía menos, pues éste contaba con armamento suficiente proporcionado por los norteamericanos. Por su parte, el episcopado no aprobó la licitud de la lucha armada, pero a pesar de ello y debido a la

existencia de órdenes y contraórdenes, se dio el titubeo de los obispos en cuanto a esta licitud, pues algunos pensaban que era una posición de fuerza que podría aprovecharse para negociar la derogación de las leyes anticlericales (el gobierno se negó rotundamente a cambiar o modificar las leyes), sin embargo, otros pensaban que debían salvar la supervivencia de la Iglesia sin importar las condiciones de esta coexistencia con el Estado.

Ahora bien, la Iglesia católica esperaba; ya que se encontraba próxima la sucesión presidencial a favor de Obregón, y con él, los arreglos por medio de un *modus vivendi*, los cuales estaban muy adelantados. Pero, ya electo como presidente, Obregón fue asesinado por el joven católico José de León Toral; instigado por la madre Concepción Acevedo, considerada como la autora intelectual del asesinato, pues afirmaba que: "las dificultades de los católicos se resolverían con la muerte de los generales Calles y Obregón y con la del patriarca Pérez." (82) La muerte de Obregón pospuso los acuerdos entre la Iglesia y el Estado; pues la situación en el gobierno empezó a ser desesperada, ya que alarmados, por el crecimiento de la resistencia cristera, algunos senadores pensaban: "llevamos dos años de combatirlos y no se ha acabado con ellos. Es que nuestros soldados no saben combatir rancheros, o no se quiere que se acabe con la rebelión? Pues dígase de una vez y no estemos echando más leña. No se olviden ustedes de que con 3 estados más que se levanten de veras... ¡cuidado con el Poder Público, señores!" (83) Para 1929 el movimiento cristero estaba en su apogeo, y la única manera de

(82) Ibidem, p. 172

(83) J. Meyer, *Historia de los cristianos...*, op. cit., p. 236

resolverlo era que el gobierno se entendiese con la Iglesia antes de las próximas elecciones, porque los partidarios de Obregón podrían unirse con los cristeros y con otras facciones problemáticas. Este entendimiento con la Iglesia se realizó por medio de los "arreglos" de junio de ese año, aprobados con anterioridad por Roma, en los que tomaron parte el presidente interino Emilio Portes Gil y sus representantes; como mediadores se encontraban, Dwigth Morrow, el padre Walsh sacerdote jesuita, el banquero Miguel Echevarría, los hermanos Legorreta y Miguel Cruchaga Tocornal diplomático chileno; por parte de la jerarquía católica se encontraban monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, nombrado por Roma delegado apostólico para tratar los acuerdos, y monseñor Pascual Díaz, arzobispo de México.

Se prepararon los acuerdos en secreto para evitar el "fracaso", sin embargo, las asociaciones religiosas protestaron al enterarse de las maniobras y provocaron el retraso de las negociaciones. Portes Gil, por su parte, afirmaba que: "Los fanáticos... no han sido dirigidos, en mi opinión, sino por sacerdotes de infima categoría... en general, los miembros del clero se han mostrado, en cierto modo, indiferentes a este movimiento [a la guerra], con excepción de Monseñor Orozco... Creo que es absolutamente imposible cargar a la Iglesia Católica la responsabilidad de tales actos." (84)

Por su parte, el líder cristero Enrique Gorostieta, no estaba de acuerdo con los planes del gobierno y la Iglesia, por ello, "negaba a los obispos el derecho y la capacidad de tratar una

(84) J. Meyer, *La cristiada...*, op. cit., pp. 335-336

cuestión que concernía al pueblo entero, tanto más cuanto que no todos habían corrido, <<como buenos pastores, la suerte de sus ovejas.>>" (85) Pero ni Roma, ni la jerarquía, y mucho menos el gobierno, iban a permitir obstáculos; cuando se conoció la noticia de la muerte de Gorostieta, los interesados en la "paz", descartaron un posible movimiento en contra de las negociaciones.

El 12 de junio el presidente reiteró, el no transigir en cuanto a las disposiciones constitucionales.

El diplomático norteamericano, Morrow, se dió a la tarea de redactar dos documentos, uno para la Iglesia (que exigía la revisión y aprobación del Papa) y otro para el gobierno; ambos fueron aceptados. Hay que mencionar que, cuando el memorándum fue enviado a Roma para su aprobación, no contestaron rápidamente, por lo que se comprometía el éxito de la paz, debido a que muchas facciones no deseaban los acuerdos; finalmente el 20 de junio Roma contestó, enviando cuatro puntos que deseaba se cumplieran: "1) El Papa quería una solución pacífica y laica; 2) amnistía completa para los obispos, sacerdotes y fieles; 3) restitución de las propiedades, iglesias, casas de los sacerdotes y de los obispos y seminarios; 4) relaciones sin restricciones entre el Vaticano y la Iglesia mexicana." (86) Estos puntos no fueron considerados como problema, pues la interpretación por parte monseñor Ruiz y Flores resultó bastante flexible.

El 21 de junio se firmaban los acuerdos redactados por Morrow, y el presidente Portes Gil prometía verbalmente lo deseado por el Papa. Es importante mencionar que todas las negociaciones así

(85) Ibidem, p. 337

(86) Ibidem, p. 339

como los acuerdos, se llevaron a cabo siempre con el beneplácito y control de Calles. En este mismo orden de cosas, el gobierno pidió a la Iglesia que algunos sacerdotes que apoyaron, llevaron y tomaron parte con los cristeros fueran a destierro durante algún tiempo, ello para calmar los ánimos de los jacobinos radicales; y así se hizo, los prelados González y Valencia, Manríquez, Zárate y monseñor Orozco salieron del país.

Ya con los "arreglos" aprobados, los gobernadores recibieron la orden de poner en libertad a todos los prisioneros, a suspender la guerra y dejar a los sacerdotes reanudar los servicios del culto, sin embargo, aún existían sacerdotes y cristeros que no estaban conformes, ya que para éstos los acuerdos significaban entregarse "atados de pies y manos al gobierno", por lo que se dice de los "arreglos". "El padre Pedroza había anunciado a los obispos que la paz en estas condiciones significaba la muerte de los cristeros, y fue uno de los primeros que cayó, una semana después de los 'arreglos'. El gobierno no quiso, no fue capaz de mantener las promesas hechas verbalmente a Mons. Ruiz y Flores, y por escrito a Luis Beltrán; en su *Memorias* explica Mons. Ruiz que él no había juzgado necesario pedir al presidente que se comprometiera por escrito, a causa de la presencia de testigos, Mons. Díaz y el Secretario de Gobernación. Y sistemáticamente, para evitar toda reanudación ulterior de la guerra, los cristeros fueron diezmados y sus jefes, sobre todo, sacrificados, a tal punto que el rumor popular pretende que fueron más los muertos después de la guerra que durante ella." (87)

(87) *Ibidem*, p. 342

Al terminar el interinato de Portes Gil, fue electo como presidente Pascual Ortiz Rubio quien gobernó de 1930 a 1932, siendo este periodo una continuación del poderío de Calles. Los acuerdos no se respetaron, la persecución contra el clero siguió; las provocaciones al limitar el número de los sacerdotes, asesinatos y destrucciones de los templos, de ninguna manera pudieron ser controlados por el presidente, agreguemos a esto la incompatibilidad con el "jefe máximo", dando como resultado la renuncia de Ortiz Rubio. Para terminar el periodo se eligió, como interino, a Abelardo Rodríguez de 1932 a 1934, el cual dejó hacer a muchos de sus colaboradores, aunque sin exacerbar las tensiones, sin embargo, las persecuciones en los estados llegaron a ser incontrolables, que hasta el término del interinato la situación siguió siendo crítica.

Durante el periodo llamado "maximato", el movimiento cristero fue prolongado por débiles guerrillas. La medida tomada por la Iglesia fue de intransigencia pacífica. Por su parte, el Papa Pío XI por medio de la encíclica *Acerba animi* de 1932, se quejaba del incumplimiento de los acuerdos de 1929 por parte del gobierno mexicano, lo que agudizó la persecución; pese a esto, el Vaticano ordenaba al clero no resistir violentamente.

Con la creación del Partido Nacional Revolucionario (PNR, y que posteriormente se convertiría en el Partido Revolucionario Institucional PRI) y el surgimiento del Plan Sexenal, se iniciaba la etapa de las instituciones.

El general Lázaro Cárdenas, no disminuyó la intolerancia, cerró iglesias y prohibió las ceremonias religiosas, pero a partir de 1936, comenzó a reflejar una relajación del anticlericalismo y

pudo notarse cierto grado de tolerancia, al menos era significativa su actitud. Posteriormente, decidió acabar con la campaña antirreligiosa iniciada en 1929, pues ésta no le proporcionaba provecho a su gobierno y si le ocasionaba muchas dificultades para llevar a cabo sus planes de reestructuración social y económica, ya que, según él "los ideales revolucionarios debían alcanzarse con el apoyo de las masas obreras y campesinas." (88)

Sus planes no paraban ahí, tenía pensado reformar la educación al instalar la educación socialista. También, realizó una gran reforma en la estructura de poderes al rebelarse contra Calles. Ya para 1937, Cárdenas dominaba la situación, por lo que llevaría a cabo sus objetivos en pro del desarrollo del país.

Dentro de la Iglesia Católica y durante estos dos años, imperaba gran confusión, pero al mismo tiempo veía el fin el fin de la persecución, pues en 1936 Cárdenas manifestó que: "no era atributo del gobierno ni estaba dentro de sus propósitos combatir las creencias ni el credo de cualquier religión... el gobierno no incurriría en el error cometido por administraciones anteriores de considerar la cuestión religiosa como problema preeminente y que no competiría al gobierno promover campañas antirreligiosas." (89)

Al término de 1940, la Iglesia había mejorado su situación en relación con la década anterior. Se daría, en los periodos

(88) Luis González, *Los artifices del cardenismo*, Colección Historia de la Revolución Mexicana, periodo 1934-1940, México, El Colegio de México, 1979, p. 93

(89) Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, FCE, 1992, p. 41

presidenciales de Manuel Avila Camacho, Miguel Alemán y Adolfo Ruiz Cortinez, su periodo de recuperaci6n y sobre todo el reacomodo en su estructura jerárquica en lo que toca a las alianzas. Con este nuevo panorama, la emergente burguesia nacional era la nueva aliada de la Iglesia; esto le daba cierto poder de negociaci6n y de presi6n.

En 1940, Avila Camacho iniciaba su gobierno declarando su fe cat6lica, esta situaci6n era aprovechada por el arzobispo de M6xico Luis Maria Martinez al utilizar las declaraciones del presidente en favor de la Iglesia. Asimismo, el presidente afirmaba que era necesario estimular la iniciativa privada en lo referente a las escuelas particulares, incorporándolas a la Secretaria de Educaci6n P6blica y realizar una nueva reglamentaci6n del articulo tercero de la constituci6n, eliminando el t6rmino socialista para introducir la concepci6n de laica; de este modo se mantendría ajena a cualquier doctrina religiosa e impedía a las corporaciones religiosas y ministros de los cultos la intervenci6n en planteles de primaria, secundaria y normal.

A pesar de las nuevas reformas a la constituci6n, y aunque conservaban elementos de la Constituci6n de 1917, la Iglesia no se declar6 en contra de ellas pues se consideraban como el inicio de la "libertad buscada desde hace tantos aros". Sin embargo, la constituci6n cay6 en el desuso, pues se abrieron numerosas escuelas confesionales manejadas por los propios sacerdotes. Por otro lado, la nueva ley de nacionalizaciones, prohibía que cualquier asociaci6n o instituci6n religiosa poseyera bienes raices, pero se introdujeron párrafos que relajaban estas

disposiciones, como ejemplo, se admitían que las instituciones de beneficencia privadas reconocidas por el Estado podían conservar su personalidad jurídica, a pesar de poseer o administrar bienes raíces en beneficio de las mismas.

La lucha por el control de las masas, se hizo patente entre la izquierda oficial y el episcopado a tal grado que el Estado se vio en la necesidad de detenerla reiterándole que sus actividades deberían ser puramente espirituales, para de este modo separarla de toda ambición en el terreno social. Así pues, "de esta manera, el Estado mexicano mostraba una vez más su decisión de mantener a la Iglesia alejada de las cuestiones políticas y sociales, independientemente de que en otras áreas, como la educativa, aceptara la participación eclesial." (90)

En materia de política, la Iglesia halló su canalización por medio de numerosas asociaciones católicas como lo eran, la Unión Nacional Sinarquista y el Partido Acción Nacional. En este sexenio las relaciones Iglesia Estado mejoraron notablemente dada la intervención de monseñor Martínez.

Durante el sexenio de Miguel Alemán (1946-1952), se hizo presente la tendencia gubernamental de la moderación, es decir, hizo hincapié en el crecimiento económico dejando abierto el campo a la iniciativa privada; para llevar esto a cabo, era necesaria la participación de las clases y la aportación de los inversionistas extranjeros en colaboración con los nacionales. Este proyecto alemanista se acercaba más a la tradicional doctrina social de la Iglesia, en lo concerniente a la cuestión

(90) R. Blancarte, op. cit., p. 103

social, motivo por el cual el episcopado se sentía satisfecho del rumbo que estaba tomando la política estatal.

Las reacciones, sobre todo de parte de los liberales y de los revolucionarios radicales ante este proyecto, no se hicieron esperar y reavivaron la lucha contra el poder eclesial. Entre los principales aliados de los sectores liberales, en contra del clero, se encuentran los masones.

Un elemento que compartieron, en el terreno político, la Iglesia y el gobierno consistía en dos objetivos: eliminar a la izquierda en el terreno sindical y la reorientación del partido oficial hacia un nacionalismo anticomunista. Por lo que la Iglesia reemprendió su campaña anticomunista.

Las buenas relaciones entre el Estado y la Iglesia permitieron la llegada a México del diplomático pontificio Guillermo Piani, como delegado apostólico, sin carácter oficial.

En resumen, la Iglesia católica, en este período, había concretado la primera fase de su reorientación estratégica, es decir, a cambio de una tregua social y de una esperanza por la derogación de las leyes anticlericales, ofreció un apoyo casi irrestricto al Estado. Al notar las desventajas de esta actitud, los dirigentes católicos comienzan a marcar sus diferencias y a recuperar su "autonomía ideológica".

El presidente Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958), no retomó la política de acercamiento informal hacia la Iglesia, por el contrario reanuda la práctica liberal de declararse a favor de la libertad de pensamiento, de expresión, de prensa, de creencia y de crítica; por lo que estableció una estricta separación entre los asuntos del gobierno y los clericales, incluso en su vida

privada. Ruiz Cortines, deseaba una separación más neta entre la Iglesia y el Estado dentro del marco de tolerancia general, es decir, regresar a la tradición liberal de que la religión se quedara en la esfera de la vida privada.

Ante estos hechos, era la segunda vez en menos de tres años que la Iglesia tenía que retirarse ante la reacción de los sectores liberales.

En este período empiezan a surgir un enorme conjunto de organizaciones, las que se unirán a participar en una campaña nacional moralizadora. Destacan grupos como la Acción Católica Mexicana (ACM), Congregaciones Marianas, la Legión de la Decencia, Los Caballeros de Colón, la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF) y el Secretariado Social Mexicano (SSM).

"Estos grupos que sostienen posiciones integristas en lo religioso y conservadoras en lo político se caracterizan -según un cuidadoso estudio de su trayectoria- por su defensa del proceso de acumulación del capital, sin concesiones a los sectores populares y [...] cuentan con un mayor apoyo institucional porque le permiten [a la Iglesia] llevar adelante su función como subsistema." (91)

Al final del período de Ruiz Cortines, la Iglesia prefirió demostrar una imagen más discreta, tal vez por la tensa relación con el Estado o tal vez por la necesidad interna de reorganizarse y tomar sus acciones con mayor fuerza.

Adolfo López Mateos tuvo a su cargo el período de 1958-1964, su

(91) Miguel Concha Malo, Oscar González Gary (et al.), La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México, México, Siglo XXI, 1986, p. 60

proyecto, cercano al social cristiano, consistió en el respeto a las libertades del individuo dentro del marco de la revolución. Este presidente inicia una serie de obras sociales en beneficio del pueblo, que no pasaron desapercibidas por la Iglesia, amplia el margen de beneficiados que cubría el seguro social (IMSS), aumenta el presupuesto destinado para la educación, creó el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales para los Trabajadores del Estado (ISSSTE), el Instituto de protección a la infancia y, desarrolló obras de construcción de viviendas populares, hospitales, escuelas, sistemas de agua potable, etc.

Estas medidas destinadas a mejorar el nivel de vida de los trabajadores, fueron vistas con beneplácito por la Iglesia, a tal grado que conforme pasaba el sexenio la jerarquía se acercaba al Estado.

Hay que mencionar que después del triunfo de la revolución cubana, la Iglesia -en este caso la mexicana- se caracteriza por su posición anticomunista y sus ataques se dirigirían hacia los comunistas internos. El "peligro" unió a los diversos grupos católicos y políticos seguidores de ésta, además de propiciar la creación de la Confederación de Organizaciones Nacionales (CON), verdadero frente común a las organizaciones católicas nacionales. La organización tenía un sentido social y anima a la concientización social de las organizaciones -contaba ya con 48 en 1962-, se abre pues a los problemas sociales y promueve los congresos de desarrollo integral, por lo que se pasa de psicosis anticomunista a una preocupación real sobre los problemas sociales.

Debido a la lucha contra el comunismo, las relaciones entre la

Iglesia y el Estado se llevaban sin agresiones graves, sin embargo, entraron en una nueva etapa de conflicto, a raíz de la implantación del libro de texto gratuito en la educación primaria. El problema radicó en dos puntos: significó la continuación del laicismo y del comunismo y, el papel preponderante de la Iglesia de una forma indirecta, ya que actuaba a través de las organizaciones civiles y políticas como la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF) y el Partido Acción Nacional (PAN).

Con esto, el Estado pretendía, dentro de un plan educativo de once años (1959-1960), "infundir en la niñez mexicana una serie de valores 'para consolidar la comunidad mexicana' y lograr 'que la comprensión de la realidad y de la historia se haga dentro de lineamientos que nos identifiquen como integrantes de un país de perfiles propios'." (92) En tanto que los opositores a la implantación del texto único -como empezaron a llamarle-, lo rechazaron por que resaltaba el carácter autoritario del Estado.

Las posturas se presentaban irreconciliables. Al notar que el Estado no daría marcha atrás en cuanto a los libros de texto, el episcopado deseaba una acción moderada y que no se permitiera la intromisión de elementos radicales en materia educativa. Para el Estado, los libros de texto implicaban la continuación de la tradición laica de los regímenes liberales y de la revolución mexicana, por lo que no iba a retractarse y mucho menos moderar las posiciones ya que para éste no era radicales.

Dos años antes de finalizar el sexenio de López Mateos, en el

(92) R. Blancarte, op. cit., p. 193

Vaticano se convoca el Concilio, lo que haría que la Iglesia mexicana, hasta 1968, tomara una mayor participación en las cuestiones sociales. En esos momentos las organizaciones seculares católicas (93) experimentaron su crecimiento y su ascenso, dichas modificaciones estaban ligadas a las transformaciones en la estructura de la Iglesia, las que se manifestaban a través de la crisis de vocaciones sacerdotales o el replanteamiento del papel sacerdotal en las sociedades crecientemente secularizadas.

La elección de Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970) representó para la Iglesia un mal menor, pues éste pertenecía a la corriente conservadora del PRI, aunque no por eso abandonó la posición tradicional de los regímenes de la revolución; y el ser menos populista que su antecesor le permitía no entablar más contactos de los debidos con la jerarquía católica.

Díaz Ordaz adoptaba una posición crítica y realista de los logros del régimen anterior, por lo que, para la Iglesia católica, el ambiente era propicio para la conjunción de intereses para lograr el desarrollo integral de México. Así pues la Iglesia católica dejó sus reivindicaciones, momentáneamente, y cooperó con el Estado. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado se desarrollan de buen grado, sin embargo, esta sería de

(93) Las organizaciones seculares están ligadas a la estructura sacerdotal, desempeñaron un papel relevante. A continuación se mencionan algunas tanto seculares como sacerdotales:

Conferencia de Organizaciones Nacionales (CON), Movimiento Familiar Cristiano (MFC), Secretariado Social Mexicano (SSM), Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS), Juventud Obrera Católica (JOC), Juventud Agrícola Obrera (JAO), Acción Católica Obrera (ACO), Centro Interamericano de Documentación (CIDOC), Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAE), Centro Episcopal de Ayuda a Misiones Indígenas (CENAMI), Sociedad Teológica Mexicana (STM), Comisión Episcopal de la Doctrina de la Fe (CUDF) y Centro de Investigación y Acción Social (CIAS)

las últimas ocasiones en que la Iglesia concediera un apoyo tan abierto y casi incondicional al Estado.

El apogeo del modelo de desarrollo mexicano en el plano económico, político y social; creó una efervescencia social que se manifestó en una creciente agitación en las universidades del país y en algunas organizaciones políticas y sociales que buscaban abrir espacios a la participación en las decisiones sobre los problemas nacionales. Esto conllevó la inseguridad en las clases dirigentes, las cuales veían detrás de cada movimiento la intención comunista para derrocar al gobierno. Por tales situaciones se produce el movimiento estudiantil del 2 de octubre de 1968. La Iglesia en su gran mayoría permaneció como espectadora.

La experiencia de 1968 se vivió dentro del desarrollo sostenido (para justificar el llamado milagro mexicano) del presidente Díaz Ordaz, lo que puso de manifiesto la creciente brecha entre la minoría que acumula y los sectores a cuyas expensas se acumula. Para sostener ese desarrollo se necesitaba una estabilidad social que favoreciera la inversión del capital.

La Iglesia mexicana, comienza la década con la dinamización provocada por el concilio y termina con la polarización de los grupos cristianos, se inicia con el optimismo de las nuevas experiencias y, sin embargo, da un viraje: de los religiosos se va a lo estrictamente piadoso. Se desconfió de lo innovador y la evolución de las organizaciones genera un conflicto intraeclesial. Los conflictos se presentan como problemas de autoridad y la presión del sector popular no encuentra respuesta. Sólo algunos sectores de la Iglesia, toman un rumbo diferente,

entre los que destacan las organizaciones apoyadas por monseñor Sergio Méndez Arceo e Ivan Illich. Las intervenciones de monseñor Arceo, en el movimiento estudiantil, con los presos políticos y con otros acontecimientos, propician una cadena de enfrentamientos con los obispos. Este sacerdote es, prácticamente, el único que ha continuado su actividad pública a través de todo los medios de comunicación que existen, denunciando las injusticias nacionales e internacionales; recibiendo en muchas ocasiones amenazas de muerte.

El nuevo gobierno, presidido por Luis Echeverría Álvarez (19764-1970), se caracterizó por un proceso de cambios en el sistema político, en medio de un tenso ambiente de agitación y de violencia revolucionaria. La respuesta ante la agitación fue doble: por un lado se encontraba la autocrítica y la apertura política, por el otro la represión, sobre todo contra los que ponían en entredicho el sistema, por haber querido ir más allá de las reformas o bien por haber tomado las armas.

La guerrilla rural y urbana tomaron tintes graves, por lo que la represión no se hizo esperar; además también algunos miembros del clero fueron reprimidos con lujo de violencia. Estas acciones confirmaban que las guerrillas no sólo se dieron en América Central y del Sur, sino también en nuestro país.

Por lo que respecta al episcopado, el gobierno de Echeverría respondía a sus exigencias, extendiendo una actitud de "cooperación condicionada". Esta posición profundizó, todavía más, las diferencias entre éste y muchos miembros del clero; algunos de éstos les dieron el mote de "la jerarquía del silencio".

Un hecho importante en este periodo fue la visita del presidente Echeverría al Vaticano, pues rompía con la tradición del régimen de la revolución, que pretendía pasar por alto las instituciones eclesiales. La noticia era acogida favorablemente por la institución católica, por lo que se refiere a la reacción de los sectores más críticos en el seno de la Iglesia, vieron en el viaje una forma populista para mejorar la imagen del régimen.

Sin embargo, se reiteró que, esa visita no estaba dispuesta con el propósito de establecer relaciones diplomáticas con el Vaticano. Por otra parte, hay que señalar de el Papa Pablo VI nunca devolvió la visita, aunque no faltaron las invitaciones y los deseos.

Por otra parte, los conflictos intraeclesiales, en la segunda mitad de este sexenio, se vivieron de una forma paralela a las cuestiones Estado-Iglesia-sociedad. La jerarquía debió enfrentarse a las desviaciones que se presentaron en el seno de la Iglesia; la lucha se intensificó en contra de toda oposición a las enseñanzas del episcopado para lograr la unidad eclesial y a su vez poder enfrentarse a las amenazas sociales, sin embargo el episcopado tuvo que ceder y aceptar muchos puntos de vista de los grupos disidentes, pero los grupos que ponían en entredicho la estructura jerárquica y la fidelidad a la institución recibieron un no tajante del episcopado.

Las desviaciones que sufrió la Iglesia comprende a los grupos integristas, los cuales, según monseñor Mendez Arceo, se escondían los intereses de grupos de poder locales con pretensiones de dominación socio-política; los grupos progresistas, en los que participa monseñor Arceo, se

caracterizan por un denominador común y es el del acercamiento con las clases populares, los que se unen a este grupo son desde los filo-marxistas hasta los populistas, integrando a los que están a favor de un socialismo humanitario. Estos grupos son sumamente perseguidos por los integristas y; los pentecostales católicos, llamados Movimiento de Renovación Cristiana en el Espíritu Santo, éstos creen en la Santísima Trinidad, pero tienen la convicción de que el Espíritu Santo no es sólo una doctrina en la que han que creer sino que también hay que experimentar individualmente y en la comunidad. Para el cardenal Miranda, arzobispo primado de México, ésta era una "tendencia a minimizar la función del obispo, aunque en teoría manifiesten disponibilidad para atender a sus decisiones y orientaciones."

(94)

El Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, dieron como resultado la disparidad en las posiciones y México no fue la excepción. La Iglesia nunca había experimentado tantas tensiones centrifugas como el tradicionalismo, progresismo y espiritualismo; lo cierto es que a finales de los años setenta el episcopado había reconstruido una relativa unidad alrededor de un programa común frente a las amenazas que se le presentaban en el mundo externo a la institución.

La actuación de la Iglesia católica durante los periodos presidenciales de José López Portillo y de Miguel de la Madrid, es ya muy diferente a los sexenios en que se organizó una Iglesia progresista. En estos momentos, la Iglesia institucional

(94) R. Blancarte, op. cit. p. 357

conservadora, representada por la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) tiene la primacía. La CEM estableció su propósito de cambiar la situación de la Iglesia en México, es decir, buscar la reforma de la constitución y, si era necesario, conseguir su personalidad jurídica mediante el uso de todo su poder moral.

Desde la etapa posterior a Puebla (1979) y hasta el régimen de Miguel de la Madrid, la Iglesia católica ha vivido acontecimientos significativos que muestran su posición en el proceso crítico y de cambio por los que atraviesa la nación.

Así pues, la Iglesia se refuerza mediante algunos factores decisivos para mantener su estabilidad como jerarquía.

Para empezar, muestra indiferencia, desconfianza y en algunos casos hostilidad por los procesos populares en Centroamérica, que indirectamente afectan a la nación mexicana en muchos aspectos, aunque sigue existiendo clero mexicano que se solidariza con la causa centroamericana.

Monopoliza el control ideológico sobre los centros eclesiásticos oficiales e independientes, como por ejemplo, la Universidad Pontificia de México (UPM), con el propósito de centralizar y controlar la formación de sacerdotes para que reproduzcan el modelo eclesial prevaleciente para reivindicar el poder, la autoridad y la verticalidad como razón de ser.

Consolida el sector hegemónico centrista en el episcopado, a través de las presidencias de obispos conservadores en la CEM.

La Iglesia institucional constituye la mayor fuente de legitimidad de los partidos políticos y grupos empresariales de derecha, esta actitud es histórica, y se puede ratificar esta articulación entre los intereses económicos y políticos

dominantes y la estructura piramidal eclesiástica, con la construcción de la nueva Basílica de Guadalupe o bien con la visita de Juan Pablo II a nuestro país, los empresarios tuvieron una colaboración intensa con la Iglesia jerárquica. Con esta coyuntura opuesta a los documentos de Medellín y de Puebla, la Iglesia desea, propugnar una reconciliación interclasista entre opresores y oprimidos, sin ningún tipo de análisis de la crisis del modelo de desarrollo, así pues los obispos llamaban a que "por el bien de todos frente a las condiciones económicas prevaletientes, tanto del sector empresarial como del obrero deben perdonarse mutuamente en busca de la reconciliación." (95)

Era de esperarse que, con esta posición, las organizaciones de derecha y las anticomunistas cuidaran al catolicismo para "protegerlo" de "contaminaciones extrañas".

La participación de la Iglesia en cuanto a política fue de gran importancia, pues sus lazos con el Partido Acción Nacional (PAN) representaban sus intereses institucionales eclesiásticos. Esto se muestra claramente, en las elecciones de julio de 1979, ya que combatiría el abstencionismo, instando a la población a participar en las mismas; sin embargo, el partido oficial afirmaba que el clero no debía participar en política, aunque sea para condenar el abstencionismo. El objetivo de la Iglesia, con esta actitud, consistía en favorecer al centrismo eclesiástico y desfavorecer a la izquierda.

La separación Iglesia-Estado en la década de los años ochenta, se manifestó al surgir la posibilidad de legalizar el aborto -que

(95) M. Concha, op. cit., p. 211

no se llegó a concretar- y por las exigencias de Partido Comunista -a estos se les relacionaba con algunos clérigos progresistas- de otorgar libertad política a los ministros del culto. Este punto fue un fuerte golpe para la jerarquía -aunque tampoco se le dió validez-, pues para ésta significaba el impulso del comunismo, por lo que calificó a los sectores de la Iglesia vinculados a este proyecto como "instrumentos directores del Marxismo en México." (96) La jerarquía católica se ratificó, durante la década de los ochenta, como fuerza política y grupo de presión.

Lo cierto es que, ante todos los sucesos acaecidos en nuestro país desde su independencia hasta nuestros días, la Iglesia es una realidad nacional. "Se presenta en el escenario de la Nación y algo reclama y exige un sitio, un lugar. Quiere que se le escuche, insiste en dialogar. Pretende un puesto en lo económico, en lo cultural, en la familia, en las diversas estructuras del país. Incluso no quiere que la desconozcan en la misma política. Y no es que hoy la Iglesia quiera aprovechar su coyuntura de tragedia que vive este país. Esta ha sido su pretensión de siempre y lo seguirá siendo." (97)

En lo que respecta al mandato del presidente Carlos Salinas de Gortari, se vislumbraron cambios significativos y favorables para la Iglesia católica. Ya desde su proyecto de modernización del país, que incluye la modernización de la relaciones con la Iglesia, así como la presencia de invitados especiales, entre ellos algunos representantes de la jerarquía católica a la toma

(97) El Universal, Las relaciones..., op. cit., p. 194

de posesión de la presidencia, la segunda visita del Papa a México, con carácter "casi oficial", la visita, también, del presidente al Vaticano, la designación de representantes de México en el Vaticano y viceversa. Todos estos elementos dejan ver la inminente concreción de las relaciones diplomáticas entre los dos Estados y las reformas a la constitución en materia religiosa y eclesial.

2.3 El liberalismo

En Europa durante el siglo XVIII la doctrina liberal se desarrolló con una fuerza impresionante, además de dividirse en liberalismo político y liberalismo económico. El primero, origen del segundo, surgió por el deseo de terminar con la monarquía absoluta, es decir con el derecho divino de los reyes, esta idea privó en casi toda Europa desde el Renacimiento hasta mediados del siglo XVII. Este derecho apoyaba que el rey no tenía ninguna responsabilidad ante la nación, únicamente era responsable ante Dios, sin embargo, el padre Mariana desmintió en origen divino del rey, pues aseguraba que éste era únicamente un delegado del pueblo, que sino cumplía con la delegación honorable y rectamente, podía ser sustituido e incluso privado de la vida. Esta idea fue sostenida por muchos españoles como el padre Vitoria, Francisco Suárez y otros. (98)

Pero, sería el inglés John Locke el fundador del liberalismo político, el cual apareció como la explicación de la revolución

(98) Todas estas concepciones están consideradas en, C. Sepúlveda, op. cit.

inglesa que decapitó al rey Carlos. Locke explicaba el proceso de la revolución y sostenía que el rey era un delegado del pueblo y que la soberanía residía en éste último; además señalaba que el gobierno debía estar constituido por tres poderes, es decir, tres partes autónomas: el poder que haga las leyes, uno que las cumpla o las ejecute y otro que imparta justicia.

Estas ideas van a ser adoptadas y desarrolladas por los franceses lo que daría la esencia política del siglo: terminar con el absolutismo de los Borbones, e ir minando el terreno lentamente hasta que el último de ellos, Luis XVI muriera en la guillotina.

El liberalismo político abrió en Europa el camino para que apareciera la monarquía constitucional o monarquía representativa que se consolidó con las revoluciones de 1848 y la Comuna de París. La República Censitaria es la Belle Epoque del liberalismo.

Del liberalismo se afirma que: "En su principio, éste es la doctrina de la sociedad burguesa y del Estado burgués... Así pues, si bien el hombre es un ciudadano no es cierto que en consecuencia sea propietario, y no es de dudar que el obrero de la época no pertenecía, en igual título que el burgués, a la sociedad política." (99) El liberalismo traería un grave problema de marginación con respecto a la clase obrera, pues sólo las clases solventes podían subsistir.

En el Renacimiento surgen los estados nacionales de tipo

(99) Francois Chatelet, Historia de las ideologías: "Saber y Poder" (del siglo XVIII al XX), México, La red de Jonás, 1990, Tomo III, p. 127

moderno y se diversifican las políticas y las culturas europeas; los intereses se desarrollaron en lo que fuera el mercantilismo, es decir, la doctrina económica que se basa en la idea de que el oro, la plata y los metales preciosos son riqueza en sí mismos, lo que hace que los Estados tiendan a acumular el mayor número de dichos metales y establezcan tremendas barreras para la importación, que era el medio de atraer oro a las arcas del soberano.

La reacción en contra de la doctrina mercantilista se produjo con el surgimiento de la doctrina fisiócrata en 1776, ésta se fundamenta en que la tierra y la producción son la verdadera base de la riqueza. Esta doctrina se debió fundamentalmente al francés Francisco Quesnay. El liberalismo económico tiene sus orígenes en la fisiocracia.

El inglés Adam Smith, reconocido como el padre de la economía política, apoyaba el derecho natural, es decir, la existencia de una ley natural y la necesidad de que los hombres se acomoden a ella, por lo que "el Estado no debe intervenir sino en la mínima parte que puede y debe hacerlo." (100) Para este economista, la riqueza no era ni el oro ni la plata, tampoco la producción de la tierra, sino el trabajo.

Siguiendo en la misma línea, la idea liberal de Smith consistía en que la sociedad formada por los miembros que la componen y cuya actividad les concierne únicamente en tanto que personas privadas, es de naturaleza diferente a la simple suma de individuos. Asimismo, la riqueza que emana de la sociedad es

(100) Abelardo Bonilla, *Orígenes y desarrollo del liberalismo*, San José de Costa Rica, 1996, p. 14

garantizada por el Estado, aunque no producida por él, este punto es constitutivo de la representación liberal: "la política (actividad del soberano) es del orden de la cualidad y en consecuencia, de naturaleza moral. La vida económica (actividad libre y privada de los propietarios) es del orden de la cantidad, su consigna y su razón de ser es el crecimiento." (101)

finalmente, el liberalismo de Adam Smith, quiere convencer de que entregándose al negocio y a la producción, los hombres descubren la armonía, acrecientan sus riquezas, huyen de la necesidad y, al hacer esto, se puede ganar un suplemento de alma si no ganar el cielo. La premisa de que cada hombre tiende a obtener lo mejor para su vida, tratando cada vez de mejorarla; es en la actualidad una de las bases del liberalismo.

Es en siglo XIX cuando surge la obra de Carlos Marx en donde sus presupuestos tienen puntos sobre la protección de la clase trabajadora por la desmedida explotación de que son sujetos.

En general, tanto los socialistas como los liberales se encargaron de dirigir y desarrollar sus respectivos movimientos. Los primeros desean hacer ver cómo el liberalismo es el producto de la evolución industrial; los segundos consideran que el liberalismo es la médula de la creación del imperio capitalista.

El egoísmo desmedido del hombre y sus ansias de acumular riquezas, son factores nocivos para el sistema liberal, dice Adam Smit en su *Ensayo sobre la riqueza de las naciones*, en donde creó toda una moral del liberalismo.

(101) F. Chatelet, op. cit., p. 119

El liberalismo además de luchar contra la tiranía económica y la política, luchó, asimismo, contra la tiranía de la Iglesia católica. Este enfrentamiento se debió a que ésta representaba un gran poder terrenal por lo que coartaba la función del liberalismo. (102)

A fines del siglo pasado y principios de éste, hubo ese tipo de lucha y las personas que más atacaron a la Iglesia, desde su posición totalmente anticlerical, se llamaron ellos mismos liberales. Por lo que todavía se conserva esa acepción -equivocada- de que ser liberal es ser antirreligioso. Ahora bien, el liberalismo lucha en defensa de la libertad y por eso lucha contra quienes la coartan, como la Iglesia ya no coarta esa libertad éste ya no tiene nada contra ella. Ahora su lucha es contra el Estado, que coarta esa libertad en el aspecto económico.

En la actualidad, El Estado liberal -incluyendo el de América Latina- deja que las Iglesias (no solamente la católica) se organicen libremente según la misión que ellas mismas se asignen, estableciendo solamente que ellas se conformen a las reglas del derecho común imperativamente formuladas por él para las agrupaciones, su estructura y sus actividades. El Estado liberal sabe que las Iglesias tienen una influencia sobre sus fieles, sabe que en cuestiones de moral y civismo pueden no ser conforme a las suyas. El Estado liberal acepta esta situación, pues sabe que puede intervenir si el orden establecido por él es violentado. En los regímenes democráticos es donde se ha

(102) Guido de Ruggiero, Historia del liberalismo europeo, Madrid, Pegaso, 1944

establecido el liberalismo.

2.4 La crisis nicaragüense.

La historia de Nicaragua a partir de su independencia, señala a un país inestable, caracterizado por las continuas luchas de poderes entre conservadores y liberales -como sucedía en muchos países de nuestra América-, aunando a estas situaciones el férreo interés, demostrado primero por Inglaterra y posteriormente por Estados Unidos, de expansionismo en América Latina. Sin embargo, uno de los periodos más sangrientos ha sido la guerra que se desencadenó en contra de la dictadura somocista, impuesta y mantenida por los Estados Unidos.

Augusto Cesar Sandino, precursor de la lucha nicaragüense y posteriormente simbolo de la misma, hombre de fuertes matices nacionalistas y antiimperialistas, inicia la resistencia en contra de la presencia norteamericana desde 1927 hasta 1933, fecha en que Anastasio Somoza García lo manda asesinar.

Anastasio Somoza García en 1927 fue elegido para dirigir la recién creada Guardia Nacional, la cual nace como un organismo independiente de todo partido político y como única fuerza armada en este país, además, entrenada y equiparada por los Estados Unidos, cubre las condiciones necesarias para dejar el país a, como los norteamericanos lo llamaban, un "gendarme autóctono", que cuidara y afianzara sus intereses. Ya para 1932, la Guardia Nacional "Manejaba sus propios fondos sin tener que rendir cuentas a la presidencia, tenía su propio sistema de correos, telégrafos y hospitales, dirigía su propia academia militar que

preparaba militares en seis meses, promovía y degradaba a sus tropas oficiales y era absolutamente independiente de cualquier control ejecutivo tanto en Managua como en el resto del país." (103)

El gigantesco crecimiento de la Guardia Nacional, representaba para el presidente del país Juan Bautista Sacasa, un obstáculo enorme para llevar a cabo las negociaciones de paz con Sandino y sus seguidores. Dichas negociaciones, dirigidas por el Ministro de Agricultura Sofonías Salvatierra, lograron la paz por medio de un convenio en 1933, entre el Estado y la fuerza sandinista, en el que se establecía el término de la presencia extranjera así como las hostilidades hacia los revolucionarios; la deposición de las armas por parte del movimiento; el respeto a la constitución en materia de soberanía e independencia política y económica. Sin embargo, durante el año siguiente, la Guardia Nacional siguió hostilizando a los sandinistas, hasta que el 21 de febrero de 1934 fueron asesinados Sandino y dos de sus subalternos, así como muchos de sus seguidores.

Posteriormente, Somoza lanza su candidatura para la presidencia en tanto que Sacasa dimite para evitar conflictos; por su parte el congreso elige como presidente interino a Carlos Brenes Jarquín. Un mes antes de las elecciones, Somoza, renuncia a su cargo en la Guardia Nacional (pero, de hecho, nunca deja de dirigirla pues ello le aseguraba su estancia en el poder), y por "superioridad electiva" toma el país el 1 de enero de 1937, iniciándose con ello un largo período de corrupción y abusos en

(103) Enrique Camacho Navarro, *Los usos de Sandino*, México, UNAM, 1991, p. 28

Nicaragua.

Detrás del poder de la dinastía somocista estaría siempre hasta sus últimos momentos, toda la maquinaria de dominación imperial, es decir, la situación del país se encontraba en manos ajenas, y el imperialismo colocó a la dictadura militar somocista por encima de la sociedad. En esta misma línea, las bases de la dominación, según González Gary, consistían en: "1) El apoyo incondicional estadounidense que, dependiendo del momento histórico particular, combinó en mayor o menor medida apoyo político, económico, militar e ideológico; 2) El mantenimiento de un control absoluto sobre el ejército, cuya cohesión se logró fomentando en sus miembros manejos ilegales de fondos y otras formas de corrupción en vistas del enriquecimiento personal y la movilización ascendente; 3) En el plano meramente político, la institucionalización de la DMS se dio a partir de la reorganización del Partido Liberal. Este órgano político permitió a la DMS un control absoluto sobre los poderes del Estado y las instituciones públicas, practicando los métodos de corrupción ya referidos; 4) El congelamiento del juego político a través de una fórmula bipartidista, excluyente de otras fuerzas políticas, que concedía al Partido Conservador (un sector de la oligarquía) "representación política" en los poderes del Estado. El bipartidismo le permitió a la dictadura sortear durante décadas sus crisis políticas y económicas mediante pactos políticos, reformas a la constitución y elecciones fraudulentas, manteniendo un mínimo de consenso entre la burguesía para proyectar una defectuosa ficción de democracia y; 5) Persiguiendo a las organizaciones populares y ahogando por la fuerza todas las

demandas del pueblo. La represión político-militar sistemática fue, en última instancia, la verdadera garantía con que contó la DMS para mantener las estructuras del oprobioso régimen." (104) En realidad veremos que todo lo anterior es sólo un resumen de las actitudes y actividades de la dictadura, en este trabajo sólo podremos anotar unos cuantos ejemplos.

En 1939, cuando ha transcurrido la primera mitad de su período, Somoza forma la Asamblea Constituyente para modificar la constitución y así permitir su reelección, además de extender el período presidencial a seis años, por lo tanto él continuaría hasta mayo de 1947 en el poder. Somoza coacciona diversos brotes de rebeldía e incoformidad por parte del pueblo, al agudizarse la miseria de éste y la opulencia de aquél y de sus subordinados.

Ahora bien, por lo que toca a la dinámica en la economía nicaraguense de aquella época, está integrada a la división social del trabajo establecida por el mercado mundial, ha dependido fundamentalmente de la exportación de productos agropecuarios como: café, algodón, carne congelada, azúcar y productos químicos; esta agricultura de exportación, se caracteriza por un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas, como la utilización de maquinaria, el control de los costos y calidades, así como el uso racional de los recursos. Nicaragua es utilizada como base de operaciones de compañías transnacionales orientadas hacia otros mercados. Por lo que respecta al desarrollo agrícola para el consumo interno, está

(104) Oscar González Gary, *La Iglesia católica y la revolución en Nicaragua "de la conquista a la liberación (1503-1979)*, México, 1986, Tomo II, p. 189

sujeto a medios de producción rudimentarios y a los intermediarios. La industria se caracteriza por su alto grado de dependencia, diseñada para satisfacer el consumo de estratos superiores, además sólo se desarrolla y se controla durante los años cuarenta.

La imposición de la dictadura militar somocista, consolidó la economía nicaraguense como base tributaria de los intereses del imperialismo yanqui, en los niveles financieros, donde las fuentes de capitales provenían de bancos privados con altas tasas de interés; la producción, sobre todo de bienes agropecuarios; comercio exterior, que estaba controlado por compañías y empresas transnacionales con destinto final de los productos a los Estados Unidos; la distribución y los servicios, dependían de las flotas multinacionales y del tráfico aéreo. Con esto, "el somocismo era algo más que una expresión familiar, era un sistema de dominación clasista que la burguesía nicaraguense y el imperialismo impusieron a la población para realizar una nueva fase de acumulación capitalista." (105) Es importante mencionar que Somoza inicia en 1943, la apropiación de grandes y pequeños terrenos lo que transformó la estructura social, convirtiendo a propietarios y parceleros en obreros agrícolas; sus principales fuentes de acumulación fueron los bienes de los ricos alemanes radicados en ese país, las concesiones a las compañías extranjeras para explotar los recursos naturales, etc.

Todas estas series de anomalías, crearon descontento en diferentes grupos de la sociedad y por ende, se dan las primeras

(105) Ibidem, p. 201

manifestaciones de oposición pacífica por parte de la tendencia liberal, y que fue reprimida. A su vez, se dio a conocer un nuevo intento de reelección presidencial, lo que provocó la inquietud popular y el surgimiento de la llamada "generación estudiantil del 44", violentamente reprimida por la Guardia Nacional. El intento de reelección sólo quedó en eso ya que "Ante la presión del presidente estadounidense Harry Truman, que ve en la reelección de Somoza una amenaza para la estabilidad política de Nicaragua, el dictador renuncia a su candidatura, impone la de Leonardo Argüello y decide continuar ejerciendo el poder en el país manteniendo el control de la Guardia Nacional." (106)

El surgimiento de las movimientos de oposición, en realidad no lograron fructificar pues la falta de preparación militar y la lejanía de sus dirigentes no lograron ningún tipo de cohesión. Algunos de estos grupos fueron: el que dirigió Carlos Pasos desde Venezuela; el dirigido por el ex-presidente Emiliano Chamorro desde México y; el movimiento regional para acabar con los dictadores en Centroamérica, representado por José Figueres y dirigido desde México. Sin embargo, estos grupos, que conforman la oposición conservadora, tienen más que nada, intereses de tipo personalista, por lo que después se aliaron con Somoza a través de pactos (107) obviamente no cumplidos por éste último. Por su parte la generación del 44 y otros grupos revolucionarios de los que hablaremos más adelante, conforman el antecedente para la aparición del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN).

(106) Lucrecia Lozano, *De Sandino al triunfo de la revolución*, México, Siglo XXI, 1985, p. 44

(107) Los pactos son:

- Pacto Somoza-Cuadra Pasos (Carlos), por medio del cual el

Hacia 1947 y apoyado por Somoza, Leonardo Argüello triunfa en las elecciones el cual al irse sintiendo independiente del yugo somocista realiza nombramientos en la Guardia Nacional pasando por encima del dictador, éste conspira con la ayuda de los conservadores y llevan a cabo un golpe contra el presidente acusándolo de "incapacidad mental", por lo que el congreso lo destituye y a su vez elige a Benjamín Lacayo Sacasa como presidente provisional. Posteriormente, y por medio de la redacción de una nueva constitución aprobada el 1948, se elige a Víctor Román Reyes, tío de Somoza, como presidente para concluir el periodo en 1950. Para 1951 Somoza vuelve al poder hasta 1956, después de la farsa llevada a cabo entre él y el candidato conservador Emilio Chamorro, por lo que continúa el descontento popular ante la corrupción. Mientras tanto el congreso, en 1955, hacia todas las reformas necesarias para que Somoza se

Partido Conservador obtiene una participación minoritaria del del gobierno y la promesa -incumplida- de elecciones libres en 1951. El pacto -que da origen a otros acuerdos del mismo tipo- inaugura lo que en la moderna vida política de Nicaragua se conoce como las "paralelas históricas": particular bipartidismo por medio del cual el Partido Liberal y el Partido Conservador ponen fin a sus tradicionales enfrentamientos y choques armados para dar lugar a una alianza política signada por pactos y arreglos electorales que hacen más efectivos el control y la represión del movimiento popular y aceleran y dinamizan el proceso de acumulación capitalista en el país.

- Pacto de los Generales, firmado entre el General Emiliano Chamorro y Somoza en 1950, por medio del acuerdo se busca allanar el camino para una nueva reelección de Somoza en 1951, a la vez que se pretende afianzar a los nacientes grupos financieros en el país y superar los roces entre los distintos grupos burgueses por la competencia económica. El pacto establece la convocatoria de una asamblea constituyente así como la realización simultánea de elecciones. Por medio de él la burguesía obtiene, al mismo tiempo, la suspensión de los controles al comercio. El acuerdo asegura, igualmente al Partido Conservador, el mínimo de un tercio de curules en el Congreso así como una participación minoritaria en las instancias gubernamentales.

reeligiera, con èsto aumenta el descontento de la oposiciòn y del pueblo, provocando el surgimiento de diversos movimientos revolucionarios.

El 20 de septiembre de 1956, Anastasio Somoza es designado oficialmente como candidato a la presidencia por el Partido Liberal Nacionalista, ante el descontento nacional e internacional. Sin embargo, al día siguiente Rigoberto López Pérez, poeta liberal, hiere de muerte al dictador en la ciudad de León, y el cual fallece ocho días después. Esta acción parecía abrir la esperanza de acabar con la dictadura militar, pero lo único que traería sería la inauguración de la dinastía Somocista. (108) A partir de 1956 y hasta 1977, la dictadura tiene una pérdida progresiva de su hegemonía sobre la sociedad civil. Aunado a ello, el movimiento revolucionario rompe con las tradiciones bipartidistas de la burguesía para perfilarse como un núcleo organizativo que responde a las necesidades de los sectores oprimidos. Al ocurrir èsto, el somocismo usaría la coacción para mantener el sistema de dominación.

Por lo que se refiere al orden econòmico, desde los años cincuenta, el cultivo del algodòn se convierte en la principal fuente de exportación consolidando el carácter agro-exportador de

(108) Con el estado de sitio implantado en todo el país, Luis Somoza Debayle, hijo mayor del fallecido dictador y presidente del Congreso, asume provisionalmente la presidencia de la República. Anastasio Somoza, su hermano menor, graduado en la academia militar de West Point, en Estados Unidos, queda a la cabeza de la Guardia Nacional al ser nombrado jefe director de la institución. Y, como vindicación, por la muerte de su padre ambos iniciaron un nuevo período de represión en los meses siguientes al suceso. Entre los afectados estuvo el conservador Pedro Joaquín Chamorro, quien, luego de ser absuelto a mediados de 1956 del delito de conspiración, volvió a la cárcel como uno de los principales sospechosos de participación en el crimen.

la economía, permitiendo la acumulación de excedentes que sirven para la formación de una parte del sistema financiero privado. El país se encuentra en un período de vigorosa expansión económica, lo que fortalece el surgimiento de los grupos financieros más importantes de la burguesía nicaragüense, (como el grupo Banamérica, expresión de los intereses de la oligarquía ganadera y comercial; el grupo Banic, producto de la fusión de los intereses agrícolas con sectores industriales, y el cual mantiene conexiones económicas con grupos financieros de Estados Unidos) al mismo tiempo que la dinastía somocista se fortalece económicamente estableciendo sus empresas (organiza el monopolio de la producción de la leche pasteurizada y derivados lácteos; crea la empresa de hilados y tejidos; funda la Marina Mercante Nicaragüense; establece la compañía de Cabotaje y Estibadores de Nicaragua y las Líneas Aéreas de Nicaragua y; contruye el Puerto Somoza en el pacífico) y consolidando la fracción somocista de la burguesía.

A partir de 1956 y a causa de la caída internacional de los precios del algodón y del café, trae como consecuencia una recesión gradual de las actividades económicas y que persisten durante los primeros años de la década de los sesenta, la cual es superada por el impulso que da la creación de la integración centroamericana. El Tratado General de Integración Económica de América Central, contempla, entre otras cosas, el impulso de la industrialización de la región mediante la gradual sustitución de importaciones y la eliminación de los aranceles entre los países miembros, estableciendo un arancel común para el comercio internacional de la región.

(109) Esta generación de expectativas las aprovecha la dinastía Somoza para remozar y modernizar sus negocios tradicionales en el terreno agropecuario y entra a la competencia en el terreno industrial ayudándose con los fondos y recursos estatales. También, con el tratado, se organizan las empresas Nicalit, de asbesto y cemento; productos Carnic, de papeles y cartones; Espumas Sintéticas de Centroamérica; Nicaraguan Cigars, de tabacos y habanos; Pesqueros Anticorrosivos; etc. Por último, desde 1970 a 1977, la crisis del mercado común propicia que el régimen dictatorial abra las puertas a las inversiones extranjeras, estableciendo una "zona franca industrial" libre de todo gravamen, asimismo, Somoza se asocia con el norteamericano Howard Hughes para reacondicionar su línea aérea; se convierte en accionista de compañías constructoras de equipos para la industria petrolera; el grupo Somoza dirige sus inversiones hacia la industria de la construcción, en todos sus ramos, desde el terremoto de 1972. Ya para 1975, la dinastía somocista participa en más de 580 sociedades anónimas y en la distribución de utilidades de empresas multinacionales; las inversiones abarcan todos los rubros económicos convirtiéndose a la dictadura en el principal grupo empresarial de Centroamérica y en un poder financiero y económico de corte transnacional.

Pero, volvamos a la situación política y social a partir de la elección de Luis Somoza como presidente de Nicaragua, para el

(109) El mercado común condujo en realidad al reforzamiento de la dependencia de las economías locales con el imperialismo norteamericano y al ahondamiento de las desigualdades económicas y sociales en Centroamérica, convirtiéndose en el marco político institucional que permite el traslado y reubicación de los capitales criollos y extranjeros en el sector industrial.

período 1957-1963.

Con el triunfo presidencial, perpetrado en complicidad con el Partido Conservador Nacionalista, Luis Somoza levanta el estado de sitio impuesto durante algunos meses en Nicaragua. Ahora bien, la inconformidad de los diferentes sectores antisomocistas inician las guerras de guerrillas, con las cuales se da, por vez primera, la participación del pueblo, a lo largo y ancho del territorio nacional, sin embargo, los movimientos sufrían de desorganización, pues los años de represión ante la organización de la Guardia Nacional, dieron como resultado fracasos inminentes. A fuerza de derrotas, los movimientos armados crearon y maduraron las condiciones para el surgimiento del movimiento que llevaría al triunfo sobre la dictadura. Los movimientos populares recuperaron la figura de Sandino como símbolo, también, la revolución cubana tuvo gran influencia y participación en los movimientos y, además, éstos se separaron de la oposición antisomocista de los conservadores.

Algunos de los movimientos más conocidos fueron: la guerrilla dirigida por el veterano Ramón Raudales en las montañas de Jalapa, Departamento de Nueva Segovia, en octubre de 1958. Este movimiento fue organizado en Honduras, compuesto de jóvenes izquierdistas exiliados y por un programa político desarrollado por Raudales; tal programa "hablaba de la necesidad de una reforma agraria que diera la tierra a los campesinos, pero sin concretar si sería radical y de alcances realmente revolucionarios. Planteaba la urgencia de instalar en Nicaragua un gobierno de conciliación nacional que incluyera a toda la oposición tradicional; exponía la imperiosa necesidad de una

reorganización en la Guardia Nacional así como una reforma en la enseñanza.

Había en el programa dos puntos ciertamente radicales y de corte nacionalista: la nacionalización de las minas extranjeras y la expropiación de los bienes mal habidos por los funcionarios del gobierno." (110) Las técnicas atrasadas de guerra, la superioridad de la Guardia Nacional y la muerte de Raudales en el combate, ponen fin a la guerrilla.

La intenciona armada de los exiliados nicaragüenses en Lepaguare, Honduras, a mediados de 1958.

La guerrilla de Olama y Mollejones, liderada por Pedro Joaquín Chamorro y Enrique Lacayo Farfán perteneciente a la burguesía conservadora, en mayo de 1959, organizada en Costa Rica. Con este movimiento se "buscaba la caída de los Somoza como un paso para lograr una apertura política amplia, se insinuaba la intención de mantener las relaciones con los Estados Unidos, a fin de lograr su apoyo para el sostenimiento del sistema, pero ahora denominado república democrática." (111) La expedición llevada a cabo en Mollejones, fracasó debido a la improvisación y a la falta de preparación física; por lo que toca a la de Olama, al conocer los sucesos de Mollejones, la mayoría de los expedicionarios optaron por la rendición.

La experiencia guerrillera y la masacre de El Chaparral, en junio de 1959, frontera honduro-nicaragüense, y en donde tomara parte el estudiante Carlos Fonseca Amador, creador del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). Integrada por elementos

(110) E. Camacho N., op. Cit., p. 82

(111) Ibidem, p. 91

de izquierda y contando con el apoyo armado de Cuba, recibe, además, el respaldo de presidente hondureño Ramón Villeda Morales, ferviente antisomocista. A pesar de toda la ayuda prestada a la guerrilla, fracasaron los intentos de derrotar a Luis Somoza y a su Guardia Nacional, dirigida por su hermano Anastasio Somoza Debayle, pues la preparación militar no fue muy eficiente; adoleció de poca organización y; la indiscreción respecto a los detalles de la operación, fueron elementos definitivos. De ello, se anota que: "La llegada de la tropa guerrillera a Honduras no era un secreto. La embajada norteamericana sabía del plan y consiguió que la OEA ordenara vuelos sobre la frontera hondureña-nicaragüense en lo que fuera una comisión de oficiales militares hondureños, nicaragüenses y estadounidenses para detectar el campamento de los guerrilleros. Villeda Morales le avisó a Somarriba, quien camufló su campamento y escondió a sus hombres en los días señalados, para que no fueran descubiertos desde el aire." (112)

El movimiento de Manuel Díaz y Sotelo en Estelí, en agosto de 1959, contra la dictadura, pero detectado por la Guardia es abatido y su líder es asesinado luego de ser torturado.

La guerrilla campesina de Carlos Haslam en las montañas de Matagalpa, en la segunda mitad de 1959, sin embargo, su desaparición provoca la desintegración del movimiento.

La experiencia de Orosí, frontera sur, en la segunda mitad de 1959.

Las acciones del sandinista Heriberto Reyes en Yumale, en

(112) Ibidem, p. 105

diciembre de 1959, que son rápidamente liquidadas por la Guardia y Reyes asesinado.

La "Guerra de los Tres Julios" en las Trochas y El Dorado, bajo la dirección de Julio Alonso Leclair, a principios de 1960.

Las acciones de Luis Morales en la zona del Río San Juan, frontera sur, en enero de 1960.

La experiencia del Río Poteca, frontera norte, en enero de 1961, en donde Carlos Fonseca funda junto con Germán Gaitán y Julio Jeréz, el Movimiento Nueva Nicaragua (MNN).

Ahora bien, es necesario mencionar que a partir de 1961 surgen movimientos precedentes del Frente Sandinista. Después de la fundación de la Nueva Nicaragua, que tuvo una vida efímera, surge la Juventud Revolucionaria Nacionalista (JRN), formada por excombatientes sandinistas; posteriormente, el Frente Unitario Nacional traería consigo el Movimiento Sandinista. Todos estos movimientos coincidían en que la única vía para la lucha era la de las armas. Una vez que se prepararon los grupos, el movimiento toma el nombre de Frente de Liberación Nacional (FLN). Al fracasar la guerrilla del Río Bijao en noviembre de 1962 y las acciones armadas de Río Coco y Río Bocay en 1963, Fonseca "confirmó sus convicciones sobre la perentoria necesidad de una organización interna." (113) A partir de 1963, y por insistencia de Fonseca, el movimiento toma oficialmente el nombre de Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN).

Pese al surgimiento de diversas guerrillas, Luis Somoza, a partir de 1961, y con la ayuda de la Guardia Nacional para

(113) Ibidem, p. 112

sofocarlas, vivió días más tranquilos en relación con los años anteriores. Tanto así que Somoza cumple su promesa de dejar la presidencia después de un periodo, no sin antes asegurarse que el hombre de la dinastía gane las elecciones, este hombre es Rene Schick quien gobierna de 1963 a 1967, pues muere repentinamente. Este gobierno, es sólo una estrategia para amortiguar los movimientos sociales revolucionarios, lo que da resultado frenando las embestidas revolucionarias, sin embargo, este periodo lo aprovecha el Frente trabajando en su reorganización, lo que provoca el surgimiento total del mismo.

Según González Gary "El FSLN va impulsar la guerra revolucionaria que inició Sandino y que interrumpió el somocismo con sus crímenes, pero, tanto éste como el imperialismo tienen también una respuesta que ofrecer ante la crisis del capitalismo y el reto de la Revolución Cubana" (114); es decir, esta respuesta consiste en la estrategia contrarrevolucionaria a partir de la Alianza Para el Progreso (ALPRO) y del Consejo de Defensa Centroamericano (CONDECA), pues se pretendía conjugar la demagogia reformista con la modernización de los aparatos de represión a fin de sofocar los procesos de desarrollo de los revolucionarios en el continente.

El Frente Sandinista, definirá la lucha antidictatorial como una lucha primordialmente antiimperialista por la soberanía y la independencia nacional. Así pues, el Frente lleva a cabo asaltos en diferentes bancos lo que afirma su progresiva recuperación económica, determinante para la organización; asimismo, organiza

(114) O. González, op. cit., pp. 211-212

sindicatos obreros en diferentes ciudades; extiende y profundiza el trabajo político sandinista entre el campesinado; etc.

Para 1966, el Partido Liberal Nacionalista (PLN) postula a Anastasio Somoza Debayle como candidato para las elecciones presidenciales de 1967; en mayo de ese año las fraudulentas elecciones lo llevan a la presidencia. A partir de este periodo comenzaría la represión más cruda que la dinastía somocista hubiera podido aplicar y esa sería la actitud hasta el fin de su poder.

Por su parte, el FSLN lleva a cabo la guerrilla de Pancasán y a pesar de ser eliminada por la Guardia Nacional, permite al sandinismo conquistar la autoridad moral entre las masas y proyectarse como la única fuerza que enfrenta realmente a la dictadura; es el inicio hacia la vinculación campesina de la montaña en la medida que el movimiento guerrillero es fruto del largo trabajo del sandinismo en sindicatos y cooperativas de colonos en el campo. A partir de esta guerrilla el Frente define su proyecto revolucionario y la reorganización de sus filas a fin de consolidar sus estructuras clandestinas urbanas.

En este periodo muchos de los miembros del Frente fueron capturados o asesinados por la Guardia Nacional, como fueron los casos de Julio Buitrago, Marco Antonio Rivera, Aníbal Castrillo, Alesio Blandón, María Haydée Terán, Carlos Fonseca, secretario general del Frente y que posteriormente sería liberado con sus hombres Rufo Martín, Humberto Ortega y Plutarco Hernández; las acciones contra todo miembro del movimiento provoca violentas manifestaciones de repudio hacia el régimen y, se inician las huelgas de hambre que los presos políticos, integrantes del FSLN,

realizan en las cárceles de la dictadura, exigiendo mejores condiciones humanas y carcelarias.

El Frente comienza a desarrollar su trabajo internacional, el que consiste en abrir una brecha solidaria con Nicaragua y poder dar a conocer los objetivos del Frente en el país.

Ahora bien, la lucha guerrillera sigue avanzando por la zona del Zinica-El Bijao, en las montañas de Matagalpa y a pesar de ser desarticulada por la Guardia Nacional, no evita que los integrantes se reincorporen y que construyan la infraestructura de redes de comunicación, abastecimiento e inteligencia de la zona. Como consecuencia de la reactivación de la lucha, la Guardia desata una cruzada represiva contra la población campesina acusada de colaborar con el Frente. Por su parte, en la ciudad, éste enfrenta una campaña para su aniquilamiento, por lo que la represión alcanza tales dimensiones que rebasa las fronteras del país, de tales circunstancias Lucrecia Lozano afirma "son años que permiten al sandinismo lograr significativos avances en la acumulación política, organizativa, militar y material, con miras a preparar el terreno para sorprender una ofensiva político-militar ininterrumpida contra la dictadura." (115)

El estado de las cosas tomaban tintes alarmantes, por lo que en marzo de 1971 liberales y conservadores, suscriben un convenio con el que se refleja el carácter oportunista de la llamada oposición; por medio de este acuerdo o Pacto Agüero-Somoza, se disuelve el congreso, se llama a elecciones para formar una

(115) L. Lozano, op. cit., p. 68

asamblea constituyente y reformar la constitución, además de establecer un triunvirato que gobernaría desde mayo de 1972 hasta diciembre de 1974, fecha de las elecciones presidenciales. Hay que señalar que, aunque Somoza no formó parte del triunvirato dos de sus gentes fueron impuestas por él y conservó la jefatura de la Guardia Nacional.

En diciembre de 1972, Nicaragua es sacudida por un terremoto, (en este periodo se registra la mayor corrupción administrativa ejercida por la dictadura) lo que provoca que Somoza retire el triunvirato, con lo cual él gobierna por decreto. Por lo que toca al FSLN, al amparo del terremoto éste crea una verdadera red clandestina de masas, es decir, el Frente desarrolla su organización y prepara las estructuras político-militares para incorporar al pueblo nicaragüense a las etapas decisivas de la lucha antidictatorial, es pues, la etapa de la acumulación de fuerzas.

La reforma a la constitución que Somoza logra, le da la oportunidad de ser nuevamente elegido en 1974; fraudulentamente gana otro periodo de seis años para la presidencia, adjudicándose sin ninguna sorpresa el total repudio popular.

Así pues, se refuerzan los programas militares, la capacitación del ejército y los aparatos represivos, al aplicar una cruda violencia contrarrevolucionaria en las zonas de operaciones del movimiento guerrillero.

Como respuesta, el FSLN, asesta un duro golpe a la dictadura en 1974, al capturar a un grupo de funcionarios del régimen, en casa de José María Castillo, ministro de agricultura, a los que toma como rehenes. Tal acción obliga a Somoza a acceder a todas las

demandas del Frente; con este golpe se logra denunciar toda la represión que existe en la montaña, logra liberar a los presos políticos y se recompone económicamente para financiar sus siguientes batallas. Hay que señalar que aunque el Frente realizaba asaltos para el financiamiento de la guerrilla, frecuentemente se veían con pocos recursos.

Por consiguiente, y a partir del golpe, Somoza recrudece la persecución y aplasta las huelgas del movimiento obrero, instaura el estado de sitio, la ley marcial y la censura, las cuales se prolongarían hasta septiembre de 1977. Ante tal embestida, se gesta, paulatinamente, el proceso de desgaste de las bases de sustentación de la dictadura que culminarán en una crisis política irreversible.

Sin embargo, todos estos procedimientos provocan dentro del FSLN divisiones de tres tipos de tendencias, es decir, la proletaria; la guerra popular prolongada y; tercerista o insurreccional, pero a pesar de estas divisiones, de la represión y de las bajas, los movimientos resisten todas las oleadas represivas.

Por otro lado, es relevante mencionar que, la crisis política de la dictadura, coincide con el agravamiento de las condiciones de vida del pueblo; impuso mayores cargos tributarios, recurre a un masivo endeudamiento externo, el país en conjunto se debatía en la mayor de las miserias, además, de intensificar los patrones de explotación de la clase trabajadora, por lo que, la pérdida progresiva de legitimidad es inminente. "Para 1977 la DMS estaba sumida en un aislamiento político casi total. Contaba únicamente con el apoyo de la Guardia Nacional, de los E.U. -pese a

manifestaciones parciales de rechazo y críticas de la administración Carter- y de la burguesía financiera más reaccionaria." (116)

La incapacidad del estado de sitio para frenar las luchas populares, determinaron la derogación del estado de excepción en un intento de la dictadura por recuperar la legitimidad y reaglutinar las fuerzas que tradicionalmente le habían apoyado.

Hasta aquí es necesario hacer un espacio para ver el papel que la Iglesia católica jugaba, en la crisis nicaragüense.

La Iglesia católica nicaragüense, durante la dictadura militar somocista, desarrolla un papel de legitimación moral hacia esta. La jerarquía eclesiástica apoya la dominación, fortalece el aparato ideológico estatal, manteniendo con la dictadura una relación de total complicidad.

Aunque la constitución de 1950 reafirma el principio de separación Iglesia-Estado, no impide que el texto iniciara con una invocación hacia Dios, que se garantizara a la Iglesia el derecho de poseer bienes inmuebles y permitiera la actuación de las Órdenes religiosas, así como la entrada de los jesuitas al país instituyendo la educación católica. Sin embargo, todo lo anterior no impide a la dictadura restringir el paso de la iglesia hacia los asuntos del Estado, cuya competencia era absoluta de la dictadura.

El régimen utiliza a la jerarquía eclesiástica y a la religión católica para institucionalizar la sumisión de todos los sectores populares, y a su vez la jerarquía defiende los intereses de las

(116) O. González, op. cit., p. 265

clases explotadoras, pues con esta actitud asegura su estabilidad social y económica de la cual no deseaba apartarse. Tomás Borge dice de la situación "Algunas veces, el somocismo logró sus propósitos, incluso el fundador de la dinastía fue nombrado 'príncipe de la Iglesia', y muchas veces los más connotados criminales del régimen, incluyendo el propio Somoza, comieron en la misma mesa y compartieron los mismos brindis con altos jerarcas de la Iglesia católica." (117)

La actitud de respeto y complacencia de los clérigos hacia la dictadura no permite las relaciones con el pueblo, no obstante, existen sacerdotes como monseñor O. Calderón y Padilla, obispo de Matagalpa o el sacerdote Azarías H. Pallais, poeta antisomocista, que no aprueban dicha relación legitimadora, por lo que no se suman al somocismo. Estos sacerdotes encabezan obras misioneras en beneficio de los menos favorecidos, con el paso del tiempo, se adhieren sacerdotes y congregaciones lo que provoca un cambio rotundo, aunque demasiado lento, en la conciencia y en la actitud de la jerarquía eclesiástica.

Por lo que se refiere al Vaticano, sus relaciones con la dictadura son de cordialidad y para muestra basta decir que, cuando el pueblo se alza contra Somoza, la Curia Romana intenta impedir el acercamiento entre curas y sandinistas; a la caída del dictador, los clérigos católicos que estaban de su lado fueron expulsados del país, como ocurrió con el nuncio apostólico Gabriel Montalvo, declarado "persona non grata".

Por otra parte, el mismo Daniel Ortega Saavedra, durante el

(117) José María Vigil, Nicaragua y los teólogos, México, Siglo XXI, 1987, p. 431

seminario conciliar de Managua y después de la caída de la dictadura, afirma que: "Anastasio Somoza y su mujer cumplían escrupulosamente los actos del culto y gozaban del favor de la alta jerarquía eclesiástica, igual que ellos procedían sus hijos Luis y Tachito. Se confesaban y asistían a misa cada domingo, cosa que no les impedía torturar y matar a sus enemigos, robar al pueblo y perpetrar los crímenes más horribles. Durante bastantes años los eclesiásticos fueron cómplices de la dictadura, bendecían y ensalzaban aquel sistema putrefacto y venal, que explotaba y mataba a los trabajadores, servían de capellanes militares en las tropas represivas." (118)

Tras la muerte de Somoza, la Iglesia condena fuertemente la violencia por parte de algunos sectores populares, que según ella sólo contribuye a la perturbación de la paz mantenida por el presidente de la nación.

Durante la dictadura de Somoza García, el papel de la Iglesia no varía mucho, es en los años posteriores cuando se dan tres coyunturas necesarias para entender la actuación de la Iglesia católica en el contexto revolucionario y; precisamente en la tercera se da la heterogeneidad del movimiento que logra la liberación.

1) La crisis del capitalismo dependiente y la reintegración del movimiento revolucionario (1956-1972), es decir, la pérdida progresiva de la hegemonía de la dictadura militar somocista produce acciones guerrilleras en las masas populares anteriormente pasivas.

(118) José Grigulevich, La Iglesia católica y el movimiento de liberación en América Latina, Moscú, Progreso, 1984, p. 431

La renovación de la Iglesia nicaragüense se inicia en la época preconciliar; y a pesar de seguir con viejas concepciones contrarias a la lucha social, en el seno de la Iglesia empiezan a manifestarse diferentes tendencias como la de la Iglesia "rebelde", que daría como resultado la teología de la liberación, como se da en toda América Latina, en el caso particular de Nicaragua, los católicos y los eclesiásticos simpatizan y participan activamente en el movimiento de liberación encabezado por el FSLN. Pero, no todo resultó sencillo para la Iglesia ya que ganarse la confianza del pueblo y de los diferentes movimientos fue cosa de muchos años, pues no se olvidaba su asociación con el régimen y por ello se vio, frecuentemente, desplazada por los sectores de izquierda.

El lento proceso de renovación inicia con la revitalización del catolicismo nicaragüense por el *aggiornamento* propuesto por Juan XXIII, y que cunde por toda América Latina, posteriormente por el impulso de nuevas experiencias pastorales, que aunque no se centraban aún en la problemática socio-política sino en aspectos más bien de tipo espiritual, comunitario, de renovación litúrgica, de integración familiar, etc., ello contribuirá a la participación desempeñada en la lucha revolucionaria. Estas acciones misioneras, conformadas principalmente por conjuntos indígenas, frecuentemente eran disueltas por la Guardia Nacional pues se sospechaba que se incluían en estos grupos a gente incorporada al FSLN.

Las represiones descargadas en las masas populares y en los sacerdotes, comienzan a surtir efecto dentro de la jerarquía católica condenando los crímenes perpetrados e iniciando una

lenta separación de la dictadura. A medida que se amplía la lucha de liberación, se suman cada vez más creyentes, curas párrocos y otros eclesiásticos.

Por su parte, la jerarquía eclesiástica y amplios sectores del clero, a partir de la Primera Conferencia Episcopal (CELAM) en Rio de Janeiro, continúan legitimando de diversas formas la estructura gobernante; poniendo en marcha el programa de defensa de la fe contra el comunismo, utilizando las encíclicas papales con fines políticos, afirmando que: "deben ser [las encíclicas] nuestra norma de conducta y que fielmente cumplidas pueden librar a estos países [latinoamericanos] y al mundo entero del peligro comunista." (119)

En la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968), la Iglesia nicaragüense toma el rumbo hacia la concientización, se forma dentro de ésta la cohesión que hace falta, como ciertamente menciona González Gary "Los primeros signos de cambio en la Iglesia nicaragüense se llegan con Medellín que 'precipitó un proceso dinámico de reflexión y de experimentación dentro de la Iglesia', haciendo énfasis en la identificación de la Iglesia con los pobres y que promovió el surgimiento de una actitud más profética hacia la sociedad y hacia la política." (120) Posterior a Medellín se realiza un encuentro pastoral en Managua en 1969, en donde se afirma la necesidad de modernizar las estructuras eclesiásticas; además siendo duramente criticada la jerarquía católica, por su pasividad ante los problemas sociales críticos, calificándola de

(119) O. González, op. cit., p. 223

(120) Ibidem, p. 239

desunida, negativa, de poca accesibilidad al pueblo, y fiel representante del inmovilismo.

A partir de estas reuniones, la acción pastoral se lleva a cabo más arduamente ya que, el avance de varias comunidades cristianas (preludio del surgimiento de las comunidades eclesiales de base en Nicaragua) es significativo, pues ya se ocupan de temas como la dignidad de la persona humana, la postura del cristiano ante la realidad política y de promover algunas acciones de participación popular. En Solentiname se encuentra una de las comunidades más relevantes, la cual está dirigida por el sacerdote Ernesto Cardenal.

Ya en la década de los setenta, estudiantes, seculares y sacerdotes, ocupan la Universidad católica y la Catedral, exigiendo que se dejara de torturar a los presos políticos. Aunque obispos de la jerarquía condenaban tales actos, los católicos continuaban la ocupación de los edificios eclesiásticos en protesta contra los crímenes de la dictadura.

El movimiento estudiantil, fundamentalmente cristiano, además de tomar los templos continúa su desarrollo, realizando encuentros y seminarios sobre teología de la liberación, realidad nacional, revolución cultural y misión de las universidades católicas de América Latina, estudiante y revolución, etc. Ante estas actitudes el régimen reprime enérgicamente a eclesiásticos y creyentes.

En esta misma década, la jerarquía rompe el mutismo que la ligaba a la dictadura; uno de los primeros pasos fue la elección del nuevo arzobispo de Managua monseñor Miguel Obando y Bravo, del que se escribe "A partir de 1971, el episcopado, dirigido por

el arzobispo de Managua, Miguel Obando y Bravo, empezó a exigir, al principio con indecisión, pero luego con creciente insistencia, el cese de la represión y el mejoramiento de la situación social de las masas populares. (121) Este nombramiento provoca un creciente deterioro en las relaciones con la dictadura.

El nuevo arzobispo deseaba la doctrina de la no-violencia, la solución reformista a los problemas; apoyando la educación; asimismo, deseaba que la Iglesia diese el impulso para la transformación del país.

Los cambios suscitados por la Iglesia son acogidos con satisfacción dentro del movimiento sandinista; así pues, varios sacerdotes como Oscar Pérez Cassar, Oscar Robelo, Sergio Guerrero, Arlen Siu y Guadalupe Moreno, y que fueron víctimas de la represión dictatorial, se incorporan al FSLN emprendiendo intensas acciones en contra de Somoza. Un claro ejemplo de lo anterior es el sacerdote español, Gaspar García Laviana, quien llega a Nicaragua como misionero y termina como comandante y miembro del Estado Mayor del Frente Sur del FSLN (122), siendo de los representantes eclesiásticos más aguerridos en contra de la dictadura somocista.

2) La coyuntura de reforma y contrarrevolución (1972-1977), es decir, el período en el cual Somoza Debayle se reelige presidente y reafirma la lucha contra la revolución sandinista, precipitando la crisis política de la dictadura.

(121) J. Grigulevich, op. cit., p. 434

(122) Durante muchos años Gaspar García Laviana estuvo encargado de una parroquia en el distrito de San Juan del Sur, la que carecía de todo: alimentos, vivienda, escuelas, salubridad, etc.

En esta época, la Iglesia toma conciencia de la situación nicaragüense y su manera de desarrollarla es por medio de las cartas y los encuentros pastorales (123), que coinciden con el activismo del movimiento estudiantil católico y que posteriormente, conllevaría a la adhesión de algunos sacerdotes, y organizaciones de cristianos laicos al movimiento revolucionario popular.

El terremoto de 1972 es punto importante para los sectores eclesiales en cuanto a su rol político, ya que intervienen para dar ayuda a los pobres y a la vez se dan cuenta de la indiferencia del régimen hacia éstos y del provecho económico que la dictadura saca del desastre a expensas de la miseria popular. Es por ello, que dichos sectores se involucran directamente con el FSLN.

La profunda división dentro de la Iglesia entre la jerarquía moderada y las comunidades cristianas proféticas nacientes, se

Por lo que el mismo concluyó: "yo era un servidor más de la tiranía somocista", motivo por el cual se incorporó a las filas combatientes del FSLN. Este sacerdote-guerrillero usaba tres nombres de guerra clandestinos durante sus combates, Martín, Ángel y Miguel. El afirmaba que "el somocismo es pecado y librarnos de la opresión es librarnos del pecado". Gaspar García Laviana cayó en combate el 11 de diciembre de 1978. También dejó un libro de poesías que sería reeditado después de la victoria de la revolución sandinista.

(123) Algunas de estas cartas de los encuentros fueron:
 -"Sobre el deber del testimonio y de la acción cristiana en el orden político" del 29 de junio de 1971, pero fue demasiado genérica para las exigencias de la situación.
 -"Sobre los principios de la actividad política de la Iglesia" del 19 de marzo de 1972. De la que algunas personas no dudaron en llamarla "Carta de independencia de la Iglesia" respecto a la dictadura.
 -Encuentro Nacional de Pastoral de 1971, aplicado a la evangelización para la concientización del pueblo.
 -El Pre-encuentro de Pastoral Nacional del 25 de septiembre de 1972, el que definió la orientación pastoral y evangelizadora para la liberación integral del hombre nicaragüense.

oscurecen cada vez más.

Durante la Conferencia Episcopal Nicaragüense (CEN) de mayo de 1974, se declaran los atentados contra la justicia, el derecho y orden público poniendo de manifiesto su desconfianza hacia la impartición de justicia. En la línea de las pastorales, se publica una con motivo del proceso electoral, demandando la libertad de asociación política.

Al correr de este periodo, surgieron otras organizaciones ligadas a los sacerdotes "rebeldes", como el Movimiento Cristiano Revolucionario (MCR) que toma parte activa en la dirección del FSLN y que está integrado por hombres y mujeres, católicos, protestantes, y ex-alumnos de colegios privados, dirigidos por congregaciones religiosas a través de la creencia cristiana. El movimiento se va desplazando entre las comunidades eclesiales de base, las cuales lograron un desarrollo enorme (124); en los consejos parroquiales; también se suman grupos cristianos de todas partes del país, como el de la diócesis de León, Bloque Intercomunitario Cristiano Campesino; todas las organizaciones de Estelí, las que analizaban el proceder de la Iglesia en Nicaragua (125); el departamento de Zelaya se une al movimiento, sobre todo los padres capuchinos organizando toda clase de actividades políticas.

Los años 1975-1976, transcurren en medio de exagerada

(124) La comunidad del barrio rigüero, organizada por el franciscano Uriel Molina y por jóvenes universitarios, sería el más claro ejemplo de trabajo pastoral y de compromiso político contra la dictadura.

(125) Son cinco puntos principales: 1) La Iglesia inconscientemente era justificadora del sistema en que vivía; 2) Culturalmente, era la Iglesia la institución que más pesaba en la conciencia del pueblo; 3) Que en una situación de muerte

vigilancia, control y abierta represión por parte de la Guardia Nacional, hacia los sacerdotes y seguidores del FSLN, acusándolos de instigadores de la subversión.

Al verse cada vez más cerca la crisis final de la dominación, la Iglesia se encuentra dividida; por una parte están los que se suman a los proyectos revolucionarios del FSLN vinculados a la base popular; por otra, los sectores eclesiásticos que apoyan la alternativa reformista no revolucionaria impulsada por los sectores burgueses y que apoyan más a la coyuntura del diálogo, el cual está definido para resolver la crisis política mediante un acuerdo nacional en el que participarían todos los sectores políticos y sociales del país opuestos a la dictadura, con el único fin de crear el proceso para la democratización de la nación (126) y; por último, la minoría eclesiástica incondicional del régimen.

Sin duda la Iglesia contribuye a la lucha revolucionaria, pero todavía se comporta ambiguamente ya que, en los meses de julio y agosto a raíz del infarto que sufre Somoza Debayle y, a pesar de la situación de tirantez entre la dictadura y la jerarquía eclesiástica, el arzobispo de Managua envía al dictador un mensaje en donde manifiesta la preocupación de la Iglesia por su

corresponde a los cristianos enfrentar las causas de esa muerte, desde una opción política, con su correspondiente acción en favor de la vida del pueblo; 4) Que la organización popular crecía basada en la confianza que el pueblo tiene en la Iglesia; 5) Que el movimiento popular de Estelí, profundamente radicalizado y seriamente organizado con mayores niveles de combatividad que el resto del país, era un fenómeno típico en Nicaragua. (126) La coyuntura del diálogo se extiende hasta principios de enero de 1978, termina con la muerte de Chamorro. La Iglesia en su sector reformista desempeña un papel muy importante, encabezado por el arzobispo Miguel Obando y Bravo.

salud, al tiempo en que por todo el país se realizan misas para orar por su pronta recuperación.

3) La coyuntura de la crisis total de la dominación somocista y la lucha popular contra la dictadura hasta la insurrección popular y el triunfo de la revolución sandinista (1978-1979).

En este segmento se involucran todos los fenómenos que contribuyen al triunfo de la revolución sandinista.

La crisis del modelo de dominación somocista se hace general abarcando todas las esferas económica, política e ideológica a tal grado que se le asigna carácter de irreversible.

Mientras el FSLN resiste las embestidas de represión debido a la toma de San Carlos y el Monzonte, se constituye por iniciativa del FSLN-tercerista el Grupo de los Doce, como "necesidad de vigorizar una alianza con los sectores democráticos de la burguesía nacional." (127) Por su parte, la oposición burguesa encabezada por el Dr. Pedro Joaquín Chamorro Cardenal, presidente de la Unión Democrática de Liberación (UDEL), busca la manera del recambio del somocismo sin afectar el poder económico favorable a la clase burguesa, por medio de acciones que de alguna forma golpean el sistema aprovechando la política de derechos humanos de Carter, obligando a Somoza a restablecer las garantías constitucionales para la búsqueda de convergencia interburguesa. Todo se perfilaba a una buena relación entre pobres y burgueses, sin embargo, el plan inicial es severamente deformado por éstos últimos, ellos plantean un diálogo entre la oposición y el

(127) El Grupo de los Doce se crea en Costa Rica, integrados por elementos de la iniciativa privada, del medio intelectual y religioso, así como por dirigentes del FSLN.

somocismo reduciéndolo a un simple pacto.

El diálogo se pone en marcha con el desacuerdo de las organizaciones revolucionarias, por lo que se denuncia la maniobra de la burguesía al declarar que sólo persiguen resolver el conflicto interburgués vía negociación, sin tomar en cuenta a los iniciadores del proyecto; ante esta actitud, el FSLN busca la salida revolucionaria de lo contrario tal proyecto mediatizador, asegura solamente la continuación de la dominación capitalista sobre Nicaragua.

Ahora bien, la burguesía al percatarse de la maniobra de una supuesta apertura política, apoyándose en el gobierno de los Estados Unidos, Chamorro plantea la incorporación de todas las fuerzas políticas incluyendo al Frente y al Grupo de los Doce. La respuesta ante tal llamamiento se da con el asesinato del presidente de UDEL el 10 de enero de 1978, por mandato de Somoza y consumado por su hijo Anastasio Somoza Portocarrero. Así pues, el proyecto termina en rotundo fracaso, por lo que se agudiza la crisis interburguesa.

A partir de ese momento, se convocan diversos movimientos como paros y huelgas empresariales, por parte de la burguesía para protestar por la muerte del dirigente, además se aprovechan tales actos para presionar económicamente al dictador, sofocarle y lograr su renuncia a la presidencia; pero no corren con suerte sus procedimientos.

Las maniobras de los burgueses no tuvieron éxito, pero sí lograron que la economía de Somoza se viera disminuida, momento que aprovecha el Frente para tomar las ciudades de Granada, Rivas y el campamento antiguerrillero de Santa Cruz en Nueva Segovia;

lo que les refuerza la dotación de armamento. Es en febrero que se llevan a cabo esas luchas, y tienen más éxito que la UDEL pues se logra iniciar el movimiento insurreccional en los barrios de Monimbó (Masaya) y Subtiava (León); estas insurrecciones determinan la adhesión de las masas en un futuro.

Por otro lado, cabe señalar que las huelgas y paros generales de 1978 y los brotes insurreccionales, hacen madurar la crisis económica. Esto obliga a la dictadura a tomar medidas como la política fiscal, llamada reforma social, y la monetaria, es decir, el control cambiario, las cuales le perjudican desde el punto de vista político, pero le significan una salida para mitigar el impacto de la crisis financiera. La primera medida, significa un alza en los impuestos con la finalidad de aumentar los ingresos de la dictadura; la segunda, significa la incrementación de los costos de las industrias y comercios que laboran con insumos importados. La crisis financiera, junto con la crisis económica y la crisis política general, se agrava por la acelerada fuga de capitales y por la respuesta genocida de la dictadura hacia la insurrección.

Esta es la época en que las organizaciones toman mayor consistencia, es decir, en mayo de 1978 se integra el Frente Amplio Opositor (FAO), organización burguesa (128) con sus mismas pretensiones, quiere hegemonizar la oposición civil; se integra también, el Partido Pueblo Unido (MPU), como expresión de los grupos de izquierda en el movimiento popular revolucionario. Con

(128) El FAO está integrado por la Unión Democrática de Liberación (UDEL); Movimiento Democrático Nicaraguense (MDN); Movimiento Liberal Constitucionalista (MLC); Partido Social Cristiano (PSC); Acción Nacional Conservadora (ANC); Partido

este grupo se anuncia el propósito de llevar hasta el fin la batalla definitiva de los nicaragüenses por su libertad. En esta organización se integran las tres tendencias del FSLN (129).

En otro orden de ideas, en este periodo pre-insurreccional la Iglesia se encuentra dividida, es decir, es una Iglesia pluralista. Esto no es algo que se da de pronto sino que durante todas las fases que integran la historia de Nicaragua se ha ido gestando.

Las divisiones a que nos referimos son tres tendencias: la conservadora, sostenida por los vicarios castrenses, por monseñor Gabriel Montalvo y por el Padre Pallais (primo hermano de Somoza), legítima incondicionalmente al régimen somocista, a través de su papel clásico de aparato ideológico del Estado; la vinculada con los sectores populares, esta constituida por sectores eclesiales y sacerdotales que denuncian la violación de los derechos humanos de los pobres. En este sector se encuentran los curas revolucionarios Gaspar García Laviana, Ernesto y Fernando Cardenal, Antonio Sanjinés, comunidades como las de Estelí, Monimbó, etc.; progresista, está asociada a los sectores no hegemónicos de la burguesía nicaraguense, la pequeña burguesía y sectores populares con escasa conciencia social, esta se inclinará hacia uno u otro lado según se presenten los acontecimientos.

Conservador de Nicaragua (en sus dos facciones (PCN); Partido Conservador Auténtico (PCA); Partido Liberal Independiente (PLI); Partido Socialista Nicaraguense (PSN); Grupo de los Doce; Confederación de Unificación Sindical (CUS); Central de Trabajadores de Nicaragua (CTN) y Central General de Trabajadores Independientes (CGT-I). En, L. Lozano, op. cit., p. 160 (129) Lucrecia Lozano reproduce fragmentos de los acuerdos establecidos entre las tres tendencias en, *Ibidem*, pp. 178 y ss.

La fase final de la insurrección se da a partir de agosto de 1978 a julio de 1979, hasta el triunfo de la revolución.

La guerra popular sandinista se pone en marcha, el 22 de agosto se lleva a cabo la toma de Palacio Nacional o la "operación Chanchera" (130), por parte del Frente, con el comando "Muerte al Somocismo: Carlos Fonseca Amador". En tal operación se capturan como rehenes a personas importantes para el dictador; las peticiones a cambio consisten en la liberación de todos los presos políticos así como su traslado al exterior, la divulgación de un manifiesto político con el que se llama a todas las masas a prepararse para la insurrección general y derrocar al somocismo (131).

Los obispos que están a favor de la no violencia, intervienen como mediadores en el caso Chanchero, se hace un llamamiento para que cese el fuego, además la curia arzobispal condena los abusos de los militares hacia los sacerdotes, templos y colegios de distintos lugares del país.

Por su parte, los grupos burgueses llaman nuevamente a una huelga general a la que responde el 60 por ciento del comercio capitalino. Para ese entonces, los grupos empresariales apoyan el movimiento, pero desean que la formación del gobierno quede libre de somocistas y de sandinistas. Debido a las grandes pérdidas y la obstinación del dictador, se decide levantar la huelga, su consecuente es que la oposición cívica toma partido

(130) Gabriel García Márquez hace una excelente narración de los sucesos de esta operación, la cual se puede revisar en: Gabriel García Márquez, (et. al.), **Los sandinistas**, Bogotá, La Oveja Negra, 1980, pp. 29-48

(131) El manifiesto del FSLN, se encuentra en Ibidem.

por el movimiento revolucionario.

Ante el impulso que toma el movimiento, la dictadura acapara gran parte del dinero generado por las exportaciones para cubrir los exorbitantes gastos militares. La escasez de dinero lleva a Somoza a introducir nuevas restricciones, controles cambiarios y los depósitos anticipados a las futuras exportaciones. Los comerciantes y empresarios reducen sus operaciones y sus gastos reduciendo el personal; las empresas detienen sus actividades; las inversiones alcanzan niveles raquíticos; todo lo anterior sólo provoca incremento del desempleo y una situación en verdad agobiante.

La crisis financiera finaliza con la devaluación del córdoba, lo que ratifica la quiebra del somocismo; esta devaluación trae consigo una ola inflacionaria del 45 por ciento y agrava el problema del desempleo, al final, el país queda poco menos que en ruinas.

La primera ofensiva insurreccional se inicia en septiembre para quitarles de las manos, al ejército, las ciudades de León, Matagalpa, Chinandega, en la zona del pacífico, y Estelí, en el centro norte. Las acciones se extienden más tarde a las poblaciones de Diriamba y Jinotepe, en el central departamento de Carazo, a Rivas y al puesto fronterizo de Peñas Blancas y en la misma ciudad de Managua. Las fuerzas del FSLN, respaldadas por el pueblo, asedian y hostilizan a la Guardia Nacional, además de demostrar una resistencia formidable a pesar de la desigualdad de armas. Por su parte la población colabora militarmente con las escuadras de combate del FSLN, construye barricadas y trincheras y toma edificios públicos, comercios y almacenes. Ante la

magnitud de la insurgencia, Somoza aplica una brutal represión echando mano de la artillería, la fuerza aérea y los carros blindados de la Guardia Nacional. La lucha es masiva y después de varios días de combates, ante la desventaja militar y por la "operación limpieza", para aniquilar los últimos focos de resistencia, las fuerzas sandinistas se retiran de las ciudades con muchos más combatientes que con los que inicia la lucha.

"La insurrección tiene lugar en un momento en el que el movimiento popular se encuentra mejor organizado que a principios de año y enriquecido, además, por las experiencias de la lucha que se viven desde enero-febrero hasta septiembre" (132).

El gobierno logra suprimir la insurrección en su totalidad, después de tomar el control en Estelí, que es la última ciudad en ser "pacificada".

La Iglesia protesta ante la brutalidad de las "operaciones de limpieza"; el clero arquidiocesano y los sacerdotes radicales elaboran documentos eclesiales y pronunciamientos públicos, impregnados de su muy particular análisis, para una rápida solución de los problemas en Nicaragua.

La comisión mediadora que se instala, a petición de los Estados Unidos por medio de la OEA; con intenciones de gestar un recambio en el poder, para llevar el diálogo entre la UDEL y la dictadura y llegar a un acuerdo para que termine la situación nicaragüense. Todo ese plan es dirigido para escamotear el triunfo popular al FSLN y al pueblo, sin embargo se les va de las manos la posibilidad al fracasar el diálogo.

(132) L. Lozano, op. cit., p. 207

Veamos, en los diálogos se llega a un acuerdo: que Somoza entregue la presidencia a Urcuyo el 18 de julio para que, 48 horas después sea despedido por monseñor Obando y Bravo, pero al final Urcuyo cambia de opinión y dice que no se irá, por lo que se trata de resolver esta situación con una reunión en Caracas que no se llega a realizar pues el Frente Sandinista entra con sus fuerzas a Managua. Allí quedaron las esperanzas de los burgueses en cuanto a su deseo de detentar el poder.

Los graves momentos que vive Nicaragua, provocan que las comunidades eclesiales de base hagan sentir su presencia al interior de la institución eclesial, ejerciendo una enorme presión sobre los obispos. Ante tales presiones, los obispos legitiman el derecho del pueblo a la insurrección revolucionaria, motivo por el cual la CEN publica una carta pastoral titulada "Momento Insurreccional". Esta carta es el primer documento episcopal cuyos efectos políticos favorecieron el proyecto popular en el momento decisivo de la fase armada. Pero el reconocimiento de legitimidad moral de la insurrección, no quiere decir que lo apoya.

Por su parte, y ya en la fase final, la porción de la Iglesia que apoya al movimiento organiza a los campesinos y preparan las bases para sostener a la guerrilla. Las ciudades, las parroquias se convierten en centros de difusión sandinista, las comunidades de base, por su parte, ayudan a desencadenar la insurrección final.

Por último, en lo que toca a la Iglesia, al articularse la práctica revolucionaria, la fe de los pobres se despliega. En 1979, amplios sectores populares dan el paso cualitativo de vivir

la fe, su religiosidad y su pertenencia a la Iglesia, en la práctica concreta de una liberación global.

Al iniciar la ofensiva insurreccional final, la Dirección Nacional Conjunta del FSLN llama a una huelga general el 4 de junio de 1979; el país está paralizado en sus actividades básicas. Se inician los combates el 10 de junio en Managua, y no pararán hasta pasadas las primeras semanas de julio. La sublevación en los barrios populares obliga a la Guardia Nacional a concentrarse en la capital; la Guardia pierde completamente el control sobre los revolucionarios, lo que produce su desintegración.

El 16 de junio se constituye la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional de Nicaragua (JGRN), la que lanza su primera proclama el 18 de junio, mientras el ejército popular sandinista avanza sobre Managua.

Somoza anuncia su retiro el 17 de junio, y debido al acuerdo en el que Estados Unidos participó como mediador, deja el poder a Francisco Urcuyo, hombre que debe negociar la entrega del poder a la nueva Junta de Gobierno, pero éste se niega a hacerlo. En estas condiciones el FSLN elimina por completo a la Guardia Nacional, la que huye al ver que su líder hace lo mismo.

Urcuyo no representa problema pues abandona el país el 18 de julio. Lo que queda de la Guardia Nacional presenta su rendición el día 19, teniendo como mediadores a la Cruz Roja y al arzobispado.

G. Selser escribe: "Anastasio Somoza D. no afrontaría la prueba final de jugarse un combate contra los sandinistas (como había

prometido); reculò ante la embestida final de los 'muchachos', que sin escuelas castrenses ni preparaciòn minuciosa en artes marciales, mal pertrechados, peor nutridos y hasta indigentemente vestidos, se dispusieron a emprender el combate final en su propio reducto de Managua...

Los Somoza no presentaron batalla final. Huyeron, con todo su cínico desprecio por la patria a la que dejaban en ruinas. Son casi 70 años los que deben computarse en la historia del vasallaje y la enajenaciòn que ahora concluyò...

Nicaragua cobraba, por primera vez en la segunda mitad de este siglo, sentido y significado..." (133).

Es necesario senalar, para terminar, que la historia de Nicaragua se divide en antes y despuès del 19 de julio de 1979.

CAPITULO III

LA IGLESIA CATOLICA EN AMERICA LATINA Y SU RELACION CON EL ESTADO

La relación entre Iglesia y Estado puede encontrarse en diversos esquemas.

Dentro del esquema jurídico la Iglesia católica tiene su propia legislación asentada en el derecho canónico, en materias tales como el matrimonio; en tanto que el Estado tiene, a su vez, sus propias legislaciones incluyendo el matrimonio. Así pues, se suscitan casos de enfrentamiento en muchas otras cuestiones coincidentes acerca del destino del hombre.

El Estado debe hacer que prevalezcan, pese a la Iglesia en este caso, su soberanía, su independencia respecto a las fuerzas religiosas, su eficiencia respecto a los objetivos que se traza en cuanto al orden público, la cohesión de su comunidad nacional, etc. Es decir, el Estado debe asegurar las libertades que al hombre le corresponden; pero hay que contar que la Iglesia también defiende las libertades del ser humano, entonces el problema se hace mayor pues el límite entre uno y otra se funden creando, frecuentemente, conflictos a veces demasiado severos.

Dentro del esquema político, la Iglesia desarrolla su derecho de negociación para prevenir o evitar conflictos por medio, de entre otros, del intercambio de representantes o por la concreción de concordatos; obtiene este derecho dado que la Santa Sede es una persona moral soberana de derecho internacional público. (1) Por su parte, el Estado, por la misma razón, hace

(1) Ver supra, capítulo I

uso de la negociación para resolver o prevenir querellas.

El Estado y la Iglesia se han llegado a enfrentar por cuestiones de políticas estatales; la influencia o la presión recíproca entre uno y otra, o bien propiciadas por un tercero, son ciertamente frecuentes.

En el esquema institucional, las soluciones a los problemas anteriormente mencionados están dirigidos, en primer lugar, por el Estado, que toma partido por una religión determinada o que la privilegia de entre otras - en este caso la católica-; en segundo lugar, el Estado que se abstiene de optar por alguna religión manteniéndose al margen.

Así pues, surge el tipo de Estado confesional, es decir, el Estado que se asimila a la religión, como el islamismo, y; el no confesional o laico, es decir, la religión que se asimila al Estado, como el cristianismo. El primero hace pasar, de manera pasiva, a la religión a su política, a su legislación, le permite actuar en el ámbito del orden público, al mismo tiempo que se define soberano; el segundo desea controlarla con el fin de que sirva a su política o para que no la impida o la obstaculice. En esta línea se encuentran dos alternativas: el galicanismo y el liberalismo. (2)

En todo régimen laico o confesional, las actividades religiosas son limitadas por las exigencias del orden público, tal y como es definido soberanamente por el Estado.

La Iglesia y el Estado en América Latina no se separan mucho de estas concepciones. A partir del Concilio Vaticano II, la Iglesia

(2) Ver supra, capítulo II

latinoamericana se renueva, pero existen, todavía los antiguos esquemas que la relacionan, quizá con más fuerza, al Estado. Las transformaciones que se operen dentro de la Iglesia serán con el fin de conservar su influencia en nuestro continente.

3.1 El principio de soberanía para la Iglesia católica y para los estados latinoamericanos

Para desarrollar este punto hay que señalar que la Iglesia católica, aún al convivir en y con el mundo <<profano>>, tiene ella de sí misma una concepción divina, por lo que sus principios son morales aunque, también, especifica una organización jerárquica como en toda sociedad para llevar a cabo el buen uso de la palabra y el quehacer encomendado por Dios.

Así pues, como primer punto, hay que anotar que Jesucristo fundó la Iglesia, por lo tanto es una <<institución divina>>; a su Iglesia Cristo la dotó de misión, con lo que la hizo sujeto de obligaciones y de derechos, es decir, la constituyó en persona moral. "La Iglesia católica y la Sede Apostólica son personas morales por la misma ordenación divina. En la Iglesia además de personas físicas hay también personas jurídicas, que son sujetos, ante el derecho canónico, de las obligaciones y derechos congruentes con su propia índole." (3)

En los términos que maneja la Iglesia para conformarse en lo que es y en lo que tiene, siempre utiliza el de <<por institución divina>>.

(3) Código de Derecho Canónico, Madrid, BAC, 1986, p. 87, director de la edición Lamberto de Echeverría.

Ahora bien, existe en la Iglesia el sacramento del Orden, por el que se constituyen los ministros sagrados y que suceden a los apóstoles, éstos por la misma razón se distinguen de los demás fieles; el Orden implica la potestad del régimen o jurisdicción, por ello, la Iglesia tiene el deber y el derecho, independiente de toda potestad humana y civil de predicar el evangelio a todas las personas; asimismo, tiene la potestad de adquirir y administrar los bienes necesarios para su fin, así como de requerirlos de sus fieles, de penar a los fieles que delinquen, de juzgar en sus materias espirituales y del cumplimiento de sus leyes. De todo lo anterior, la Iglesia de Cristo se constituye y se ordena como sociedad y subsiste en la Iglesia católica.

Ante todo el bagaje conceptual de la Iglesia y al notar la cantidad de derechos y deberes que le otorga el poder divino, se puede entender, de alguna manera, el por qué de la acostumbrada intromisión de ésta en la vida estatal, política, social y económica de las naciones.

Las personas jurídicas, conjunto de personas físicas en corporaciones o fundaciones públicas o privadas, se ordenan a un fin congruente con la Iglesia y que trasciende los fines individuales de las personas físicas; los fines de las personas jurídicas "son aquellos que corresponden a las obras de piedad, apostolado o caridad, tanto espiritual como temporal." (4) Pero a la persona jurídica se le confiere tal personalidad, sólo que persiga un fin realmente útil y de que cuente con los medios para alcanzarlo.

(4) *Ibidem*, p. 88

Todas las personas jurídicas son perpetuas a menos que sean suprimidas, en el caso de las públicas, por que su actividad haya sido detenida por espacio de cien años; en el caso de las privadas, quedan disueltas conforme a sus estatutos.

En lo que se refiere a la potestad del régimen, se encuentra dentro de la división tripartita de enseñar, santificar y regir; estas divisiones fueron frecuentemente señaladas en las asambleas del Vaticano II, haciendo referencia a los tres poderes de Cristo <<maestro, pastor y pontífice>>. "De la potestad de régimen, que existe en la Iglesia por institución divina, y que se llama también potestad de jurisdicción, son sujetos hábiles, conforme a las normas de las prescripciones del derecho, los sellados por el orden sagrado." (5) Por potestad del régimen se entiende la potestad pública concedida por Cristo a la Iglesia para regir a los fieles en orden a que consigan su fin sobrenatural; puede llamársele también potestad de jurisdicción y se subdivide en legislativa, ejecutiva y judicial. Este fuero externo se ejerce en el ámbito social y público de la Iglesia, con efectos para las personas en causa como para todos los demás fieles; aunque existe también en el fuero interno, y es la que se ejerce en el ámbito privado y secreto con efectos exclusivamente para las personas en causa y que se ejercita dentro y fuera de la penitencia.

La potestad de régimen legislativa, por seguridad se exige que se ejerza en el modo prescrito por el derecho, sólo el legislador supremo la puede delegar ya que se trata de una responsabilidad personal y nada se puede legislar contra una ley de rango

(5) Ibidem, p. 104

superior.

La potestad de régimen judicial, debido a la importancia de las normas de procedimiento, esta potestad debe ejercerse conforme al derecho pues de no ser así, puede estar comprometida la misma libertad de la persona; esta potestad tampoco es delegable a menos que se encuentre el decreto o la sentencia en los actos preparatorios.

La potestad de régimen ejecutivo, es el que reviste mayor importancia. Esta potestad se puede ejercer encontrándose el Pontífice fuera del territorio, sobre los propios súbditos, incluso ausentes del territorio; también sobre los peregrinos que en ese momento moran en el territorio si se trata de conceder favores o de ejecutar las leyes universales y particulares que sean obligatorias para ellos.

Después de haber visto de manera somera la potestad de la Iglesia -decimos de manera somera ya que el Código de Derecho Canónico es muy explícito y sería aceptable extenderse más si fuésemos a hacer un estudio completo de la legislación eclesiástica, sin embargo, aquí sólo se desea poner de manifiesto lo elemental del asunto-, veamos la constitución jerárquica de la misma, particularmente del episcopado, aprobada por el Concilio Vaticano II, ya que forma parte de la estructura eclesiástica como sociedad, en tanto que organización soberana.

El Romano Pontífice: es el obispo de la Iglesia romana, vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia universal en la tierra. El Pontífice obtiene la potestad plena y suprema en la Iglesia mediante la elección legítima por él aceptada juntamente con la consagración episcopal.

El Colegio Episcopal: Son miembros los obispos en virtud de la consagración sacramental, su potestad sobre toda la Iglesia se ejerce de modo solemne en el concilio ecuménico. La acción conjunta de todos los obispos dispersos por todo el mundo se convierte en un acto verdaderamente colegial.

El Sinodo de los Obispos: Es una asamblea de obispos escogidos de las distintas regiones del mundo, que se reúnen en ocasiones determinadas para fomentar la unión estrecha entre el Romano Pontífice y los obispos, ayudar al Papa con sus consejos para la integridad y mejora de la fe, de las costumbres, de la conservación y el fortalecimiento de la disciplina eclesiástica, y estudiar las cuestiones que se refieren a la acción de la Iglesia en el mundo. El Sinodo tiene una secretaría general permanente, que preside un secretario general nombrado por el Papa. Para cualquier tipo de asamblea en el Sinodo, se nombran uno o varios secretarios que solamente permanecen hasta la conclusión de la asamblea del Sinodo. Como se ve el Sinodo está sometido directamente a la autoridad del Papa.

El Colegio Cardenalicio: Este le compete la elección del Romano Pontífice y asisten al Papa en su gobierno cotidiano de la Iglesia universal. El Colegio se divide en tres órdenes: episcopal, presbiterial y diaconal. (6) Quien preside el Colegio

(6) La orden presbiterial está constituida para que en cada una de las congregaciones de fieles, ellos representen al obispo. Los presbíteros rigen y santifican esa porción de la grey que les ha sido conferida. Los presbíteros, en virtud de la participación en el sacerdocio y en la misión reconocen en el obispo a su autoridad inmediata.

En lo que respecta a la orden diaconal, éstos en comunión con el obispo y el presbítero, sirven mediante el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad. Es decir la ocupación propia del diácono consiste en la administración solemne del

Cardenalicio es el Decano o en su defecto el Subdecano.

La Curia Romana: Es mediante la cual el Papa tramita los asuntos de la Iglesia universal y realiza su función en nombre y por autoridad del mismo para el bien y servicio de la iglesias. Esta consta de la Secretaria de Estado o Papal, del Consejo para los asuntos públicos de la Iglesia, de las Congregaciones, Tribunales y de otras instituciones.

Legados del Romano Pontífice: A éstos se les encomienda el oficio de representarle de modo estable ante las Iglesias particulares o también ante los Estado y autoridades públicas adonde son enviados. Son representantes también aquellos que van en misión pontificia como delegados u observadores ante los organismos internacionales o ante las conferencias o reuniones. El Pontífice puede "transferirlos y hacerles cesar de su cargo, observando las normas del derecho internacional en lo relativo al envío de los Legados ante los Estados." (7)

Por otra parte, el principio de soberanía en los países de América Latina ha versado, generalmente, en la defensa de su independencia y de su autodeterminación económica política y social. Generalmente esta posición ha sido provocada por la intervención yanky, que le ha pesado a nuestra latinoamérica como un fardo.

bautismo, el conservar y distribuir la eucaristía, llevar el viático a los moribundos, administrar los sacramentales, presidir los ritos de funerales y sepelios, leer la Sagrada Escritura, y presidir el culto y oración de los fieles. Hay que señalar que los diáconos tienen el grado inferior de la jerarquía católica, ya que su imposición es de orden ministerial no de orden sacerdotal. "Constitución jerárquica de la Iglesia", en Documentos Completos del Vaticano II, México, Parroquial, 1991, pp. 48-49

(7) Código de Derecho Canónico, op. cit., p. 211

Después de haberse concretado la independencia de las ex-colonias españolas y de que consiguieran el reconocimiento de la comunidad internacional, se inicia un sinuoso camino en pos de la soberanía y de la <<integración latinoamericana>>, desafortunada en todos sus intentos por concretarse.

Estos intentos pasaron primero por la iniciativa de Simón Bolívar para formar una confederación "en orden de alcanzar un sistema de garantías que, en la guerra y en la paz, sea el escudo de nuestro destino." (8) Esta fue la primera de las tres etapas que integraron el panamericanismo y corrió en los años 1824-1889; la segunda fue en 1889-1929, en donde hicieron acto de presencia los Estados Unidos, lo que marcó el destino de la <<integración>>, pues su adhesión, tal vez en un inicio haya sido sin doble intención, sólo escondía sus intereses imperialistas. Esta etapa también pasó sin pena ni gloria; en cuanto a la tercera etapa fue la única que cuajó, dando como resultado la Organización de Estados Americanos.

El llamado panamericanismo, término que ya se ha abandonado, tenía la consigna de promover la paz, la seguridad, las relaciones comerciales, culturales y políticas, así como la prosperidad general entre los pueblos del continente americano.

Ahora bien, antes de concretarse como organización, la OEA tuvo sus antecedentes, algunos de ellos son: la **Declaración de Derechos y Deberes**, en la cual se condena la intervención de un Estado en los asuntos internos o externos de otros; la **Declaración de Principios Americanos**, siendo algunos de ellos la

(8) César Sepúlveda, **Derecho Internacional**, México, Porrúa, 1991, p. 352

no intervenci3n y la aceptaci3n de reglas generales para los paises americanos en sus relaciones reciprocas; la Conferencia de Bogot3, en donde se constituy3 la agrupaci3n regional OEA por medio de la Carta de Bogot3 y el tratado de soluciones pacificas o Pacto de Bogot3; etc.

La Organizaci3n de Estados Americanos como teoria resulta impresionante, pero en la pr3ctica no lo es, ya que tiene una grave deficiencia estructural provocada por la falta de unidad en los prop3sitos, en la acci3n y en la voluntad, para proseguir los principios establecidos. Carece, tambi3n, de poder org3nico y corporativo. Es pues una organizaci3n d3bil f3cilmente controlable por intereses superiores.

Por lo que se refiere al Tratado Interamericano de Asistencia Reciproca, no ha corrido con mejor suerte ya que: "Habiendo sido formado como instrumento para la defensa de Am3rica, se ha utilizado para mantener a toda costa el *statu quo* politico, reprimiendo cualquier movimiento progresista y convirti3ndolo en un aparato de resoluciones obligatorias." (9) En tanto que la Alianza para el Progreso fue creada para que los paises americanos alcanzaran niveles de vida elevados y un completo bienestar general, sin embargo, los recursos financieros que se aportan son manejados por lo gobiernos pues a ellos les toca la funci3n principal en el desarrollo. Pero si los gobiernos resultaban ser como los de la dinastia Somoza, que se podia esperar de tales manejos.

Por otro lado, los intereses imperialistas abarcan toda Am3rica

(9) Ibidem, p. 368

Latina, el caso cubano traería la excepción, cosa que no es bien acogida. Mario Ojeda afirma: "Con la llegada de la guerra fría al continente y debido a la instauración de un régimen socialista en Cuba y el apoyo de ésta a causas revolucionarias, los gobiernos latinoamericanos se constituyeron en los baluartes de la "Pax Americana" dentro de sus propios países. Esto es, se convirtieron en gestores de los intereses norteamericanos aun dentro de sus propios territorios, en sacrificio de gran parte de sus objetivos nacionales." (10)

Pues bien, la lucha por la soberanía, en la que van implícitos los principios de no intervención, que se usa tan apasionadamente en estos países, y de autodeterminación, le ha costado a éstos muchos sufrimientos, pobreza, muerte, hambre, violencia, etc.

Todos los intentos por lograr un equilibrio en América Latina no han surtido efecto, ya que querer integrar a una veintena de países, en condiciones económicas, políticas y sociales deplorables, aunado a todo lo anterior, el desmedido intervencionismo de los Estados Unidos, resulta una verdadera falacia.

"La soberanía de los pueblos no es un regalo de nadie ni una lucubración de élite. La soberanía, es el alma de los pueblos y la razón de las naciones. La soberanía popular es el fundamento del mundo moderno y la base de la civilización. No es solamente el fundamento político y moral de nuestro tiempo: es también la condición de la paz. Es en este sentido que se puede afirmar que el principio de la soberanía de los pueblos es algo que no se

(10) Mario Ojeda, Alcances y límites de la política exterior de México, México, El Colegio de México, 1984, p. 42

puede negociar, que es un ideal de la humanidad al que nadie podrá derrotar. Los hombres de Nuestra América han nacido en la escuela de la razón de la soberanía del pueblo ." (11)

3.2 Las cuatro vertientes en el seno de la Iglesia católica después del Concilio

El Concilio Vaticano II marca una nueva perspectiva no sólo en el ámbito del quehacer de la Iglesia sino también en las ideas de los representantes católicos, es por ello que ésta se transforma, con la aquiescencia de unos y la oposición de otros.

Durante el concilio se revisa la política tradicional de la Iglesia por lo que se le traza un nuevo programa de acción; la resultante inmediata es la división en diferentes tendencias: en conservadores y reformadores. Los primeros se oponen rotundamente a cualquier cambio que se suscite dentro de la estructura de la Iglesia, por su parte los segundos luchan por introducir y mantener este cambio.

Así pues, dentro del concilio prevalece el criterio reformador, con lo que se desea que la Iglesia se adapte a las circunstancias actuales, por medio de la modernización de su actividad, pues no hay que olvidar que Juan XXIII, quien convoca el concilio, es partidario de las reformas de las estructuras eclesiásticas, bien lo deja asentado con su *aggiornamento*. El dinamismo hacia la resolución de problemas sociales, su

(11) René Zavaleta M. y Pablo González Casanova, "La razón de la soberanía", en AAVV, *Nuestra América: en lucha por su verdadera independencia*, México, Nuestro Tiempo, 1981, p. 83

vinculación con el progreso científico, su relación con otras Iglesias cristianas y orientales, la posibilidad para establecer el diálogo con los comunistas y los ateos, así como poner más atención a los países del Tercer Mundo, todas estas cuestiones y aún más son fundamentales para que se pueda dar el cambio y abandonar por completo la política reaccionaria de la Iglesia católica.

La respuesta al por qué de la necesidad de un cambio dentro de la Iglesia, se puede encontrar en que, el sostenimiento de las viejas estructuras comienza a establecer la pérdida progresiva de su credibilidad ante sus fieles, y también ante los no fieles, es decir, pierde influencia sobre las masas creyentes, sus anatemas ya no asustan a nadie, las parroquias ya no se ven tan llenas como en antano, las órdenes reclutan cada vez menos novicios y los seminarios corren la misma suerte, la clase obrera confía menos en la institución, las sectas van ganando terreno, etc, etc., por lo que la Iglesia se encuentra en el dilema de renovarse o perecer como han perecido estructuras al parecer poderosas.

Hay que señalar un punto importante, la renovación tiene que lograrse en relación con la esencia de los dogmas, no sólo en las formas y en los métodos de la actuación de la Iglesia, pues de ser así, los cambios solo estarían tendientes a reforzar el poder y la influencia del papado y no de la credibilidad de la religión.

Ahora bien, al darse el concilio se entabla una lucha entre los conservadores y los renovadores.

Los conservadores, a pesar de encontrarse como minoría su

influencia se deja sentir dentro de las celebraciones del concilio, expresan los intereses y opiniones de los círculos imperialistas, además atacan duramente al socialismo y al comunismo. Por su parte, los partidarios de la renovación se declaran a favor de los criterios de libertad religiosa, del reconocimiento de mundos y Estados pluralistas con su ideología característica, de la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, de la dignidad de la persona, del derecho a la resistencia, de la libertad de conciencia, etc.

Es relevante mencionar que dichas reformas son, en su mayor parte, las que marcan las perspectivas de la Iglesia católica en América Latina.

El "nuevo rumbo" de la Iglesia se da en todos los lugares católicos del mundo al superar la política tradicional; por este motivo, los conservadores acusan a Juan XXIII de que "había abierto a los comunistas las puertas de la Catedral de San Pedro." (12)

Surgen pues, nuevas directrices que superan la distinción entre conservadores y reformadores en el seno de la Iglesia católica; esta distinción, sin duda más compleja y funcional, nacida de la necesidad, es establecida por el padre Charles Antoine y se forma de cuatro tendencias: Conservadores o Integristas, Jurídicos, Pastorales y la tendencia radical o Proféticos.

3.2.1 Conservadores

Los integristas son los que ofrecen su apoyo a los regímenes

(12) José Grigulevich, *La Iglesia católica y el movimiento de*

militares que "oficialmente" defienden a la cristiandad en contra de la subversión y el marxismo, esta tendencia a pesar de ser minoritaria es sumamente poderosa.

Estos piensan que la fe católica está gravemente amenazada por las reformas, para ellos el peligro es mucho más grande, pues los valores religiosos están condenados a desaparecer. Los cambios les parecen indignantes ya que destruyen las bases de la tradición. Como ejemplo de estos cambios pueden citarse, las modificaciones del rito de la misa: la introducción de lengua vulgar produce cierta vaguedad en el contenido doctrinal; el catecismo está privado de estructura y de fundamento para conferir solidez a la vida cristiana de los niños; la formación de los sacerdotes es sumamente ecléctica, etc. Así pues, para los conservadores, toda la serie de reformas sólo llevan a un ecumenismo precipitado.

Los integristas están sumamente aferrados a la <<herencia>>, a ellos les es difícil entender a los que, por audacia, se acercan a lo desconocido. Tratan de mostrarse enteramente fieles, como ellos afirman, a la tradición auténtica y a la ortodoxia católica.

Sobre el integrismo el cardenal Suhard, arzobispo de París, comenta: "El integrismo es un error de perspectiva que reviste tres formas: la primera, doctrinal, confunde... <<la integridad de la doctrina con su ropaje pasajero>>; la segunda, táctica, tiende a huir de o combatir contra el mundo, <<reino del pecado y del error>>; la tercera, moral, proclama el divorcio entre el

mundo y el cristianismo." (13) Por su parte, el arzobispo de Bourges, monseñor Lefebvre, dice que el integrismo es incapaz de distinguir lo que está fijado en el orden doctrinal, lo que es susceptible de progreso, y lo que queda a la libre discusión de los teólogos.

Los integristas, pueden de alguna manera, no percibir lo que el padre Yves Congar llama <<la fuente de abajo>>, es decir, "<<la plenitud de una creación despierta, activa en sus investigaciones, en sus planteamientos, en el crecimiento y en la multiplicación>>" (14), para no quedarse más que con <<la fuente de arriba>>, "la cual no tiene por que ser siempre Cristo mismo y puede estar constituida por ciertas representaciones humanas, incluidas las tradiciones -muy distintas de la tradición- a menudo lejanas y caducas." (15)

Cierto es que el integrismo no es el modelo más recomendable, para algunos, pero es necesario marcar que las manifestaciones antiintegristas han provocado movimientos de resistencia; lo que consigue que el movimiento integrista se mantenga en la reserva absoluta, es ésta una forma natural de actitud de rechazo, ante actitudes de defensa de posiciones como verdaderas.

En América Latina muchos jerarcas de la Iglesia pertenecen a esta corriente, quizá por la tradición que data de hace 500 años. Un ejemplo claro de esta corriente es el monseñor Proenca Sigaud, arzobispo de Diamantina en Brasil, manipulado por el gobierno acusa a los obispos Pedro Casaldáliga y Tomás Balduino

(13) Paul Poupard, Diccionario de religiones, Barcelona, Herder, 1987, p. 862

(14) Ibidem, p. 862

(15) Ibidem, p. 862

ante la Santa Sede en 1977, de ser comunistas y subversivos. "El arzobispo Sigaud es propietario de 5,100 hectáreas de terreno, de 100,000 pies de café, de 1,000 cabezas de ganado y de 12 hectáreas de eucaliptos, con unos 1,500 obreros a su cargo; apoya al movimiento político ultraderechista <<Tradición, Familia y Propiedad.>>" (16)

3.2.2 Jurídicos

Es la corriente formada por los obispos para quienes la institución importa más que la persona, tanto en la sociedad como en la Iglesia.

Dichos obispos tienen un sentido agudo de servicio hacia la Iglesia como institución; son partidarios del mal menor, pero en casos graves, es decir, cuando la institución se ve amenazada están dispuestos a correr el riesgo de un conflicto con quien provoque el riesgo. Para esta tendencia "su preocupación principal es conseguir atravesar la tempestad. Debe agachar la cabeza esperando tiempos mejores y hacer las concesiones necesarias. Tiene que evitar el enfrentamiento directo." (17)

3.2.3 Pastorales

Es la corriente que vela por el "rebaño" que se les ha confiado; conciben a la Iglesia desde una perspectiva pastoral y

(16) Manuel Useros y María López Vigil, *La vida por el pueblo: Cristianos de comunidades populares en América Latina*, Madrid, Popular, 1981, p. 87
 (17) *Ibidem*.

evangélica, es decir, no juzgan una investigación teológica y pastoral bajo el punto de vista institucional ya que, los hombres están antes que cualquier institución.

"A priori, confían en los hombres políticos porque creen en la separación de los terrenos, pero están prontos a poner en tela de juicio las estructuras sociales cuando la justicia está en juego." (18)

Esta tendencia se dirige hacia lo que se llama "izquierda".

A esta tendencia pertenecen la mayoría del clero latinoamericano, este clero casi siempre ha sido perseguido, torturado y asesinado por estar a favor del pueblo, por exigir mejores condiciones de vida para éste y sobre todo por estar en contra de los regímenes opresores. Tales son los casos de monseñor Enrique Angelelli (Argentina), muerto en un "accidente" inexplicable el 3 de agosto de 1976; padre Joao Bosco (Brasil),

(18) Jean Meyer, Cincuenta años de radicalismo: La Iglesia católica, la derecha y la izquierda en América Latina, México, IMDOSOC, 1990, p. 25

(19) La Iglesia perseguida del Brasil:

El 24 de enero el arzobispo de Sao Paulo publicó un documento titulado "Represión contra la Iglesia de Brasil, 1969-1978" de él son estas cifras:

- 122 religiosos (entre ellos obispos), arrestados por las fuerzas del orden (36 de ellos extranjeros; no se precisan cuántos están actualmente en prisión).
 - 273 laicos comprometidos en trabajos pastorales, arrestados
 - 7 sacerdotes asesinados
 - 29 registros en establecimientos religiosos
 - 34 religiosos torturados (no hay datos de laicos)
 - 18 casos de amenazas de muerte contra obispos, sacerdotes y laicos
 - 25 ataques de difamación
 - 9 secuestros
 - 21 procesos judiciales
 - 7 casos de censura contra medios informativos de la Iglesia
 - 10 expulsiones de sacerdotes extranjeros
 - presiones de distinto tipo contra 30 obispos
- M. Useros, op. cit., p. 123

asesinado por la policia el 11 de octubre de 1976 (19); padre Hermógenes López (Guatemala), muere asesinado el 30 de junio de 1978; el padre Luis Espinal (Bolivia), muere asesinado el 22 de marzo de 1980, la prensa de La Paz se inserta una esquila mortuoria que reza: "Profeta de la justicia, defensor incansable de los derechos humanos, que vivió la luz del evangelio y dio la vida por la liberación de sus hermanos" (20); padre Rutilio Grande (El Salvador), muere asesinado el 12 de marzo de 1977; monseñor Oscar Arnulfo Romero (El Salvador), muere asesinado el 25 de marzo de 1980. (21)

Algunos sacerdotes de esta tendencia sólo han recibido amenazas y difamaciones; como el obispo Dom Helder Camara, líder del noreste de Brasil, el cual pertenece a la corriente más progresista de la Iglesia brasileña. En esta misma línea se encuentra el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo; éste se habla enfrentado en el concilio a las corrientes conservadoras, no sólo era partidario teórico del diálogo, sino que lo practicaba en su diócesis. El pensamiento del obispo se puede resumir en cinco puntos esenciales: "1) Separación total de la Iglesia y del Estado. La Iglesia al margen de la política. Esta es cosa de la sociedad civil de los hombres. 2) La educación escolar corresponde a la sociedad civil, sin enseñanza religiosa. Esta corresponde a la Iglesia, sin la intervención del Estado. 3) reforma agraria como un aspecto de la Justicia. 4) Hay que sostener el diálogo de la Iglesia con todos los hombres. Cristo

(20) Ibidem, p. 129

(21) En relación con algunos casos específicos se puede revisar, Ibidem.

está en todos los hombres. En cada hombre hay algo de El, así el hombre sea protestante, judío, siga a Freud o a Marx. 5) El psicoanálisis es la ciencia del inconsciente en el hombre y le ayuda a conocerse y a integrarse mejor." (22)

3.2.4 La tendencia radical (Proféticos)

Esta tendencia antepone la responsabilidad evangélica a la razón de la Iglesia, y es característica de la Iglesia latinoamericana. Por su parte, los pastorales generalmente apoyan esta tendencia; y ni unos ni otros están al margen de la Iglesia católica.

Son sensibles a las situaciones críticas del continente latinoamericano y desean que impere la democracia, aunque tengan que recurrir a las armas pues su comportamiento está motivado y justificado por la fe que los anima. Aunque su análisis de las situaciones es político, su objetivo no lo es.

Dentro del seno del episcopado apenas se distingue un pequeño grupo. Pero igual que los obispos, los laicos revolucionarios, conciben a la Iglesia como profética y quieren la transformación radical de la sociedad mediante un cambio político.

En esta corriente debe situarse la teología de la liberación, la Iglesia popular y las comunidades eclesiales de base.

Ejemplos de sacerdotes que optan por esta corriente no faltan, algunos de ellos como el padre Lage Pessoa y el obispo Marcos de Oliveira se adhieren a la política partidaria, para ahí realizar

(22) Luis Suárez, "Méndez Arceo Sergio, habla por fin!", en CIDOC **INFORMA** enero-diciembre 1966, No. 8 Vol. 3, p. 2 (parte 4)

los ideales cristianos y los de la Iglesia de vanguardia que apoya a los trabajadores obreros de Brasil y también a otros movimientos de liberación del pueblo. El padre Pessoa dice: "Hay mucho que esperar de la influencia del concilio que ha sido enormemente importante para los problemas de América Latina. Se sabe que, más entre bastidores que en público, estadísticas alarmantes fueron apuntadas y se llegó a decir que dentro de poco tiempo, en unos diez o veinte años, podrá el papa, el actual u otro, decir algo semejante a lo dicho por pio XI con relación al proletariado europeo: ("el mayor escándalo del siglo XIX fue que la Iglesia perdió a la clase trabajadora") 'el mayor escándalo del siglo XX fue que la Iglesia perdiera a la América Latina'."

(23) Otro sacerdote y de algún modo el que marca la pauta entre los sacerdotes guerrilleros es Camilo Torres, colombiano de nacimiento, este cura se une al movimiento guerrillero de su país motivado desde una perspectiva de fe cristiana, por lo que afirma: "<<Lo esencial en el catolicismo es el amor al prójimo. Este amor, para ser verdadero, debe ser eficaz. Si la beneficencia, la limosna, algunas escuelas gratuitas, algunos planes de vivienda baratas, lo que se llama caridad no es suficiente para dar de comer a la mayoría de los hambrientos, ni para vestir a la mayoría de los desnudos, ni para enseñar a la mayoría de los que no saben, debemos buscar medios eficaces para el bienestar de las mayorías...

Por eso la revolución no sólo es algo permitido, sino obligatorio para los cristianos que ven en ella el único medio

(23) José Carreno, "Entrevista con el padre Pessoa", en CIDOC INFORMA enero-diciembre 1966, ..., op. cit., pp. 48-49 (parte 2)

eficaz y de gran envergadura para realizar el amor a todos...

Yo creo que me he comprometido con la revolución por amor al prójimo.>>" (24)

La particularidad del caso de Camilo Torres es que sea un sacerdote quien invita a la revolución como único medio posible para que la mayoría llegada al poder destruya el predominio de una detentora de todos los poderes. Asimismo, es el primero de los sacerdotes latinoamericanos en desafiar a la jerarquía eclesiástica tradicional, por lo que el propio jefe de la Iglesia católica de Colombia, cardenal Luis Concha, condena su plataforma revolucionaria pues es inconciliable con la doctrina de la Iglesia. Estas actitudes pusieron al cura ante la pena de excomunión o el abandono voluntario de las filas de la Iglesia, por lo que elige la segunda.

Posteriormente, funda el Movimiento Frente Unido del Pueblo Colombiano, al que se adhieren todas las fuerzas progresistas del país, incluido el Partido Comunista, los liberales de izquierda y los socialdemócratas cristianos. En noviembre de 1965 dimitió del cargo de presidente del Frente Unido, para unirse con los guerrilleros del FLM. El 15 de febrero de 1966, muere en combate ante un destacamento militar del gobierno.

Después de su muerte se le rinden homenajes, por parte del pueblo, por sus acciones en favor de éste, sin embargo, la jerarquía católica guarda silencio. Ante este mutismo un grupo de sacerdotes toman la iniciativa y realizan una misa de **requiem** en favor del sacerdote muerto; de entre el grupo, un sacerdote

admite que se puede decir que Torres " se equivocó; pero no que no tuviera una intención recta." (25)

Otros muchos sacerdotes, optan por integrarse a las guerrillas como los curas, Gaspar García Laviana, combatiente de origen español en favor de la justicia en Nicaragua; Néstor Paz Zamora, combatiente boliviano; Domingo Lain, guerrillero colombiano; Ernesto Cardenal, Nicaragüense; etc. (26)

3.3 La Iglesia, las encíclicas y el subdesarrollo

Para comenzar este segmento daremos, brevemente, los principales caracteres constitutivos del subdesarrollo.

La carencia de alimentos, es el síntoma más grave y más general, la casi totalidad de los países subdesarrollados sufre hambres; las deficiencias de la agricultura, en estos países se caracterizan por problemas agrarios con un origen relativamente antiguo; lo reducido del ingreso nacional medio y de los niveles de vida; industrialización incipiente; reducido consumo de energía, el cociente de consumo energético es un buen índice para estimar las posibilidades técnicas de un país y en particular su facultad para superar los obstáculos naturales; una situación de subordinación económica, por causas históricas complejas la mayoría de estos países se encuentran en una posición de dependencia con respecto a los países desarrollados; un sector comercial hipertrofiado, las actividades comerciales ocupan un

(25) Informaciones Católicas Internacionales, "El sacerdote y la revolución; hace tres meses murió el sacerdote Camilo Torres", en CIDOC INFORMA ene-dic. 1966, ..., op. cit. p. 23 (parte 7)

(26) M. Useros, op. cit.

lugar anormalmente grande en la población activa y más aún en el reparto del ingreso nacional; estructuras sociales atrasadas, las estructuras sociales características de los países subdesarrollados son muy diferentes de las formas de organización social propias de los países desarrollados; el escaso desarrollo de las clases medias, se caracterizan por la debilidad numérica y funcional de las diferentes capas de la burguesía, a pesar de la magnitud del sector de economía moderna; debilidad de la integración nacional, los grados de heterogeneidad interna se consideran caracteres comunes a la mayoría de los países subdesarrollados; la importancia del subempleo, es característica fundamental las multitudes de hombres y mujeres desocupados; el bajo nivel de educación, analfabetismo e incultura de las masas son igualmente rasgos característicos; la natalidad elevada, se presentan tasas de natalidad mucho más altas que en los países desarrollados; un estado sanitario defectuoso, aunque en camino de de mejorar; toma de conciencia, los países subdesarrollados toman conciencia sobre todo de las realidades de su población.

(27)

Ahora bien, la actitud que la Iglesia ha tomado ante el problema del subdesarrollo, ya se veía despuntar desde la publicación de la encíclica *Rerum Novarum*, del Papa León XIII con respecto a la cuestión obrera. Posteriormente, la Carta Apóstolica *Quadragesimo Anno*, incluiría en su segunda parte los temas del salario y de la propiedad; la encíclica *Mater et Magistra*, evalúa de nueva cuenta la de León XIII.

(27) El estudio completo se encuentra en Yves Lacoste, *Los países subdesarrollados*, Buenos Aires, Universitaria, 1987

Seria con el Papa Pablo VI y con su encíclica **Populorum Progressio**, cuando surja la confrontación entre la Iglesia y el problema del subdesarrollo.

En esta encíclica se aborda el problema y las distancias que apartan a los países pobres de los ricos, condena que las potencias con frecuencia hayan perseguido su propio interés dejando en los países utilizados situaciones económicas vulnerables. En cuanto a las distancias, afirma que se están produciendo en la actualidad (en aquella época transcurría el año 1967) por los mecanismos de mercado, como por ejemplo, el control de precios que impone condiciones sumamente desventajosas para las exportaciones de los países pobres. "En el comercio entre economías desarrolladas y subdesarrolladas las situaciones son demasiado dispares y las libertades reales demasiado desiguales." (28)

Para el Papa, el auténtico desarrollo humano debe ser integral y solidario, es decir, abarcar todos los aspectos del hombre, los económicos, morales y religiosos, así como, un desarrollo de todos en forma armónica.

El centro de gravedad de la encíclica está en la confrontación Norte-Sur, o sea el problema de los países desarrollados y de los países subdesarrollados.

La concientización de los pueblos es lo que la Iglesia fomenta con sus mensajes evangélicos, asimismo, ella se pone al servicio de todos los hombres, echando mano de los recursos morales de la misma.

(28) Pablo VI, Carta encíclica "Populorum Progressio", El progreso de los pueblos, México, Paulinas, 1990, p. 33

Por otro lado, partiendo de las experiencias que vivió el Papa en Africa, América Latina y en algunos países asiáticos a través de sus viajes y, al ver de cerca la miseria y el hambre que viven todos los habitantes de esas regiones por causa del subdesarrollo; creó un nuevo organismo la Comisión "Iustitia et Pax", colocándolo entre los organismos sociales de la Iglesia, para favorecer la justicia social entre las naciones.

También, en marzo de 1969, se suscribió un convenio entre la Santa Sede y el Banco Interamericano de Desarrollo, por lo que se creó Fondo Populorum Progressio. Dicho fondo estuvo formado por el aporte de un millón de dólares, otorgados por el Vaticano y por otros aportes o incrementos ulteriores, que el BID se encargó de administrar. El propósito fue mostrar a la Iglesia como propulsora del desarrollo (29), sin embargo, esa raquítica cantidad, teniendo presentes los alcances de este problema, realmente se podría considerar como una de entre muchísimas soluciones?

Por otra parte, el Papa Juan Pablo II, al ascender a la Silla Apostólica, retoma el tema del subdesarrollo en sus encíclicas y especialmente en la Sollicitudo Rei Socialis, publicada para conmemorar el vigésimo aniversario de la Populorum Progressio.

En esta encíclica, el Papa se refiere al problema del subdesarrollo situándolo en el contexto social actual.

Algunos indicadores genéricos que señala son: el alargamiento del abismo entre las Areas del Norte desarrollado y el Sur en

(29) El convenio suscrito se puede revisar en: Maurice Roy y Sergio Guerri, "Convenio entre el Vaticano y el BID", en SONDEOS No. 54 1968-1969, CIDOC, pp. 27-31 (parte 1)

vías de desarrollo; la aceleración económica, la diferencia de cultura y de los sistemas de valores han aumentado el abismo; el analfabetismo; la incapacidad de la construcción de la propia nación; las diversas formas de explotación y de opresión; las discriminaciones; etc., etc., por lo que los países pobres se encuentran en una situación de grave retraso. "...la Iglesia que es <<sacramento o signo de instrumento... de la unidad de todo el género humano>>, no puede permanecer indiferente." (30)

Entre las causas del retraso, se encuentra la existencia de dos bloques: Este y Oeste, ya que éstos tienden a asimilar y agregar alrededor de sí, con diversos grados de adhesión y participación, a otros países o grupos de países y; el desmedido armamentismo de estas naciones en su carrera por el poder.

Estas causas traen consigo varias plagas, como el Papa las considera, algunas de ellas son los millones de refugiados debido a las revoluciones en el caso latinoamericano y, el terrorismo un mal que no debería existir. Ante todo esto el Papa afirma en su encíclica que: "el panorama del mundo actual, incluso económico, en vez de causar preocupación por un verdadero desarrollo que conduzca a todos hacia una vida <<más humana>>, -como deseaba la encíclica *Populorum Progressio*- parece destinado a encaminarnos más rápidamente hacia la muerte." (31)

Los problemas requieren de soluciones, pero dice el Papa, que la Iglesia no tiene soluciones técnicas, porque la dignidad del hombre debe ser debidamente respetada y promovida. La Iglesia

(30) Juan Pablo II, Carta encíclica "Sollicitudo Rei Socialis", México, Parroquial, 1990, p. 23

(31) Ibidem, p. 41

utiliza como instrumento su doctrina social para abrirse a una perspectiva internacional en la línea del Concilio Vaticano II.

Reitera, en su encíclica, que la Iglesia fomenta el amor preferencial por los pobres mediante el Evangelio.

En cuanto a las soluciones técnicas, afirma que, son los organismos internacionales los que deben dar la solución mediante la reforma del sistema internacional de comercio, la reforma del sistema monetario y financiero mundial, la revisión de la estructura de las organizaciones internacionales existentes, el uso adecuado de los intercambios de tecnologías.

Las naciones, deben reformar sus instituciones políticas en el caso de que abracen los regímenes autoritarios y dictatoriales para transformarlos en democráticos y participativos; la interdependencia debe darse a nivel mundial y, según el Papa, en cierto modo en algunos países ya se está dando. Resumiendo: "El desarrollo de los pueblos comienza y encuentra su realización más adecuada en el compromiso de cada pueblo para su desarrollo, en colaboración con todos los demás." (32)

3.4 La Iglesia, las encíclicas y la deuda

La actitud de la Iglesia ante el problema de la deuda internacional, se puso de manifiesto con la encíclica **Populorum Progressio**, aunque ésta se refiere específicamente al subdesarrollo, no olvida que la deuda externa es un factor primario para desencadenar el subdesarrollo.

(32) Ibidem, p. 89

Ante este problema, Pablo VI crea en 1967 la Comisión Pontificia "Iustitia et Pax", que responde a los deseos y a la convicción de la constitución pastoral *Gadium et Spes*, la Iglesia en el mundo actual. El concilio considera oportuno el surgimiento de un organismo universal de la Iglesia, que promueva y estimule el desarrollo de los países pobres y la justicia social internacional por medio de la comunidad cristiana.

Justicia y Paz es una comisión de estudios, que tiene por función sensibilizar a todo el pueblo cristiano y comprometerse en el estudio de los problemas actuales del desarrollo, es decir, tiene que conocer mejor las situaciones internacionales, ahondar en ellas y examinarlas desde las perspectivas doctrinal, apostólica y pastoral, así como publicar los resultados de los estudios y mantener contacto con todos los organismos eclesiales que trabajan en asuntos similares. " Aunque esta labor no supone directamente una acción en el campo internacional, incluye a la totalidad del pueblo cristiano, al que se propone sensibilizar, haciéndole saber cuál es su misión específica y ayudándole a asumir sus responsabilidades." (33)

Es natural que la Iglesia responda de esta manera, con un apoyo moral siguiendo las directrices de su estatuto, de otra forma estaría en contradicción con su <<institución divina>>.

La Comisión está constituida por un cardenal, un secretariado permanente, asesores y miembros. En un principio se crea por un período experimental de cinco años (1967-1972), que se prolonga por otros tantos hasta fines de 1976, en que se estatuye

(33) P. Poupard, op. cit., p. 945

definitivamente.

Esta Comisión no sólo se centraliza en Roma, sino que los obispos y las conferencias episcopales crean, a su vez comisiones nacionales de justicia y paz, las cuales dependen directamente de los episcopados, manteniendo relaciones con la comisión pontificia.

Desde un principio se organizaron comités para estudiar las cuestiones más importantes como la justicia, el desarrollo de los pueblos, la promoción humana, la paz y los derechos del hombre. La Comisión facilita informes a la secretaría de Estado del Vaticano para que, en casos de situaciones graves y urgentes de injusticia, tome una iniciativa o efectuar una declaración; asimismo, contribuye a la preparación de los textos pontificios y de las ideas defendidas por la Santa Sede en las grandes conferencias internacionales.

Mantiene relaciones con las demás comunidades cristianas y con las religiones no cristianas.

La sede de la Comisión se encuentra en el palacio de San Calixto, en el Trantèvere, en Roma. Su boletín periodico <<Justicia y Paz>> se publica en inglés, castellano y francés.

Así pues, la Comisión Justicia y Paz ha dedicado un documento al tema de la deuda internacional titulado: "Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional", con fecha del 27 de diciembre de 1986. Este documento abarca puntos como principios éticos de los cuales destaca: crear nuevas solidaridades, aceptar la corresponsabilidad, establecer relaciones de confianza, saber compartir esfuerzos y sacrificios, suscitar la participación de

todos y, articular las medidas de urgencia y las de largo plazo. "El endeudamiento de los países en desarrollo se sitúa en un amplio contexto de relaciones económicas, políticas, tecnológicas, que manifiestan la interdependencia acrecentada de las naciones y la necesidad de una concertación internacional para perseguir objetivos de bien común." (34)

Atender las urgencias, menciona el documento, pues para ciertos países en vías de desarrollo, el total de las deudas y los intereses acumulados cada año resultan mucho mayores a la capacidad de sus posibilidades, por lo que establece que la solidaridad internacional conduce a tomar medidas de urgencia como: suscitar el diálogo y la cooperación de todos en orden a una ayuda inmediata, poner en marcha las suspensiones de pago, pero con la consigna de que no sea ese motivo para hacer vacilar el sistema financiero internacional, evitar las rupturas entre acreedores y deudores y las denuncias unilaterales de compromisos anteriores, respetar al deudor insolvente y no presionarle, etc. Menciona que las organizaciones como el Fondo Monetario Internacional debe ayudar a superar los desequilibrios de los Estados miembros.

Las relaciones financieras y monetarias entre las naciones son complejas y cambiantes, por lo que hay que asumir solidariamente las responsabilidades del futuro. Existen responsabilidades que deben concientizar tanto los países en desarrollo como los desarrollados; para éstos últimos el documento le asigna la

(34) "Una consideración ética de la deuda internacional", Pontificia Comisión "Iustitia et Pax", al servicio de la comunidad humana, Ciudad del Vaticano, 1987, p. 10

responsabilidad de "... evaluar las repercusiones, positivas y negativas, en los otros miembros de la comunidad internacional y modificarlas si las consecuencias pesan demasiado sobre otros países, especialmente los más pobres." (35) En cuanto a lo que corresponde a los países en vías de desarrollo "Aceptar la corresponsabilidad internacional significa para los países en desarrollo, proceder a un examen de las causas internas que han contribuido a aumentar la deuda." (36)

Finalmente, el documento señala las responsabilidades de los acreedores respecto de los deudores y de la responsabilidad de las organizaciones financieras multilaterales. Tales responsabilidades son puntualizadas en el marco de una solidaridad de supervivencia, es decir, reestructuración de la deuda, reducción de las tasas de interés, impulso a las inversiones, financiamiento de proyectos; en lo que respecta a las multilaterales deben contribuir a resolver la crisis de endeudamiento de los países en vías de desarrollo, evitar un derrumbe generalizado del sistema financiero internacional y ayudar a los pobres a lograr su desarrollo.

"Para hacer frente al grave desafío que presenta hoy la deuda de los países en desarrollo, la Iglesia propone a todos los hombres de buena voluntad que ensanchen sus conciencias a la medida de esas nuevas responsabilidades internacionales, urgentes y complejas, y movilicen todas sus capacidades de acción a fin de encontrar y poner en práctica soluciones de solidaridad." (37)

(35) Ibidem, p. 17

(36) Ibidem, p. 19

(37) Ibidem, p. 31

La actitud de la Iglesia ante las transformaciones mundiales y, en este caso sobre el problema de la deuda externa, no ha hecho más que seguir la doctrina social implantada por León XIII y reafirmada con Juan Pablo II. El hecho es significativo, pues según esta doctrina la Iglesia está actuando mediante el Evangelio y está proporcionando ayuda moral para que las soluciones sean por el mejor camino.

Para finalizar, es conveniente señalar que el foco de la doctrina social, está en donde la injusticia social ha sido sentida por grupos sociales que han tenido que sufrir por las circunstancias o por las situaciones o estados de cosas existentes o por los cambios. Por lo que la Iglesia actúa a través de sus medios pastorales.

CAPITULO IV

RELACIONES VATICANO-CLERO LATINOAMERICANO

Las relaciones que guarda el clero católico universal con el Vaticano, es decir, con el Papa, resulta un tanto heterogéneo por la diversidad de ideas que han surgido desde el concilio; sin embargo, el estatuto de la obediencia y la sumisión al soberano Pontífice no tiene vuelta de hoja.

En el concilio se ratificó la obediencia, factor preponderante para realizar la misión encomendada a la Iglesia por Dios.

A partir del Concilio Vaticano II y con la renovación de la Iglesia, el clero mundial se manifestó en diversas corrientes (1), en su mayoría la jerarquía eclesiástica se promulgó como progresista, es decir a favor de las reformas de la Iglesia, no obstante, existió oposición.

En América Latina, lo interesante de las consecuencias del concilio y de las conferencias latinoamericanas de Medellín y de Puebla, son las dos tendencias que surgieron y que se afirmaron: la pastoral y la radical, motivos por los cuales las relaciones tanto con la jerarquía latinoamericana como con el Vaticano se volvieron un tanto indeseables. El surgimiento de la teología de la liberación, por la cual trabajaba el clero "rebelde", obtuvo la reprobación del Vaticano, pues según éste, se tergiversaban los verdaderos fines de la Iglesia, pues la misión de ésta se encuentra en la salvación de los hombres por medio de la paz, no por medio de la guerra ni de la política.

(1) Ver supra capítulo 3

De alguna manera la actitud de los sacerdotes pastorales era aceptada con renuencia, sin embargo, el factor que el Vaticano no aceptaba era que "comulgaran" con las teorías socialistas.

El clero latinoamericano a favor de la nueva teología armó gran revuelo entre la Iglesia jerárquica, ya que, con el surgimiento de las comunidades eclesiales de base, su actitud sobre las cuestiones del campo y sobre todo el surgimiento de la consigna hacia la Iglesia que favorecía a las clases oligarcas de los diferentes países latinoamericanos; ponía de manifiesto su Iglesia "pasiva" ante los conflictos de esas naciones.

Como ya mencionamos, los sacerdotes deben obediencia al Papa, asimismo, están supeditados a las disposiciones de su obispo, el que a su vez debe obedecer al sumo Pontífice. En el caso particular de los sacerdotes latinoamericanos, las relaciones entre sacerdotes y obispos no han sido del todo favorables. A partir del Concilio Vaticano II y sobre todo se suma la cuestión de la situación política, económica y social de Latinoamérica de acentuado subdesarrollo; los sacerdotes han pugnado por ser más tomados en cuenta en lo que se refiere a las decisiones eclesiásticas, ya que la jerarquía católica ha hecho un uso demasiado arbitrario de su autoridad. (2)

Los sacerdotes, tomemos el ejemplo brasileño, han manifestado muchas críticas a los niveles superiores de las estructuras de poder como lo son los obispos, la Curia Romana y la Iglesia

(2) Pueden revisarse a este respecto varias obras escritas por los propios sacerdotes durante sus sesiones de trabajo en: Isaac Rogel (ed.), Documentos sobre la realidad de la Iglesia en América Latina 1968-1969, México, Cuadernos CIDOC, 1970

institucional construida sobre un modelo de cristiandad. Los sacerdotes se hacen escuchar, pues lo que desean es una mayor participación en las decisiones de la Iglesia o al menos de la diócesis a la que pertenecen. Hay que señalar que este deseo democrático es específico del clero.

Asimismo se afirma que: "Mientras que el ritmo de cambio de las ideas e inclusive de las personas, es rápido; el ritmo en el modo de las relaciones entre los miembros de la Iglesia y entre éstas y el mundo es más lento. Es necesario establecer nuevas relaciones. Buscar nuevas imágenes. En esta búsqueda los sacerdotes desempeñan un papel importante para la Iglesia: si ellos están afrontando problemas serios, también están buscando soluciones, están buscando una imagen de sacerdote adecuada a las necesidades del pueblo de Dios..." (3)

En este mismo orden de ideas, el concilio ha superado aquella idea generalmente aceptada de que la Iglesia es sólo la jerarquía entendiendo el término como orden episcopal; ahora todos los elementos que conforman a la Iglesia católica se les ha dignificado su función, aunque aun las relaciones entre el clero y el Vaticano no se hayan dado más directamente. Algunos factores que influyen en esta situación son: las distancias que existen entre el lugar de origen o de acción del sacerdote y la sede apostólica, pues el sacerdote no cuenta con los recursos económicos suficientes; la cantidad de sacerdotes que quisieran visitar al Papa para exponerle sus respectivas dificultades resultaría un tanto fantástico y; el factor más importante es

(3) Pedro de Assis, "Investigaciones sobre el clero", en *Ibidem*, p. 1/70

que, como parte de una diócesis, el sacerdote está obligado a rendir cuentas a su obispo, así como pedir permiso y justificar sus salidas. El concilio especifica que todos los miembros que componen una diócesis deben colaborar con su obispo para poder realizar la misión de la Iglesia. (4)

Con lo anteriormente mencionado, nos podemos dar cuenta que una relación más directa con el Vaticano no podría darse, por eso precisamente existe un obispo que en su diócesis ejerce la misma función que el Papa en el Vaticano.

Sobre las actuaciones del obispo, el sacerdote asegura tener el derecho de opinar, lo que pareciera una rebeldía aunque de hecho no lo fuera, pues lo que se busca es el diálogo para hacer de las actividades pastorales un trabajo de cordialidad.

Hemos aclarado que existen dificultades en las relaciones de los sacerdotes con los obispos; en la actualidad se observa una mayor apertura de ambas partes, la que está permitiendo superar las tensiones que pudieran haber existido. Los sacerdotes desean el acercamiento fraternal con sus pastores y que este movimiento se prolongue hacia toda la Iglesia. En general puede decirse que las relaciones entre los sacerdotes con la jerarquía están mejorando, y garantizan una pastoral mejor organizada y más eficaz en el futuro.

(4) Ver "Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos" y "Decreto sobre la formación sacerdotal", en Documentos Completos del Vaticano II, México, Parroquial, 1991

4.1 El <<espíritu>> de los acuerdos del concilio y la teología latinoamericana

Como hemos mencionado anteriormente, la realización del Concilio Vaticano II generó toda una renovación al interior de la Iglesia católica ya que se revisó toda su política tradicional. En este sentido recordaremos también que los partidarios de la renovación de la Iglesia fueron los que guiaron el destino de tal evento, no sin hacer mención de la oposición que manifestaron los partidarios del ala conservadora, que aunque estaban en minoría su influencia se dejaba sentir en el aparato de la Iglesia, principalmente entre el alto clero. "Los años del Concilio estuvieron marcados por astutas estrategias, luchas encarnizadas, enconos e intrigas... El antagonismo (entre los obispos y la Curia) provocó innecesarias disputas durante el Concilio y vergonzosos -si bien comprensibles- intentos, por parte de ciertos miembros de la Curia, de retrasar la aplicación del Concilio, una vez que marcharon los obispos." (5)

El concilio, a través de los sacerdotes renovadores o progresistas, hizo eco de las ideas de avanzada europea, que se fueron gestando principalmente en los seminarios del norte de Europa y que pusieron en entredicho los viejos dogmas escolásticos de la Iglesia, la vieja liturgia latina y las concepciones no científicas del mundo, del hombre y de la sociedad; por lo tanto se abrió el camino para seguir una transformación en el <<concepto de la Iglesia>>, es decir, la Iglesia como comunidad, la libertad religiosa, la libertad de

(5) Christian Smith, *La teología de la liberación*, México, Paidós, 1994, p. 131

conciencia, la modernización de la actividad de la Iglesia, su dinamismo en la solución de los problemas sociales (reconocimiento de las realidades terrestres), su vinculación al progreso científico, su reconciliación con las otras iglesias cristianas y todas las religiones, la amistad con el tercer mundo, el diálogo con los ateos y comunistas, etc. De esta forma el concilio intentaba recuperar algo de la credibilidad perdida por la Iglesia en el contexto del mundo moderno; "El Vaticano Segundo propició la gran oportunidad para replantearse la naturaleza de la Iglesia en el mundo y la relación que debería existir entre ambos." (6)

La nueva teología produce una brecha insalvable entre el nuevo clero y su vieja jerarquía en cuanto al entendimiento de la relación Iglesia-mundo, pues la antinomia entre lo temporal y lo eterno se había superado. La condena -por parte de la vieja estructura- del "mundo" y lo "terrestre" como cosa sin importancia frente a lo divino, es arrasada con la reafirmación -por parte del nuevo clero- de la creación como obra de Dios y el reconocimiento de la historia como parte fundamental de la acción de Dios. Por lo tanto, la Iglesia reconoce la importancia de la vida cotidiana, del trabajo, y la política como medios de servicio a Dios mediante el servicio al prójimo y también, el reconocimiento de la naturaleza histórica de ella misma. En este sentido Berryman afirma: "Con el Vaticano II, la Iglesia católica se volvió al revés de como era. Antes del concilio a los católicos se les enseñaba que su principal deber en la vida era permanecer en "estado de gracia" y alcanzar el cielo. La Iglesia

(6) Ibidem, p. 131

era la mediadora de la gracia y la verdad. En semejante esquema los asuntos terrenales eran finalmente insignificantes. En el Vaticano II, aceptando y apoyándose en décadas de trabajo de los teólogos, la Iglesia católica aceptó modestamente su condición de 'peregrina' que camina al lado del resto de la humanidad. En un posterior giro radical, la Iglesia empezó a considerar al 'progreso humano' como la evidencia de la labor de Dios en la historia humana." (7)

El "nuevo rumbo" que tomaba la Iglesia católica a través del concilio fue bien recibido por el clero progresista de todo el mundo, por ese clero que se encontraba con las manos atadas sujeto a las órdenes de sus obispos tradicionales y sus viejas estructuras. Con las resoluciones del concilio se abarcaron cuestiones que estaban completamente prohibidas para el clero, como: la modernización del culto católico, en este sentido los sacerdotes no podían acercarse más a sus fieles pues la misa tenía que decirse en latín (norma ejecutada durante quince siglos) lo cual impedía una verdadera interpelación al individuo y comprensión del discurso divino, con el cambio, la misa se da en el idioma oficial de cada país y se termina con estas barreras; la reconciliación con los demás cultos, la Iglesia católica no podía continuar creyendo que era la única que poseía la forma de llegar a Dios, cada culto tiene su razón de existir y por lo tanto la iglesia debe dar paso a las diferentes concepciones acerca de dios, de la vida y de la creencia; la renuncia a las excomuniones, debido al surgimiento de ideas como

(7) Phillip Berryman, Teología de la Liberación, México, Siglo XXI, 1989, p. 20

el liberalismo y el comunismo la Iglesia perdía terreno en la conciencia de las personas, por lo que la excomunión ya no asustaba como en antaño tenía que lograr la credibilidad a partir del quehacer al lado de la humanidad y no bajo amenazas que ya no surtían efecto. Estos son algunos de los ejemplos acerca de las resoluciones del concilio las cuales estimularon la intensificación de la actividad de los elementos reformistas, democráticos y radicales del clero, así como en las organizaciones de masas y en los partidos democristianos.

La participación de los jerarcas latinoamericanos en la elaboración del nuevo programa renovado de la Iglesia católica fue mínima, de hecho sus aportes no merecieron la atención de los observadores que seguran el desarrollo de los acontecimientos debido a que todo el concilio estuvo dominado por intereses europeos. Los obispos latinoamericanos se limitaban a observar la lucha entre los conservadores y los progresistas europeos como esperando la victoria de alguno de los dos bandos para posteriormente unirse al ganador. Sin embargo, lo que es importante señalar es que los jerarcas del "tercer mundo" -incluidos en ellos los latinoamericanos- asistieron al concilio no para marcar rumbos sino para aprender, lo cual, sin duda, se logró y llegó, años después, hasta las bases a América Latina generando lo que conoceremos como la teología de la liberación.

El Concilio Vaticano II aportó una nueva visión al catolicismo latinoamericano, sin embargo para que ésta se materializara se exigían personas capacitadas que la desarrollaran y aplicaran en América Latina. Las figuras requeridas surgieron, aunque no fueron decisivas para el desarrollo del concilio si lo fueron

para desarrollar la teología latinoamericana, sólo requerían tiempo para poder hacerlo. "Los clérigos de avanzada de América Latina son generalmente personas que han estudiado y se han formado intelectualmente en ese ambiente peculiar de nuestra cultura en crisis." (8) Es relevante mencionar las acciones de algunos de los obispos dentro del Vaticano II y que durante los años siguientes al mismo contribuirían a marcar con su presencia y su obra la especificidad del clero reformador de América Latina.

El obispo de Talca Manuel Larráin Errázuriz (Chile), trabajó en el concilio tratando de aunar la Iglesia latinoamericana y proyectar el futuro; el arzobispo de Olinda y Recife Dom Hélder Câmara (Brasil), pronunció un sermón donde censuró la pompa que rodeaba al concilio y juzgó "imperdonable que no haya encarado todavía ninguno de los grandes problemas de nuestro tiempo." Hélder Câmara fue el más activo de los participantes latinoamericanos en el concilio, en el tercer período de sesiones el obispo propuso formar un parlamento en el que participaran obispos de todos los países los cuales elegirían al Papa y convocarían los concilios cada diez años, exigió la revisión del índice de los libros prohibidos y propuso que el Papa (Pablo VI) vendiera su tiara en beneficio de los pobres, además de canonizar a Juan XXIII. Unos días antes de la clausura del concilio Hélder Câmara tuvo otra intervención sobre el tema "De lo que el concilio no ha podido hablar", de los problemas del "tercer mundo", "Casi dos mil años después de la muerte de Cristo, en el

(8) Samuel Silva Gotay, "Teología de la Liberación Latinoamericana." en AAVV, Ideas en torno de latinoamérica, vol. 1, México, UNAM-UNUAL, 1986, p. 803

momento de la promulgación de la declaración sobre la libertad religiosa, los dos tercios de la humanidad se encuentran en una condición infrahumana que no permite comprender el verdadero sentido de la libertad." (9) Señaló que América Latina tiene una misión muy particular en el esfuerzo por restablecer el equilibrio del mundo y de promover la justicia a una escala mundial, puesto que América Latina se encuentra entre el mundo desarrollado y el mundo subdesarrollado. "El subdesarrollo hunde a América Latina y a todo el tercer mundo en una situación indigna de la criatura humana, esto es una injuria a la Creación; en el interior de la América Latina cristiana, la revuelta anticristiana será inevitable mañana si hoy, a la hora de la opresión y de la esclavitud, la Iglesia peca por omisión." (10) Cámara, en su documento, sugirió medidas concretas a la jerarquía eclesiástica para realizar en América Latina como: estimular el desarrollo integral, tomar parte en favor de las masas subdesarrolladas, renunciar a sus tierras con una perspectiva de promoción humana y social, en caso necesario la Iglesia debe prestar apoyo moral al movimiento que sin emplear la violencia podría cambiar los hábitos de los patronos que viven aún rigiéndose por las leyes de la Edad Media y del colonialismo, apoyar el diálogo entre las regiones desarrolladas y no desarrolladas de un mismo país, etc. El arzobispo instó a la jerarquía eclesiástica latinoamericana a inspirar y apoyar al nuevo bolivarismo, dirigido para obtener la independencia no sólo política sino también económica y social, expuso su idea de crear

(9) Hélder Câmara, "Ce que le Concile n'a pu dire." en CIDOC INFORMA, enero-diciembre 1966, N. 8, vol. 3, p. 1/2
 (10) Ibidem, p. 1/4

un mercado común latinoamericano para hacer frente a los ataques de los monopolios internacionales de los Estados más fuertes. Por lo que respecta a los Estados Unidos, Hélder Câmara agregó que si el colonialismo político había llegado a su fin, el colonialismo económico todavía existe, cada vez más grave y sofocante. Exigió que las leyes anti-trusts que existen en los Estados Unidos, sean aplicadas en el comercio con el tercer mundo, que la jerarquía ayude al movimiento de la opinión pública y que las universidades estudien las bases de la reformulación de una política internacional humana y justa. Con lo anterior el arzobispo de Olinda y Recife se convierte en la voz principal de América Latina en el concilio, lo que le dio el título del "obispo más progresista" del mundo latinoamericano.

El cardenal Raúl Silva Henríquez, arzobispo de Santiago (Chile), publicó un mensaje en el que exigía del poder de los privilegiados superar el desequilibrio del sistema social y mejorar la situación de millones de menesterosos, advirtiendo que, en caso contrario, se corría el peligro de que eso fuera hecho en la forma "totalitaria" de los métodos comunistas. Durante el segundo período de sesiones, el cardenal chileno, también manifestó que en Chile se observaba un descenso de la fe, a consecuencia de la actitud de los católicos hacia la pobreza y las injusticias sociales que perpetraban los ricos. Llamó a la Iglesia y a los fieles a volver a los principios del cristianismo originario. En el tercer período de sesiones, Silva Henríquez, hizo la propuesta de "instaurar un diálogo con el humanismo moderno. El ateísmo contemporáneo extrae su fuerza de las afirmaciones de los valores temporales. La Iglesia debe

afirmarlos también; solamente así se podrá iniciar una colaboración eficaz en la que participen todos los hombres de buena voluntad." (11)

Durante los primeros meses del concilio el obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, hizo la propuesta de retirar la absurda acusación de responsabilidad imputada a los judíos por la crucifixión de Jesucristo y establecer relaciones amistosas con los masones. En el segundo periodo de sesiones, en nombre de 50 obispos, Méndez Arceo se sumó a la propuesta de separar la Iglesia y el Estado, considerando que en las condiciones actuales esto es más conveniente para la Iglesia. (12)

En el segundo periodo de sesiones, el cardenal Juan Landázuri Richetts propuso que se autorizara a los diáconos a contraer matrimonio, lo cual contribuiría a resolver el problema de la falta de obispos. También, y ya durante el tercer periodo de sesiones, criticó al proyecto del esquema 13 del concilio en el que se exponía el programa social de la Iglesia porque en él se hablaba poco de "el hambre que aflige a un tercio de la humanidad" y previno "la paz no será posible mientras haya aunque sólo sea un hambriento." (13)

Sólo un puñado de obispos latinoamericanos asistieron al concilio (600 en total), en comparación con los europeos, sin embargo fue suficiente para que, en años posteriores, se echara a

(11) José Grigulevich, *La Iglesia Católica y el movimiento de liberación en América Latina*, Moscú, Progreso, 1984, p. 338

(12) La posición del obispo de Cuernavaca sobre estos temas es aclarada en una entrevista realizada en marzo de 1966 por Luis Suárez, "Sergio Méndez Arceo, habla por fin!" en *CIDOC INFORMA*, enero-diciembre 1966, N. 8, vol. 3, pp. 4/1-9

(13) J. Grigulevich, op. cit., p. 339

andar toda la maquinaria de la nueva teología latinoamericana.
(14)

El Vaticano II permitió a los obispos latinoamericanos un contacto continuo con dirigentes de todo el mundo dando como resultado un choque cultural, obligándolos a replantear su situación dentro del concilio y por tanto, también surgió un sentimiento de identidad común; esta situación educativa e integradora reforzó lazos creados entre los mismos obispos latinoamericanos, ya que hicieron conciencia de la presencia mutua y de América Latina como entidad propia. Otro resultado que ofreció el concilio en favor de los obispos latinoamericanos fue el aprendizaje sobre la utilización del servicio de consejeros, asesores y expertos para recibir apoyo y sugerencias, a este respecto se dice que: "El incremento en número e importancia de los asesores que trabajaban para obispos latinoamericanos tuvo el efecto de entrelazar la autoridad propia de los obispos con las ideas innovadoras que aportaba una nueva generación de teólogos y expertos de las ciencias sociales, generalmente de postura progresista. Esta conjunción desempeñaría una importante labor en el surgimiento de la teología de la liberación." (15) El desarrollo del concilio alentó la formación de grupos integrados por seculares para llevar de la mejor manera la práctica y la

(14) Otros obispos fueron importantes en aquellos años y entre ellos cabe destacar: Eugenio Sales, Joao José da Motta, Angelo Rossi, Pedro Cohen, Avelar Brandao y Cândido Padin, de Brasil; Leonidas Proano Villalba y Muñoz Vega, de Ecuador; Tulio Botero Salazar y Raúl Zambrano Camader, de Colombia; Eduardo Pironio y Enrique Angelelli, de Argentina; Marcos McGrath de Panamá y Bernardino Pinera Carballo de Chile.

(15) Algunos de los consejeros que se encontraban en el Concilio Vaticano fueron: Johannes Metz, Hans Küng, E. Schillebeeckx, entre otros. C. Smith, op. cit., p. 136

doctrina de la fe, así como el apoyo para la creación de muchos grupos de estudio bíblico y acciones sociales para ayudar a los pobres.

Sin embargo, de lo más importante que cabe señalar, en cuanto a los resultados del concilio en América Latina, es que los obispos se dieron cuenta que finalmente el concilio y sus resoluciones eran de corte europeo, para un contexto europeo, por lo tanto tenían la obligación de adaptarlo al contexto latinoamericano; con problemas y situaciones de índole completamente diferentes. "Mucho más importante que cualquiera de sus decisiones particulares fue el hecho de que el concilio llevó a los católicos latinoamericanos a adoptar una mirada mucho más crítica hacia su propia Iglesia y hacia su propia sociedad." (16) Para poder realizar este objetivo los obispos latinoamericanos plantearon una propuesta para aplicar las resoluciones del Vaticano II en la realidad latinoamericana, por medio de una conferencia: el CELAM, de esta manera se iniciaba el camino hacia la nueva teología latinoamericana. (17)

Existieron dos elementos determinantes en el desarrollo del concilio; el primero fue la encíclica "Mater et Magistra" publicada en vísperas del Concilio Vaticano II y cuyo aspecto más radical se refería a las relaciones entre los países desarrollados y los países del tercer mundo. (18) Por primera

(16) P. Berryman, op. cit., p. 21

(17) En realidad fue el obispo chileno Manuel Larraín quien concibió la idea de organizar una conferencia para aplicar lo expresado en el concilio a la situación latinoamericana, por Hélder Câmara, Leonidas Proano y Marcos McGrath.

(18) Este problema está desarrollado en la tercera parte de la encíclica y señala que existen fundamentalmente tres desequilibrios en la sociedad actual: la agricultura, de la que

vez, la Iglesia católica asumía una posición que satisfacía a ciertos sectores del clero latinoamericano que veían en el imperialismo norteamericano la principal causa del subdesarrollo estructural de sus respectivos países. Además, la encíclica no lanzaba ataques directos contra el comunismo y no condenó la Revolución Cubana, que entonces representaba una referencia importante para los círculos progresistas y nacionalistas del continente. Estos círculos también presentes en el seno de la Iglesia y en los movimientos católicos, se refirieron a la encíclica para reforzar sus planteamientos y sus iniciativas.

Publicada en el segundo año del Concilio Vaticano II, la encíclica *Pacem in Terris* dejaba atrás toda referencia a la política de la "guerra fría", pronunciándose en favor del desarme y de la coexistencia pacífica entre los Estados. (19) Esta nueva encíclica admitía, en forma más clara aún que la anterior, el diálogo entre los católicos, los creyentes de otros credos religiosos y los no creyentes. El camino de la renovación hizo propio el programa de esta encíclica, cuyas tesis fundamentales se vieron expresadas en las resoluciones del Vaticano II. (20)

se asevera es un sector verdaderamente subdesarrollado; dentro de las mismas naciones hay diversas regiones que no han recibido suficiente apoyo para desarrollarse al mismo nivel que otras y; el problema principal, el cual reside en el desequilibrio que existe entre las naciones ricas y los pueblos que se encuentran en vías de desarrollo, con el agravante de la explosión demográfica de estos últimos. En Gerardo M. Konings, *Teología y desarrollo social*, Mérida-Venezuela, Universidad de los Andes, 1988, pp. 69-83

(19) Con la aparición de esta encíclica (11 de abril de 1963), mucho se empezó a hablar de una nueva dimensión en la enseñanza social de la Iglesia, que luego recibió el nombre de la doctrina política de la Iglesia. *Ibidem*, pp. 84-97

(20) Para revisar estas resoluciones ver *Documentos Completos del Vaticano II*, op. cit.

El camino para desarrollar la teología latinoamericana estaba trazado. De 1966 a 1968 las oportunidades políticas para los progresistas latinoamericanos estuvieron casi por completo abiertas, ya que las ideas progresistas se las consideraba la clave de la futura vida de la Iglesia; en consecuencia los obispos de varios países se reunieron varias veces para discutir la manera de aplicar el Vaticano II al contexto latinoamericano. (21) "Al tiempo que los obispos y teólogos comenzaban a luchar con la cuestión de la aplicación del Vaticano Segundo a América Latina, iba haciéndose más patente que los hechos sociales, los <<signos de los tiempos>> a que debía responder la innovación de la Iglesia, no eran precisamente la modernización, la ciencia y la secularización, sino el subdesarrollo, la pobreza masiva y la opresión." (22)

Sin embargo, y a pesar de la atmósfera progresista postconciliar que imperaba, muchas autoridades eclesásticas latinoamericanas se encontraban inconformes porque en las resoluciones finales del concilio no se habían reflejado correctamente los problemas de los países en vías de desarrollo. Finalmente el 26 de marzo de 1967, Pablo VI dio a conocer su encíclica *Populorum Progressio*, acerca del desarrollo de los

(21) Algunas de estas reuniones fueron: Asamblea Plenaria del Episcopado Argentino, "La Iglesia en el período posconciliar: Argentina", junio de 1966, en CIDOC INFORMA enero-diciembre 1966, op. cit. pp. 7/33-42; Reunión extraordinaria del CELAM, "La Iglesia y la integración de América Latina", Mar del Plata Argentina, octubre de 1966, en Ibidem, pp. 12/1-21; Asamblea General de la Conferencia Episcopal chilena, "Para discutir el problema del clero", Santiago de Chile, agosto de 1967, en CIDOC INFORMA junio-diciembre 1967, No. 10, Vol. 5, pp. 39/1-12

(22) C. Smith, op. cit., p. 167

pueblos, concentrada en los temas del desarrollo del Tercer Mundo (23) y dentro de un tono generalmente moderado, se insinuaba una fuerte crítica al orden económico internacional existente. (24)

Esta encíclica causó, en los círculos católicos, un gran efecto: los partidarios de la renovación, los católicos de izquierda, los críticos del imperialismo y los simpatizantes de la Revolución Cubana la acogieron con entusiasmo, a tal grado que muchos de ellos la citaron constantemente en documentos posteriores. (25)

(23) En la encíclica el principal énfasis se ponía en la importancia del problema de la pobreza, Pablo VI proclamó la necesidad del desarrollo de los países pobres con la célebre frase "El desarrollo es el nuevo nombre de la paz", ya que observaba que la pobreza y la opresión constituyen serias amenazas para la paz, puesto que las "excesivas desigualdades, económicas, sociales y culturales entre los pueblos despiertan tensiones y conflictos que son un peligro para la paz." Pablo VI reconoce que este desarrollo podía llevarse a cabo mediante transformaciones estructurales, entre ellas la reforma agraria. Sostiene que el desarrollo justo era una solución mejor, ya que sus principios se basan en el incremento de ayuda a las naciones pobres, las relaciones comerciales equitativas y la solidaridad entre ricos y pobres, junto al diálogo conducente a la planificación en la escala mundial. Véase Pablo VI, Carta encíclica "Populorum Progressio", el progreso de los pueblos, México, Paulinas, 1990.

(24) Según la interpretación de Konings, "Esta encíclica enjuicia al capitalismo y al liberalismo económico, calificándolos de "nefastos sistemas", pues asegura que la política económica del capitalismo ha cambiado en los pueblos desarrollados, pero que ahora se aplica en los países jóvenes, del llamado Tercer Mundo, los cuales se debaten entre la miseria, el hambre, la insuficiencia de medios técnicos, de capitales y de relaciones comerciales en condiciones de desventaja." Véase G. Konings, op. cit., pp. 123 y ss.

(25) Algunos documentos en donde se cita la encíclica son: **Declaración de Sacerdotes Peruanos**, "ante la crónica situación de injusticia, atraso, opresión e inmoralidad pública que impera en el Perú", Lima, marzo 9 de 1968; **Segundo Encuentro del grupo sacerdotal de Golconda**, "Documento final", Buenaventura, Colombia, diciembre 9-13 de 1968; **Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano**, "La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio", Medellín, Colombia, 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968. Gustavo Gutiérrez, Teología de la Liberación. Perspectivas,

En América Latina se vivió intensamente el "espíritu del concilio", generando fenómenos que, sin duda, contribuirían al desarrollo de la teología de la liberación. Algunos de estos fenómenos fueron: el surgimiento de las crisis de vocaciones religiosas, la proliferación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), los encuentros entre teólogos protestantes progresistas y teólogos católicos progresistas, las reformas y revitalización de la orden de los jesuitas, el control absoluto del CELAM por los obispos progresistas de América Latina, crecimiento y fortalecimiento de la conciencia subversiva entre los católicos latinoamericanos, aparición de los colectivos independientes de sacerdotes que agitaban la Iglesia y la sociedad en busca de cambios (26), la radicalización de los obispos brasileños a causa del golpe militar en 1964, el viraje hacia los pobres por parte de los agentes pastorales, y la creación de centros de investigación católica. (27)

Salamanca, Sigueña, 1994.

(26) Los colectivos sacerdotales más famosos fueron: "Sacerdotes por el Tercer Mundo", en Argentina; "ONIS", en Perú; "Sacerdotes por el Pueblo" y "Gostegua", en los países de América Central; "Golconda", en Colombia; "Movimiento Populorum Progressio", en Panamá; "Grupos camilistas", en Colombia y Venezuela; "Movimiento para la reflexión sacerdotal", en Ecuador; "Los Ochenta", en Chile. en C. Smith, op. cit., pp. 182 y ss.

(27) Algunos de ellos son: Centro Belarmino y la Oficina de Sociología Religiosa (OSORE), Chile; Desarrollo, Economía y Sociología en América Latina (DESAL), de Roger Vekemans en Santiago de Chile; Centro de Estadística Religiosa e Investigación Social (CERIS), de Hélder Câmara en Brasil; Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), de los jesuitas colombianos; Federación de Estudios Religiosos y Sociales (FERES Latinoamericana), de François Houtart. En *Ibidem*, pp. 191-192

4.1.1 Medellín

La Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín, Colombia, representó la clave para el desarrollo total de la teología de la liberación en América Latina, pues se generó la oportunidad política que los católicos progresistas y radicales utilizaron en años siguientes, además fortaleció la conciencia subversiva al establecer que tanto la Iglesia como la sociedad tenían que cambiar.

Medellín fue pensado para aplicar el Concilio Vaticano II en América Latina, esta idea partió del obispo chileno Manuel Larrain quien consiguió la autorización del Papa para llevarlo a cabo. La preparación de Medellín fue un trabajo arduo se convocaron a todos los obispos progresistas de América Latina para formar el equipo, también se escogieron a los consejeros progresistas para organizar la conferencia, los cuales conocían detalladamente el Vaticano II.

Seis consultas extraoficiales patrocinó el CELAM durante los dos años previos a la conferencia (28), a estas consultas sólo se asistía por medio de invitación sin embargo no todos los asistentes eran progresistas aunque sí estaba muy marcada su influencia. Estas reuniones tuvieron gran importancia, porque ya

(28) Estas consultas fueron: 1) del 5 al 8 de junio de 1966, Baños (Ecuador), sobre "Educación, Ministerio y Acción Social"; 2) del 11 al 16 de octubre de 1966, Mar del Plata (Argentina), sobre "Desarrollo e Integración en América Latina"; 3) del 12 al 25 de febrero de 1967, Buga (Colombia), sobre "La misión de las universidades católicas en América Latina"; 4) del 20 al 27 de abril de 1968, Melgar (Colombia), sobre "La pastoral de las misiones"; 5) del 12 al 19 de mayo de 1968, Itapoan (Brasil), sobre "La Iglesia y el cambio social"; y del 11 al 18 de mayo de 1968, Medellín (Colombia), sobre "Catequesis" en C. Smith, op. cit. p. 201

en esos momentos el pensamiento de los expertos rebasaban la idea del reformismo social que sugería el modelo de desarrollo, propuesto por la teoría de la modernización pues ya despuntaba con gran fuerza la teoría de la dependencia parte substancial de la teología de la liberación, además las comunidades eclesiales de base se extendían con rapidez, los agentes pastorales comenzaban el trabajo cerca de los pobres y el marxismo germinaba en el pensamiento de los estudiantes universitarios.

Se redactaron tres documentos preliminares para Medellín en los días 19 a 26 de enero de 1968, que trataban sobre la estructura social de la Iglesia, sobre el papel de la coordinación de la Iglesia y sobre el papel de la Iglesia en el avance social. (29) Cada documento lo integraban tres partes: descripciones de la realidad latinoamericana, una reflexión teológica de esa realidad y las posibles respuestas pastorales. (30)

"Esta estructura en tres partes era evidente no sólo en cada documento sino también en la estructura de las conclusiones publicadas. Los tópicos más seculares (justicia, paz, educación, familia, juventud) precedían a los mayormente relacionados con la

(29) Estos documentos fueron redactados por Gustavo Gutiérrez, el primero; por Raimundo Camuru, el segundo; y por Renato Poblete, el tercero. C. Smith, op. cit., p. 206

(30) Es importante señalar que estos documentos se hicieron circular en las congregaciones romanas, las cuales encontraban el documento francamente negativo y crítico; y entre los obispos de cada país, por su parte la mayoría afirmaba que el documento tenía que ser negativo dada la situación latinoamericana, de lo contrario "un falso optimismo podía ser más peligroso, incluso que la negatividad." A pesar de esta censura por parte de la Curia Romana no cambió el transcurso de las gestiones para Medellín. Por otro lado, las ponencias se utilizaron para esbozar las más inquietantes preocupaciones de la próxima conferencia y, de hecho, contenían muchas de las ideas básicas que luego quedarían plasmadas en las conclusiones de la Conferencia de Medellín. En Ibidem, pp. 207 y ss.

Iglesia (trabajo pastoral, sacerdotes, religiosas, laicos, estructuras eclesiales, etcétera)." (31)

El 26 de agosto de 1968 se inauguró en Medellín la II conferencia del Episcopado Latinoamericano, la cual tuvo una duración de diez días. Más de 500 personas se reunieron para tal evento, entre ellas se encontraban delegados con voz y voto, consejeros, expertos e invitados, fue un auténtico concilio de América Latina. (32)

El Papa Pablo VI designó a tres presidentes para la Conferencia: el cardenal Samore, jefe de la comisión papal para los asuntos de América Latina; el arzobispo de Lima, cardenal Landazuri Ricketts, renovador moderado; y el arzobispo brasileño Avelar Brandao, ligado con la tendencia de Hélder Câmara.

La conferencia tenía la responsabilidad de definir la política de la Iglesia en las condiciones de los cambios contemporáneos a la luz del concilio, es decir, definir su actitud hacia la lucha de liberación nacional de los pueblos de América Latina.

La Conferencia partía de dos bases:

Primero, las propuestas elaboradas por el CELAM, es decir, los documentos preparatorios que partían de los principios establecidos en la *Populorum Progressio*, uno de ellos es el de

(31) P. Berryman, op. Cit., p. 26

(32) Asistieron 41 obispos, casi todos los cardenales latinoamericanos, los miembros del CELAM y sus suplentes, los jefes de 13 secciones del CELAM, 14 superiores de órdenes religiosas de frailes y monjas, y prelados del Vaticano. Como observadores se invitó a los nuncios de Argentina, Brasil y Colombia. Asistieron unos 20 expertos seculares, entre ellos 4 mujeres y los miembros de diversas organizaciones católicas seculares. En calidad de invitados llegaron a Medellín jerarcas eclesiales de Cuba, E.E.U.U., Canadá, R.F.A., Francia, España, India y otros países, como también 12 enviados en cultos protestantes. J. Grigulevich, op. cit., pp. 378-379

reconocer el derecho de los pueblos a derrocar por la violencia los regimenes tiránicos imperantes en América Latina. (33) Segundo, tomar en cuenta las propuestas del Papa acerca de las reformas paulatinas, en lugar de apoyar la violencia. (34)

Los participantes en la conferencia tenían que elegir una de las dos propuestas anteriores o bien elaborar una tercera en donde quizá se fusionaran ambas, pues no se podía olvidar que las resoluciones estaban sujetas a la ratificación del Papa, esto complicaba la empresa a cumplir en la conferencia. Sin embargo, la base elegida por los participantes fue la de luchar con los pobres en contra de las tiranías, sin utilizar la violencia, sino concientizándose y concientizando a los pueblos de su derecho de liberación y de cambio: "un cambio de estructura se impone, pero sin apelar a la violencia armada y sangrienta, que multiplica los problemas humanos, ni a la violencia pasiva inherente a las estructuras actuales, que deben ser modificadas." (35)

Pero no todos los obispos concordaron con esta posición un ejemplo de ello fue el cardenal Landazuri Richetts quien estableció: "La revolución social en América Latina será

(33) Pablo VI, *Populorum Progressio*, op. cit.

(34) Según las palabras del Papa: "Si nosotros debemos favorecer todo esfuerzo honesto para promover la renovación y la elevación de los pobres y de cuantos viven en condiciones de inferioridad humana y social, si nosotros no podemos ser solidarios con sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos de un mismo país, sin poner en acto un plan efectivo para remediar las condiciones insportables de inferioridad que frecuentemente sufre la población menos pudiente, nosotros repetimos una vez más a este propósito: ni el odio ni la violencia son la fuerza de nuestra caridad." "Discurso ante los participantes de la Conferencia Episcopal de Medellín, 24 de agosto de 1968", en J. Grigulevich, op. cit., p. 376

(35) Discurso de apertura de Medellín, por el obispo Avelar Brandao Vilela, en *Ibidem*, p. 384

cristiana si nosotros sabemos dar prueba de un amor suficiente." (36) Pues según él los obispos estaban obligados a romper con su visión clerical del mundo y adherirse a la lucha por la liberación del hombre, sobre todo, porque la revolución social era inevitable en América Latina.

Durante la conferencia el ambiente que predominó fue discrepante lo que dio lugar a discusiones sin rodeos. Todo tipo de intervenciones se pudieron escuchar, como la lectura de los informes sobre el "Panorama sociográfico de América Latina"; "Los signos del tiempo en la América Latina contemporánea"; "Interpretación cristiana de estos símbolos"; y "La Iglesia en América Latina y el mejoramiento de las condiciones de la vida humana." (37) La mayor parte de las ponencias iban dirigidas hacia la situación de pobreza y opresión que se vivía en el continente; los obispos progresistas y radicales coincidieron en afirmar que estaban convencidos de haber desarrollado durante mucho tiempo una evangelización de tipo colonial, que se limita a la moral y a la conciencia individuales; de haber consentido el silencio e inmutación de la Iglesia en momentos difíciles para los pobres; de haber participado del temor de la Iglesia cuando sus estructuras y privilegios peligran; de haber compartido con la Iglesia de los beneficios materiales que se le otorgan a los aliados de los poderosos; y de no haber pensado que en lugares olvidados hacen falta instituciones religiosas para ayudar a la gente. Según los obispos estos males deben ser transformados con la enseñanza de una religión de hombres libres; con la conversión

(36) Ibidem, p. 384

(37) Ibidem, p. 386

de las parroquias en centros de formación integral para despertar la fuerza reivindicativa de los pobres; con la exigencia a los detentores del poder el respeto de la persona humana; compartiendo la pobreza de las masas; dejando de ser aliados de los poderosos y; llegar a los lugares más lejanos para evangelizar a partir de la liberación. "Si no realizamos estas reformas urgentes, tarde o temprano la violencia será inevitable y, en realidad, es la tentación del momento." (38)

Por su parte los obispos conservadores eran partidarios de la movilización de todas las fuerzas eclesiásticas para luchar en contra del comunismo; protestaron severamente contra la crítica a la actuación anterior de la Iglesia; difundieron algunas declaraciones combatiendo la orientación renovadora de la conferencia; opusieron gran resistencia cuando en la resolución sobre la violencia no integraron las palabras del Papa "La violencia no es ni cristiana ni evangélica", finalmente fue un punto a su favor y la frase se tuvo que incluir en las conclusiones (39); sin embargo todas estas intervenciones no fueron suficientes para detener el trabajo que habían desempeñado los progresistas aun antes de la conferencia.

Después de los debates los dieciséis comités y subcomités comenzaron a trabajar en la redacción de los proyectos de resolución, de donde surgieron tres documentos esenciales y predecesores de la teología de la liberación: sobre justicia,

(38) Ibidem, p. 385

(39) Ver Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano, "La Iglesia en la Actual Transformación de América Latina a la Luz del Concilio" Conclusiones, México, Parroquial, 1976, pp. 71 y ss.

escrito por Hélder Câmara, Renato Poblete y Samuel Ruiz García; sobre paz, escrito por Gustavo Gutiérrez y Pierre Bigo; y sobre pobreza, escrito por Gustavo Gutiérrez; los cuales impactaron de tal forma a los obispos progresistas que centraron su atención en esos documentos.

Los documentos sobre justicia, paz y pobreza conforman un análisis de la situación social de América Latina, partiendo de "la miseria que margina a grandes grupos humanos" y del subdesarrollo que es "una injusta situación promotora de tensiones" debido a la falta de aceptación sociocultural y a la opción por sistemas económicos imposibles de sostener, esto conlleva al desequilibrio político y a la instauración de instituciones puramente formales. Hacen un llamamiento a la transformación de esta situación a través de la conversión para realizar una verdadera liberación pues no habrá "un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras". Comprometen a la Iglesia para ayudar a crear un orden social justo dedicándose a la solidaridad con los pobres. Señalan las exigencias más importantes como el que las "comunidades nacionales han de tener una organización más global", es decir, que toda la población sobre todo las clases populares tengan una participación activa y receptiva, creadora y decisiva en la construcción de una sociedad, a través de estructuras territoriales y funcionales. Juzgan que para llevar a cabo un cambio en las estructuras es necesaria la reforma política, donde la autoridad asegure por medio de normas jurídicas "los derechos y libertades inalienables de los ciudadanos", en América Latina el ejercicio de esta autoridad favorece a grupos privilegiados. Afirmar que es

indispensable la toma de conciencia social y la educación social, la Iglesia dará su apoyo a los oprimidos para que "conozcan sus propios derechos y sepan hacer uso de ellos", para lograrlo buscará la colaboración de profesionales e instituciones competentes. (40)

Tomando en cuenta los aspectos que concentró la conferencia Berryman menciona: "En frases resonantes los obispos pedían a los cristianos que se comprometieran con la transformación de la sociedad. Denunciaban la 'violencia institucionalizada' y se referían a ella como a una 'situación de pecado' (por lo tanto extendiendo la noción tradicional de pecado centrada en transgresiones personales a una ley divina); pedían cambios 'rápidos, vigorosos, urgentes y profundamente renovadores'; describían la educación como un proceso que permitiría al pueblo convertirse en actor de su propio progreso." (41)

A pesar de la actitud tomada por los progresistas no se pudo evitar que algunos obispos fueran radicalizándose poco a poco hasta optar por la vía de las armas, finalmente el ambiente generado en la conferencia inducía a tal posición. (42)

Algunos obispos, tuvieron la certeza de haber sido manipulados por la minoría progresista que controló la conferencia, debido a esto negaron el apoyo a esta corriente durante la conferencia realizada en Puebla en 1979.

(40) Ver apartado sobre "la justicia y paz" para mayor detalle de las conclusiones, en *Ibidem*, op., cit.

(41) P. Berryman, op. cit., p. 26

(42) Como ejemplo tenemos la intervención del obispo ecuatoriano Leónidas Proano, que exhortó a los curas a "orientar una agitación revolucionaria que entusiasme a millones de campesinos obreros y estudiantes." J. Grigulevich, op. cit., p. 386

Por su parte los progresistas controlaron la conferencia sin importar su reducido número, porque eran quienes radactaban y estaban dispuestos a trabajar sin descanso; en realidad se les dejó manejar la conferencia porque no eran vistos como una amenaza, sino como elementos entusiastas para fortalecer a la Iglesia católica y a los pueblos latinoamericanos.

4.1.2 Puebla

La interpretación de los documentos surgidos en Medellín fue el segundo golpe a la jerarquía conservadora, pues quienes realizaron esta labor les imprimieron el sello netamente liberacionista. Los católicos progresistas y radicales se encargaron de interpretarlos y de difundirlos, por esto Medellín representa y legitima la teología de la liberación.

Durante los años comprendidos entre 1968 y 1972, el CELAM aportó una invaluable ayuda para la organización, crecimiento, fortalecimiento y difusión del pensamiento liberacionista; esta institución apoyó el liderazgo de los teólogos de la liberación que pertenecían a colectivos sacerdotales, facilitó la afiliación de individuos y organizaciones simpatizantes al pensamiento liberacionista, organizó y patrocinó seminarios y conferencias que se difundieron por diversas redes de comunicación. De esta manera a la teología de la liberación sólo le faltaban algunos matices y el momento para salir a la luz.

Todo este movimiento no sólo era de orden pastoral o teológico, sino también incursionaba en el orden político y económico, pero sobre todo en el marxista, por tal motivo la jerarquía

conservadora tomó cartas en el asunto. En noviembre de 1972 se llevó a cabo la XIV asamblea ordinaria del CELAM, en ocasión de las votaciones correspondientes para la sustitución de cargos principales en la organización, esta vez la corriente conservadora de la Iglesia no perdió tiempo y se organizó; los progresistas Avelar Brandão y Marcos McGrath fueron sustituidos por los conservadores Alfonso López Trujillo, como secretario general, Luciano Duarte, como presidente del Departamento de acción social, y Antonio Quarracino, como presidente del Departamento de acción seglar. (43) Dado lo anterior, durante los años 1972 a 1979, la teología de la liberación así como sus seguidores tuvieron que responder a un período de oposición por el mismo organismo, que en años anteriores, les había apoyado incondicionalmente; y a un período de represión por parte de los gobiernos militares instaurados durante la época de los años setenta, sin embargo, conforme se reprimía al movimiento más se fortalecía. (44)

A finales de la década de los setenta el CELAM convocó la realización de una conferencia para que coincidiera con el décimo

(43) Menciona Christián Smith que el viraje a un CELAM conservador estaba en el sentir de la mayoría de los obispos moderados pues ellos sospecharon la manipulación de que habían sido objeto en Medellín, y porque la teología de la liberación les preocupaba por las consecuencias radicales que se estaban presentado. C. Smith, op. cit., p. 249

(44) "El primer golpe de Estado militar se dio en Bolivia el 21 de agosto de 1971. Luego vino el de Pinochet contra Allende el 11 de septiembre de 1973 y en Argentina el 24 de marzo de 1976. A esto hay que añadir que los ya existentes regímenes militares dieron un giro a la derecha, como el de Perú (28 de agosto de 1975) y Ecuador (13 de enero de 1976), sumándose a las antiguas dictaduras de Somoza en Nicaragua, Stroessner en Paraguay y Duvalier en Haití." Ibidem, p. 252

"Paradójicamente, la acción brutal de los militares produjo resultados positivos para el movimiento de la teología de la liberación. En Sucre, los obispos conservadores y los moderados

aniversario de Medellín, esto parecía la gran oportunidad para el arzobispo Alfonso López Trujillo y toda la corriente conservadora, de revocar la Conferencia de Medellín y de ponerle fin a la teología de la liberación. Sin embargo, la conferencia anunciada para 1978 no llegó a celebrarse. La muerte del Papa Pablo VI y de su sucesor, Juan Pablo I, fueron la causa evidente. Por indicación del nuevo Papa, Juan Pablo II, la Tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano a celebrarse en la Ciudad de Puebla, México del 27 de enero al 13 de febrero de 1979, no se aplazó más y, el mismo viaje a México para inaugurarla.

Este segmento cobra importancia por la existencia de un nuevo Papa, interesa conocer la posición de la Iglesia católica ante los sucesos de América Latina.

En su discurso de apertura a la conferencia utilizó un tono conciliatorio por las diferencias que se estaban viviendo al interior de la Iglesia, llamó a la unidad y a la fidelidad de las verdades de la misma; para esto, indujo a los participantes a tomar como punto de partida las resoluciones de la Conferencia de Medellín, pero "sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición." (45)

que comenzaron a retirar el apoyo que con anterioridad habían prestado a Medellín, confiando así retornar a las acostumbradas tácticas eclesiales y a unas relaciones externas en un estado de cosas más moderado, se encontraron con que la represión de los regímenes militares contra los católicos bloqueaba cualquier intento de restauración. De esta manera, la reacción externa contra la teología de la liberación neutralizó la interna y, por tanto, abrió nuevas oportunidades políticas." Ibidem, pp. 254-255 (45) Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano

El Papa reprobó la teología de la liberación al mencionar las "relecturas" que se hacen del Evangelio, "resultado de especulaciones teóricas" y no de meditación cristiana, "Ellas causan confusión al apartarse de los criterios centrales de la fe de la Iglesia y se cae en la temeridad de comunicarlas, a manera de catèquesis, a las comunidades cristianas " (46); dijo que se pretende mostrar a Jesús implicado en asuntos políticos y en la lucha de clases, lo cual no corresponde con la catèquesis de la Iglesia.

Criticó fuertemente la interpretación secularista de la Iglesia y de su misión, pues afirma que al Reino no se llega por medio de la fe, sino por el cambio estructural y el compromiso socio-político, es decir, "es un error, en cambio, afirmar que la liberación política, económica y social coincide con la salvación en Jesucristo." (47) Admitió el término "liberación" sólo en el sentido evangélico dentro de la misión de la Iglesia, como la liberación de todo lo que oprime al hombre, pero que es, sobre todo liberación del pecado y del maligno, es decir, "no puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural,... que no puede nunca sacrificarse a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo." (48)

El Papa, habló del compromiso de la Iglesia con los más necesitados y de la defensa de los derechos humanos, como un

Puebla: "La evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina", México, Parroquial, 1991, p. 12

(46) Ibidem, p. 15

(47) Ibidem, p. 20

(48) Ibidem, p. 30

compromiso evangélico; "Fiel a este compromiso, la Iglesia quiere mantenerse libre frente a los opuestos sistemas, para optar sólo por el hombre. Cualesquiera sean las miserias o sufrimientos que aflijan al hombre; no a través de la violencia, de los juegos de poder, de los sistemas políticos, sino por medio de la verdad sobre el hombre, camino hacia un futuro mejor." (49) Rechazó la existencia de una Iglesia popular, nacida del pueblo y que se concreta exclusivamente en los pobres, así como la creencia de que la Iglesia "institucional" u "oficial" es alienante.

Finalmente, el Pontífice a pesar de tener una tendencia conservadora también apoyó algunas aspiraciones y preocupaciones de la teología de la liberación, como ayudar a los pobres necesitados y marginados, a participar en sistemas y estructuras humanizadoras, a pensar acerca de la relación entre evangelización y fomento de la liberación humana y pensar en los vínculos de dependencia que hacen a ricos cada vez más ricos y pobres cada vez más pobres; claro lo anterior debe ir dentro de un enfoque totalmente evangelizador y sin violencia.

La conferencia titulada "La evangelización en el presente y futuro de América Latina", tenía como objetivo legitimar la teología de la liberación mediante la estrategia de proponer un vocabulario y un grupo de símbolos alternativos, que tenían una interpretación diferente, es decir, no se pretendía la oposición abierta a la teología de la liberación, sino utilizar el lenguaje liberacionista para reconfigurarlo al aspecto puramente evangélico. "Liberación sin evangelización es la grieta por donde penetra la secularización... Los secularizadores (por ejemplo

algunos teólogos liberacionistas) hablan de una liberación sin evangelización y hasta aquellos que aún son sacerdotes, colocan la evangelización en un segundo término. Y si alguien coloca la evangelización en un primer lugar, inmediatamente lo acusan de <<haberse olvidado de la liberación de los pobres>> o de estar <<hiperespiritualizado>>. La mayor preocupación en Puebla es precisamente la evangelización, sin que ello presuponga mermar la importancia de la liberación, dado que la evangelización es fuente de liberación y no al revés; muy al contrario, el inverso corrompe la verdadera liberación." (50)

Como en Medellín, tanto los obispos conservadores como los progresistas se reunieron con antelación para preparar los documentos que se utilizarían en Puebla. Hubo reuniones en los episcopados de Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú y Bolivia (51) principalmente para manifestar sus inquietudes acerca del futuro y del quehacer de la Iglesia en el contexto latinoamericano a partir de la teología de la liberación. También en 1977 se redactó una ponencia llamada CELAM III, posteriormente se le adjudicaría el nombre de "Libro Verde" y que causó gran polémica en todos las corrientes de la Iglesia. (52) Esta ponencia analizaba la situación latinoamericana, pero su característica

(50) Alberto Methol Ferre, Puebla: Proceso y Tensiones, 1979 (citado en C. Smith, op. cit., p. 272)

(51) En Colombia se reunieron del 1 al 3 de julio; los países del Cono Sur en Río de Janeiro (Brasil), del 26 al 28 de julio; los países centroamericanos, México y Panamá, en San José (Costa Rica), del 30 de julio al 1 de agosto; y los países caribeños, en San Juan de Puerto Rico, del 22 al 24 de agosto. Alfonso López Trujillo, De Medellín a Puebla, Madrid, La Editorial Católica, 1980. (citado en Ibidem, p. 332)

(52) Describía a América Latina en transición del subdesarrollo al desarrollo, esto es, la crisis era de transición más que una lucha por la liberación de la opresión. En el trabajo aparecía un extenso apéndice que reseñaba cerca de una docena de errores de

principal era el rechazo y la antipatía que reflejaba hacia la teología de la liberación. Para neutralizar los efectos del "Libro Verde", se redactó una segunda ponencia dirigida por el cardenal Aloisio Lorscheider, en donde se hacía "hincapié en el compromiso de la Iglesia con la justicia social según el espíritu de Medellín." (53) Por su parte los teólogos de la liberación también trabajaban en sus ponencias con el objetivo principal de ratificar Medellín en Puebla y continuar su trabajo en América Latina, pues se daban cuenta de que CELAM pretendía dejarlos fuera de la conferencia.

La organización de Puebla estuvo a cargo de la corriente conservadora liderada por el arzobispo Alfonso López Trujillo, el jesuita Roger Vekemans y el cardenal Sebastiano Baggio, quienes decidieron estructurarla de la siguiente manera: ellos seleccionaron a la mayor parte de los obispos que contaban sólo con voz, obviamente éstos eran conservadores; no invitaron a muchos de los obispos progresistas de América Latina (54), y a los que invitaron los dispersaron para evitar oposiciones desagradables; en un inicio tampoco invitaron a la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), sin embargo tuvieron que hacerlo dada la presión que ejerció el presidente de la Conferencia, cardenal Aloisio Lorscheider; y ningún teólogo de la liberación fue invitado.

la teología de la liberación, fijados para su condena. Las conferencias de obispos rechazaron abiertamente el documento, principalmente por ser muy abstracto y por su insensibilidad por los problemas pastorales. P. Berryman, op., cit., p. 96

(53) C. Smith, op. cit., p. 277
 (54) Algunos de los obispos no invitados fueron: Pedro Casaldáliga, Samuel Ruiz García, Sergio Méndez Arceo, José Parra León, etc., Ibidem, p. 274

Pudiera pensarse que el desarrollo de la conferencia no tuvo infiltración liberacionista debido al bloqueo impuesto por los conservadores, sin embargo la estrategia no funcionó del todo. Los teólogos de la liberación se desplazaron a la Ciudad de Puebla y estuvieron en la conferencia a través de los obispos progresistas quienes les llevaban las ponencias en cuanto estaban listas, los teólogos a su vez las analizaban y los documentos regresaban con la influencia liberacionista; de esta manera los conservadores no pudieron evitar lo que tanto temían. "...en la mañana del segundo día de la conferencia...salió (el obispo brasileño Alano Pena) para encontrarse con los teólogos de la liberación y llevar el análisis del discurso del Papa en Puebla de vuelta a los... obispos. Al mismo tiempo, Gustavo Gutiérrez envió una nota al arzobispo Marcos MacGrath, en la que le decía que el grupo había ido a Puebla exclusivamente para ponerse al servicio de los obispos y que de ninguna manera debía interpretarse su presencia como un intento de establecer una Iglesia paralela. A la semana de la apertura, las ponencias del grupo de la liberación circulaban libremente por toda la conferencia y fueron incluso reconocidas oficialmente por los cargos directivos del CELAM." (55)

Ya en la conferencia, hubo numerosos mensajes y declaraciones elaborados por distintas organizaciones católicas eclesiales y seglares, haciendo hincapié en la actividad contra los regímenes reaccionarios y a favor de las transformaciones sociales, pedían que conforme a las resoluciones del Concilio Vaticano II y a la

(55) Penny Lernoux, *Cry of the People: Then Struggle for Human Rights in Latin America the Catholic Church in Conflict with U.S.*

Conferencia de Medellín, la Iglesia ayudara a la realización de la justicia y el progreso sociales de todos los pueblos del continente. También sacerdotes y teólogos de los Estados Unidos, exhortaban a los participantes proseguir con las orientaciones de Medellín, pues éstas estaban justificadas debido a la oleada de represión en los países latinoamericanos.

En este orden de cosas, hubo intervenciones muy enérgicas por parte de algunos obispos, prueba de ello, el arzobispo de San Salvador, Oscar Arnulfo Romero, declaró que "la Teología de la Liberación estaba fundamentada y que la lucha de clases no era una invención de los sacerdotes (renovadores), sino un producto del sistema surgido por efecto de las contradicciones entre diferentes grupos sociales." (56) Muchos otros sacerdotes coincidieron con él, principalmente progresistas y algunos moderados. (57)

El documento final de Puebla estuvo salpicado de elementos conservadores, moderados y liberacionistas, se puede decir que los conservadores no pudieron ilegitimar Medellín y mucho menos acabar con la teología de la liberación, sólo matizaron el lenguaje de la liberación con las categorías de "comunidad y participación en la misión y vida de la Iglesia y, por lo tanto,

Policy, Nueva York, Penguin Books, 1982 (citado en *Ibidem*, p. 282)

(56) J. Grigulevich, op. cit., pp. 393-394

(57) El obispo ecuatoriano Pio Bamba Leonidas Proaño, agregó que era necesario trabajar para cambiar la estructura de la sociedad latinoamericana, en la que más de cien millones de personas, vivían en la miseria. El obispo mexicano Sergio Méndez Arceo, expresó que la Iglesia no debía retroceder a las posiciones precedentes a la Conferencia de Medellín. El cardenal Aloisio Lorscheider, instó a la Iglesia a encontrar los medios apropiados para impedir la existencia de tiranías en América Latina. *Ibidem*, p. 394

en la evangelización del mundo." (58) De este modo se reintegraba el concepto de liberación a la perspectiva de la misión evangelizadora de la Iglesia, eliminando la connotación política de violencia revolucionaria que tiene en otros contextos.

Por su parte los progresistas mantuvieron algunas perspectivas propias de la teología de la liberación, las cuales quedaron incluidas en el documento, como la opción preferencial por los pobres; también lograron avanzar hacia la tolerancia, pues de alguna manera era expresión de fe de muchos católicos en América Latina. (59)

Los moderados confirmaron el desarrollismo y la opción por la no violencia, así como la insistencia en el papel propiamente religioso de la Iglesia.

El resultado verdaderamente importante de esta conferencia fue que, ni los conservadores derrotaron a los progresistas ni éstos derrotaron a los conservadores. En realidad cada corriente se apropió de los documentos interpretándolos a su favor, dejando la posibilidad abierta, quizá, para otro enfrentamiento posterior.

4.2 Teología de la Liberación

Algunos teólogos de la liberación coinciden en que las manifestaciones contra la opresión a los indios durante el siglo XVI emprendidas por sacerdotes y obispos como Bartolomé de las

(58) Ver "Tercera Conferencia del Episcopado...", op. cit.
 (59) Algunos apartados incluidos en el documento final de Puebla fueron: "Visión histórica de América Latina", "La pobreza en Latinoamérica y sus causas", "Ante el clamor por la justicia", "La Iglesia popular", "Evangelización, ideologías y política", "Opción preferencial por los pobres; etc. Ver Ibidem

Casas, Antonio de Valdivieso y Diego de Medellín, son precursoras de la actual teología de la liberación, asimismo opinan sobre las acciones de algunos curas en el movimiento de independencia de América Latina. (60) Estos hechos pueden comprenderse como argumento histórico que le da validez a la teología de la liberación. Sin embargo la realidad vivida en América Latina es quien da coherencia y legitimidad a esta nueva forma de pensar.

Durante el siglo XIX la Iglesia segura de su influencia sobre las clases desposeídas no contempló el avance vertiginoso de la modernización y de la urbanización, y ni siquiera su alianza con el poder conservador pudo evitar la pérdida paulatina de esa influencia, ganada ya por organizaciones políticas, laicas, y protestantes.

A partir de 1930 este contexto obligó a la Iglesia a reforzar el catolicismo mediante la influencia del humanismo integral (61) Este nuevo proceder estuvo dirigido hacia las ideas: "progreso", "modernidad", "ciencia" y "desarrollo", por medio de Acción Católica para contribuir en el desarrollo de la educación, la política, la economía, la cultura y la familia. Todo ello con el fin de recuperar y acrecentar su influencia, y "apoyar" al progreso de un desarrollo económico democrático. Lo anterior funcionaría como un plan de la Iglesia sólo en las clases altas de las sociedades.

Este orden prevaleció en la Iglesia. Así, aumentaron las

(60) Véase Encuentro "Teología de la liberación apuntes sobre sus orígenes", Conferencia sustentada por el P. Carlos Bravo, S.J., Universidad Iberoamericana plantel León, 25 de abril de 1990; P. Berryman, op. cit., pp. 14-15

(61) Sobre el humanismo integral puede verse Jacques Maritain, **Cristianismo y democracia**, Buenos Aires, Leviatán, 1986.

misiones extranjeras, la tecnología era utilizada para difundir el magisterio religioso, surgían dirigentes laicos preparados por instituciones religiosas, las mismas que realizaban investigaciones y documentación social, reflexiones teológicas sobre el desarrollo socioeconómico, etc. El proyecto de la Iglesia resultaba novedoso y atractivo tanto para religiosos como para laicos, sin embargo su verdadero objetivo era "cristianizar" y controlar la sociedad.

La década de los sesenta se hace presente, la teología y la pastoral de América Latina continúan siendo de imitación, es decir un trasplante de lo europeo, sin tomar en cuenta la verdadera realidad social y eclesial. A pesar de lo anterior los centros de investigación religiosa y social extendidos por el continente, desentranan poco a poco los grandes problemas y desafíos que presenta América Latina. (62) Los sucesos políticos, económicos y sociales de la región (63) generan serias dudas en los teólogos latinoamericanos sobre la pertinencia y eficacia de los planteamientos de la Iglesia.

Un elemento significativo de esta incipiente concientización de los teólogos latinoamericanos es el Concilio Vaticano II que

(62) La creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en 1955 y de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) en 1959, tuvieron gran participación en la gradual toma de conciencia de la situación latinoamericana.

(63) En cuanto a estos sucesos cabría destacar el triunfo de la Revolución Cubana en 1959, la insuficiencia de la Alianza para el Progreso, el golpe de Estado en Brasil en 1964, la incapacidad de acción de los partidos demócrata-cristianos en el poder, y la agudización de la represión de las fuerzas de seguridad de los gobiernos tiránicos. Cfr. Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza, 1993, capítulo 7; C. Smith, op. cit., pp. 126-130, 149-150, 152-157, 251-257; Claudio Véliz (comp), *Obstáculos para la transformación de América Latina*, México, FCE, 1978.

abre puertas y ventanas en el proceder de la Iglesia (64); inicia un dinamismo eclesial, que influirá sobre las acciones de la Iglesia ante la problemática latinoamericana. (65)

Los años sesenta marcan la gestación de la teología de la liberación. Los teólogos de la liberación utilizan el análisis del subdesarrollo, de la dependencia, de las causas estructurales de la opresión, de la pobreza y de la injusticia, para explicar la crítica situación que vive América Latina. (66) Entre estas situaciones se encuentran los movimientos estudiantiles, la crisis del sistema capitalista y la de los modelos reformistas para contrarrestarla, por lo que comienza a surgir el movimiento de las clases populares. (67) Así pues, bajo gran efervescencia,

(64) Ver Supra, inciso 4.1

(65) Como la renovación de la pastoral, en este sentido S. Galilea nos dice: "...al renovar el concepto de pastoral y de evangelización en una mayor visualización bíblica e histórica, nos ha hecho tomar conciencia de la dirección en que hay que caminar." Segundo Galilea, "Nuevas estructuras para la pastoral en América Latina", en CIDOC INFORMA junio-diciembre 1967, No. 10 vol. 5 pp. 20/4-5

(66) Los esquemas de interpretación se desprenden, en un inicio, de las políticas desarrollistas propugnadas por organismos internacionales (ONU, OEA, Alianza para el Progreso, FMI, y BID), proporcionando el modelo y la ideología de modernización, es decir el paso del subdesarrollo al desarrollo. Ante el fracaso del desarrollismo, un segundo modelo de interpretación es la teoría de la dependencia, ésta explica que el obstáculo que impide a América Latina superar el subdesarrollo es su integración subordinada en el orden capitalista mundial, es decir, se establece una relación de desigualdad creciente fruto de las estructuras destacando la centro-periferia. Sobre el tema pueden consultarse: G. Pope Atkins, América Latina en el sistema político internacional, México, 1992, capítulo 13; Osvaldo Sunkel y Pedro Paz, El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo, México, Siglo XXI, 1988; Horacio Cerutti Guldberg, Filosofía de la liberación latinoamericana, México, FCE, 1992, capítulo 2; Celso Furtado, El subdesarrollo latinoamericano, México, FCE, 1982, El Trimestre Económico 45.

(67) En este sentido Paulo Freire es el precursor de la conscientización crítica del oprimido, utilizando su método de alfabetización que posteriormente se aplicaría en las comunidades

surgen planteamientos teológicos para sustentar la nueva teología latinoamericana, entre ellos encontramos, la teología política, de la historia, del desarrollo, y de la revolución (68), sin embargo estas propuestas carecen de un método de reflexión teológica propio y adoptan el tradicional.

La concepción "teología de la liberación" la utiliza por primera vez Gustavo Gutiérrez (69) para explicar que América Latina necesita una teología que parte de la praxis de la liberación y no de los métodos tradicionales de la teología. El análisis, las discusiones y los encuentros de los teólogos en torno a las implicaciones sociales y políticas de las estructuras que explotan al pobre, la injusticia, la pobreza, la ética de una praxis revolucionaria, las liberaciones humanas con la liberación integral del reino, las relaciones entre fe y política, la libertad como salvación, las relaciones Iglesia-mundo, etc., propician su desarrollo. (70) En este sentido la Conferencia de

eclesiales de base para la vida comunitaria y la liberación. Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, México, siglo XXI, 1996, (68) Sobre estos planteamientos G. Gutiérrez elabora algunas críticas. Gustavo Gutiérrez, op. cit., capítulos 3, 11; también Cfr. Richard Shaull, "Desafío revolucionario a la Iglesia y la teología", *CIDOC INFORMA* enero-junio 1967, No. 9 vol. 4, pp. 1/1-13; José Comblin, *Hacia una teología de la acción*, Barcelona, 1994, pp. 94-119; Jürgen Moltmann, "Teología política y teología de la liberación", en *La función de la teología en el futuro de América Latina* Simposio Internacional, México, Universidad Iberoamericana, 1991, pp. 258-270

(69) En 1968 Gustavo Gutiérrez pronuncia una conferencia titulada "Hacia una teología de la liberación" en Chimbote Perú, en ella expone la necesidad de pasar de una teología del desarrollo a una teología de la liberación. Expone que lo primero es el compromiso de caridad y de servicio, no la teología. Pero es en su obra *Teología de la liberación*, donde presenta de forma orgánica las líneas de fuerza del pensamiento teológico latinoamericano de los sesenta. Gustavo Gutiérrez, op. cit.

(70) Pensadores de la teología de la liberación tratan estos

Medellin representa una plataforma de la teología dado que integra el lenguaje de la liberación.

En 1972 se lleva a cabo el encuentro del Escorial donde se presenta a la teología de la liberación ante la sociedad europea (71), pero no sólo llama la atención de estudiosos o teólogos, sino también la de órganos de información y represión (72), y sobre todo de la política exterior norteamericana (73). A partir de este momento la teología experimenta un rápido crecimiento hasta 1979.

Se afianzan las comunidades eclesiales de base, surgen los movimientos sacerdotales, los religiosos se insertan en medio del pueblo, y los episcopados aplican los documentos de Medellín. Los congresos, simposios y cursos sobre teología de la liberación se organizan en diversas partes; la polémica generada ayuda a explicar, corregir y profundizar las temáticas teológicas, y los acontecimientos socio-políticos, económicos y eclesiales repercuten fuertemente en el desarrollo de la teología y la praxis de la liberación.

temas entre ellos tenemos a Gustavo Gutiérrez, Camilo Torres, Juan Luis Segundo, José Comblin, Hugo Assmann, Richard Shaull, Karl Ranher, J.B. Metz, E. Schillebeeck, Lucio Gera, R. Alves y J. Miguez Bonino.

(71) Sobre la reunión de El Escorial y sus aportaciones véase H. Cerutti, op. cit., capítulo III, tema 4, pp. 134-140

(72) La publicación de la revista teológica CONCILIUM favorece el crecimiento y difusión de este pensamiento teológico.

(73) El comité de Santa Fe elaboró un análisis denominado "Documento secreto de la política Reagan para la América Latina." Estados Unidos sigue la evolución de la teología de la liberación a través de su analista Michael Novak. M. Novak, Teología de la liberación en verdad liberará?, México, Diana, 1988; Este hemisferio de libertad-Filosofía de las Américas, México, Diana, 1994.

Dentro de este periodo de crecimiento los ataques y las críticas no fueron indiferentes. Desde 1972 la oposición eclesiástica conservadora comienza a organizarse a niveles jerárquicos (74) De la teología de la liberación rechaza el vínculo mensaje de la fe-dimensión política de la caridad y opciones filosóficas y socio-políticas, asimismo la necesidad de cambios mediante el marxismo y la religión católica, y sobre todo cuestiona sus principales tesis al considerarlas deficientes y equivocadas. (75)

Esta posición, defensora del Status quo, genera grave tensión al interior de la estructura eclesiástica, la cual es coronada con la publicación del "Documento de Consulta" previo a la asamblea de Puebla. (76) Sin embargo, estas dificultades profundizaron el tema de la liberación; los esfuerzos de diálogo con la oposición y sus respuestas contribuyeron definitivamente a su avance.

Con toda esta dinámica de crecimiento y confrontación la

(74) Ver supra, inciso 4.1.2

(75) Los miembros de la Iglesia tradicional condenaban estas tesis axiales porque surgían del hombre y no de la divinidad de Dios, como ejemplo podemos mencionar el método. De este Gustavo Gutiérrez traza las líneas que establecen al pobre como el centro de la reflexión, es decir como la preocupación principal de la teología; sin embargo Juan Luis Segundo desideologiza estos conceptos y crea una teología realmente liberadora al establecer que el pobre, sobre todo el cristiano, es sujeto productor de teología. Otros teólogos complementan la definición sobre la temática del método al establecer que la teología de la liberación quiere responder al significado de la fe cristiana en un mundo de opresión, por ello marca su diferencia en relación a la teología tradicional europea. Joao Batista Libanio, "Panorama de la teología de América Latina en los últimos veinte años" en José Comblin, et al., (eds.), Cambio Social y pensamiento cristiano en América Latina, Madrid, Trotta, 1993, pp. 57-78

(76) Este documento fue el denominado "libro Verde" véase C. Smith, op. cit., pp. 275-276

teología de la liberación se solidifica a partir de 1979.

El diálogo con otras teologías del Tercer Mundo (77) enriquece sus movimientos de liberación y acerca sus realidades semejantes y diversas al mismo tiempo. Los movimientos revolucionarios son el lugar de acción y de argumentación de la teología. En el conflicto centroamericano conforme el pueblo se organiza y toma conciencia de sus derechos, la represión se vuelca más radical y sistemática (78)

Las estrategias del Vaticano contra la teología de la liberación son parte de esta solidez que presenta, pues estas acciones en lugar de socavarla la proyectan en un espacio publicitario mundial. Entre estas estrategias encontramos los viajes que el Papa realiza por América Latina y sus múltiples discursos que enfatizan la caridad, la humildad, la pobreza, la fe, la labor de los sacerdotes, la teología, etc., como siempre las ha vivido y enseñado la Iglesia católica. Sin embargo la estrategia más clara, afirma José Comblin, es la nueva centralización ideada por el cardenal Ratzinger quien busca el regreso a la situación anterior al Vaticano II. (79)

(77) La teología de la liberación y las teologías del Tercer Mundo tuvieron contacto a partir de 1975, con encuentros de países periféricos de Asia, África y América Latina organizados por la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT). Camilo Maccise, *La teología de la liberación: 20 años de una praxis y reflexión teológico-pastoral*, México, CEVHAC, 1987, pp. 64-65

(78) Sobre este tema es significativa la esperanza que nicaragua ofrece, además fortalece las acciones de la Iglesia y de los cristianos comprometidos con la liberación. Cfr. Olga Pellicer y Richard Fagen (eds.), *Centroamérica futuro y opciones*, México, FCE, 1983, El Trimestre Económico 50.; Alain Rouquie (ed.), *Las fuerzas políticas en América Central*, México, FCE, 1994

(79) J. Comblin, "La Iglesia latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo", en *Cambio social y pensamiento...*, op. cit., pp. 46-52

En esta nueva centralización: los nombramientos episcopales salen del Vaticano; la formación del nuevo clero se realiza aislando la formación sacerdotal del mundo exterior y evita cualquier contacto de los alumnos con la teología de la liberación; es remplazado el director de la Compañía de Jesús; inicia un proceso, que limita paulatinamente de acción y de palabra, contra Gustavo Gutiérrez debido a su doctrina; la Congregación para la Doctrina de la Fe con su Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación" del 6 de agosto de 1984, tiene como objetivo "atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista" (80), esta instrucción regresa a la teología tradicional sobre justicia, liberación, magisterio, verdad, fundamentos bíblicos, etc., enmascarada con elementos de "los signos de los tiempos a la luz del Evangelio" resultantes del Vaticano II y Puebla; saca de su contexto frases y expresiones de los teólogos de la liberación para demostrar sus errores; prohíbe a profesores liberacionistas enseñar en centros teológicos de algunas diócesis; Leonardo Boff es sancionado con un año de silencio por la Congregación para la Doctrina de la fe a causa de las tesis establecidas en su libro "Iglesia, carisma

(80) Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación", Ciudad del Vaticano, 1984, p. 4

y poder". (81)

En este mismo orden de cosas, el 5 de abril de 1986 el Vaticano publica su segundo documento llamado Instrucción sobre libertad cristiana y liberación, el cual no condena duramente a la teología de la liberación sino que, aparentemente, ofrece la posibilidad de reconciliación con ésta, pero la realidad es que legítimas medidas concretas, es decir, ofrece una enseñanza oficial sobre la libertad y la liberación e indica los principales aspectos teóricos y prácticos que deben estar presentes en toda teología de la liberación. (82)

Las presiones contra toda teología de la liberación continúan de forma lenta y discreta pero eficaz.

Después de 1987 la teología de la liberación entra en una fase de revisión teológica con la que penetra en la doctrina social de la Iglesia, a ésta integra la opción por los pobres y el compromiso de la Iglesia con la liberación integral de los pobres, pero esto significa un ensanchamiento teórico que coloca a la teología de la liberación en una abstracción que no permite el contacto con los hechos concretos latinoamericanos "Las palabras están recogidas, pero siempre en un contexto que evita toda posibilidad de conflicto: se trata de pobres y de liberación en los que todas las clases sociales puedan reconocerse. Nadie se siente denunciado." (83) Así pues el avance del ala conservadora

(81) Véase Leonardo Boff, Iglesia: carisma y poder-ensayos de eclesiología militante, Santander, Sal Terrae, 1982. Sobre el silencio impuesto al padre Boff hubo fuertes reacciones publicadas en revistas y periódicos en el momento.

(82) Ver Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre libertad cristiana y liberación, Ciudad del Vaticano, 1986.

(83) J. Comblin, La Iglesia latinoamericana desde Puebla a...,

sobre teología de la liberación es inminente.

Por lo que toca a los acontecimientos político-sociales, el fenómeno de democratización impera en América Latina, sorprende el paulatino fracaso del sandinismo, en tanto que la caída del socialismo no trajo desconcierto total pues ya los teólogos de la liberación reflexionaban sobre la crítica del marxismo y no sobre su reconstrucción. "La teología de la liberación va dejando de ser una reflexión sobre una praxis y se convierte en una teología profética, es decir, en una teología sin sujeto histórico, una teología de denuncia y anuncio en el mundo de la utopía, de la esperanza pura, más que en el mundo de la historia real." (84)

4.3 Las Comunidades Eclesiales de Base

Las comunidades eclesiales de base ponen de relieve la comunión con Cristo y los lazos de orden fraternal frente a Dios Padre; nacen de elementos como la lectura y la meditación del Evangelio, la fe, del auxilio mutuo en todas las dimensiones humanas, es decir, del desarrollo de relaciones mutuas, de la solidaridad en torno al interés común, de la posibilidad de dar y recibir, del conocimiento y reconocimiento de su individualidad y de su comunidad, y de la oportunidad de expresar su palabra.

La organización jerárquica de la Iglesia institucional, el acentuado mecanicismo de las relaciones entre los cristianos, y la falta de sacerdotes ordenados que atendieran a las comunidades obligó a éstas a presentarse como una salida a la crisis de la

op. cit., p. 51
(84) Ibidem, p. 41

Iglesia. Los miembros de las comunidades son los pobres, se constituyen en familias, se reúnen para escuchar el Evangelio y hacer los comentarios bíblicos, para hacer sus oraciones, para exponer sus problemas y resolverlos a la luz de la Palabra de Dios, para decidir las tareas que deben realizar. Esta actividad de relación Evangelio y Vida lleva un proceso largo: al inicio la lectura del Evangelio interesa a la comunidad por sus problemas, luego se abre a la problemática social que les rodea en su calle o barrio, en otro tiempo la comunidad se expresa políticamente frente al sistema social, finalmente, concientizados, participan en los instrumentos de lucha del pueblo, "su compromiso social arranca de su visión de fe" y "se presenta como fermento de liberación". (85)

Las comunidades eclesiales de base son una nueva forma de hacer Iglesia y por ello la comunidad y la fraternidad son preponderantes. Pero la dirección y la coordinación también lo son por ello, los pocos sacerdotes de estas comunidades estimulan las funciones de los laicos los cuales redescubren su importancia y sus responsabilidades, esto permite desarrollar funciones de ministerios surgen pues los coordinadores (as) responsables del orden, de las celebraciones y de los sacramentos, de catequizar, de organizar la liturgia, de cuidar a los enfermos, de alfabetizar, de ocuparse de los pobres, de ocuparse de la concientización de los derechos humanos o de la legislación laboral, etc. Las comunidades deben su origen a sacerdotes y religiosos pero constituyen un movimiento seglar.

(85) L. Boff, op. cit., pp. 197-200

(86) Ibidem, p. 202

Las comunidades eclesiales de base se vislumbran a principios de los años sesenta principalmente en Brasil (87) donde la Comisión Nacional de Obispos Brasileños estimularon su creación y; en Panamá se organiza el barrio San Miguelito. (88) El éxito de las comunidades en estos lugares atraen a los agentes pastorales en el conocimiento de la organización de las CEB's, ya para mediados de esta década las comunidades existen en muchos lugares de América Latina.

Las comunidades contribuyen a la toma de conciencia de la Iglesia en su acción misionera y a superar un límite interno impuesto durante siglos con respecto a su ministerio; también representan la solución a problemas de falta de clero y de educación de masas; como estaban abiertas al mundo y a la sociedad su problemática es también la del pueblo, por ello los agentes pastorales utilizan el método de Paulo Freire para concientizarlas y les enseñan a hacer análisis críticos, por lo que se apropian de los instrumentos de análisis políticos, económicos y sociales predominantes en su momento. El despertar de esta conciencia social tuvo el efecto de una bomba en el

(87) Una breve mención sobre los antecedentes de las comunidades eclesiales de base en América Latina se puede revisar en: L. Boff, *Eclesiogenésis- las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1986, pp. 13-14; P. Berryman, op. cit., pp. 56-66

(88) San Miguelito estuvo a cargo del obispo Marcos McGrath y en la dirección de sacerdotes y religiosos el padre Leo Mahon, este diseñó cursos de concientización para adultos que eran impartidos por los mismos seculares cuando los habían aprendido, esto generó un efecto multiplicador. Para ampliar el tema véase Leo Mahon, "San Miguelito: una experiencia religiosa y social para latinoamérica" en CIDOC INFORMA abril-diciembre 1964, No. 6, Vol. 1, pp. 4/9-14; Francisco Bravo, "Panamá: menos sacerdotes y más laicos" en CIDOC INFORMA junio-diciembre 1967, No. 10, Vol. 5, pp. 6/1-8

potencial organizativo en la expresión y movilización popular, cuando ya existen otros movimientos populares se articulan con ellos proporcionando miembros y líderes, apoyo y crítica. Asimismo, ofrecen una estructura eclesiológica idónea para la introducción y propagación, de la teología de la liberación. "Significan una nueva experiencia eclesiológica, un reconocer de la misma Iglesia y por consiguiente una acción del espíritu en el horizonte de las urgencias de nuestro tiempo." (89)

A partir de Medellín se les reconoce como uno de los principios de la renovación de la Iglesia. (90) El CELAM apoya su difusión mediante cursos en toda América Latina, en esta misma medida aumenta su radicalización, debido a los agentes religiosos, sobre todo los extranjeros, que en el trabajo pastoral se radicalizan. Este fenómeno es imparable cuando la represión de las fuerzas armadas se presenta como respuesta de los movimientos de liberación, a los que la acción de las comunidades eclesiales de base se suman llenando el hueco que deja la jerarquía católica en su franca complicidad con los regímenes dictatoriales. Es en este contexto cuando las comunidades son reprimidas y perseguidas.

El resultado ambiguo de Puebla establece que las comunidades eclesiales de base maduran y se multiplican sobre todo en algunos países, ahora constituyen motivo de esperanza para la Iglesia y se convierten en focos de evangelización así como en motores de liberación y desarrollo. Pero es lamentable que en algunos lugares intereses claramente políticos pretendan manipularlas y

(89) L. Boff, Eclesiogénesis..., op. cit., p. 10

(90) "Pastoral de conjunto", en Segunda Conferencia General..., op. cit., pp. 217-227

apartarlas de la auténtica unión con sus obispos. (91) Así pues, la opinión de la Iglesia católica se divide: progresistas y radicales las piensan como el medio de transformación social, los conservadores como el medio para regresar al orden tradicional. Sin duda, en la década de los ochenta la manifestación histórica de Puebla es América Central (92); Nicaragua, Guatemala, El Salvador viven los movimientos revolucionarios y la actividad de los católicos con gran intensidad, se vive pues la colaboración liberadora de la Iglesia popular y la represión política, así como la condenación de la Iglesia institucional conservadora y del Vaticano.

Las comunidades eclesiales de base al no tener un desarrollo homogéneo en América Latina presentan momentos culminantes en diferentes periodos, por ejemplo entre 1975 y 1982 en Chile y Brasil, en los ochenta en México, Colombia y América Central; sin embargo a todas las comunidades alcanza la crisis de sus programas y contenidos sobre todo en países que más se han desarrollado. Este desarrollo ocasiona la pérdida de su área de acción, pues los jóvenes emigran hacia las ciudades, desaparece la clase minoritaria de campesinos, los obreros disminuyen debido a la modernización de las industrias, las masas urbanas entran en economía paralela, así pues las comunidades eclesiales de base obligadas por las transformaciones pierden paulatinamente su condición de sujetos de liberación.

La democratización permite el surgimiento de partidos políticos

(91) "Ante el clamor por la justicia", en Tercera Conferencia General..., op. cit., pp. 80-84
(92) La expresión es de José Comblin.

y con ello el desplazamiento de la Iglesia en la vida social, la recentralización aplicada por el Vaticano mengua sensiblemente la acción de los obispos, sacerdotes, religiosos y comunidades eclesiales de base comprometidos con el proyecto de liberación y concientización, la despolitización de las masas urbanas genera la indiferencia hacia los movimientos sociales, el poder de la televisión ocupa el tiempo que se le dedicaba a la religión y a su actividad, la religiosidad católica desaparece y las nuevas masas populares están abiertas a otras experiencias religiosas, el discurso teológico ya no es atractivo pues no desemboca en hechos concretos. (93)

Con este cúmulo de situaciones entra la década de los noventa, las comunidades eclesiales de base se repliegan y se convierten en grupos de élite encerrándose más en su discurso y separándose, por su condición social, de los más pobres. Como no fueron preparadas para ser misioneras no reclutan nuevos miembros y sus integrantes envejecen. Finalmente han optado por encerrarse como células de la parroquia dedicándose junto con el nuevo clero a los servicios religiosos tradicionales.

(93) J. Comblin, "La Iglesia latinoamericana desde Puebla a...", op. cit., pp. 36-39

4.4 Nicaragua y la participación de religiones en la dirección del Estado

El triunfo de la revolución sandinista abrió una nueva realidad sociopolítica en Nicaragua, con principios fundamentales que se basaban en el pluralismo político, en el régimen de economía mixta y en la no alineación; en otras palabras, se expresaba como una revolución antiimperialista, con el objetivo de instaurar una democracia política, económica y social efectiva.

La hegemonía sandinista comienza con la reorganización del propio Frente Sandinista, cuya Dirección Nacional constituye el centro de decisión gubernamental. (94) Para el nuevo gobierno la reactivación económica, los mecanismos de la "democracia revolucionaria", la educación y la salud fueron asuntos primordiales durante los cinco años posteriores al triunfo. (95) Cabe mencionar que Nicaragua vivió todo este tiempo bajo el régimen de "estado de emergencia", para dar respuesta a las acciones de los contras. También se hizo hincapié en superar los problemas económicos heredados e iniciar la reconstrucción del país que había sido devastado por la guerra de liberación. (96)

Posteriormente el proceso de institucionalización del gobierno sandinista, a través de las elecciones presidenciales en

(94) Sobre la hegemonía sandinista Cfr. Daniel Van Eeuwen, "Nicaragua" en A. Rouquié, op. cit., pp. 181-185; Octavio Sanabria y Elvyra Pabón, Nicaragua: diagnóstico de una traición. El Frente Sandinista de Liberación Nacional en el poder, Barcelona, Plaza & Janes, 1986, capítulo 4

(95) La democracia revolucionaria es la soberanía que reside en el pueblo. Sobre el desarrollo de las distintas organizaciones populares sindicales véase D. Van Eeuwen..., Ibidem, pp. 185-186

(96) En este período se vive la voluntad manifiesta de la administración Reagan por derrocar al gobierno sandinista, que se

noviembre de 1984, trajo como consecuencia un reordenamiento del aparato estatal y un cambio en la política económica. (97)

El triunfo de Daniel Ortega en las elecciones, constituyó el incremento de la agresión militar a partir de una guerrilla contrarrevolucionaria, de la presión diplomática y económica, y de los operativos de sabotaje y acción psicológica realizados por la CIA. Todas estas acciones emprendidas por la administración Reagan, tenían como fin debilitar y derrocar al gobierno sandinista. (98) Como respuesta a la amenaza de "desestabilización política" resultante de las acciones estadounidenses, en octubre de 1985 se vuelve a implementar el "estado de emergencia" (99)

La continuación de la agresión norteamericana obliga la reforma económica en Nicaragua, la consecuencia previsible fue una crisis económica sin precedentes. Además Nicaragua se ve envuelta, como todos los países de Centroamérica, en el proceso de paz iniciado por Contadora, seguido por Esquipulas y terminado por las Cumbres. Finalmente, las elecciones de 1990 deciden la derrota del sandinismo, mismo que reconoce el triunfo de la oposición. (100)

expresa en un mayor incremento de las acciones y de agresión económica, una de cuyas manifestaciones fue el embargo económico decretado por EU contra Nicaragua en mayo de 1985. Edelberto Torres-Rivas (coord.), *América Central hacia el 2000*, Caracas, Nueva Sociedad, 1989, p. 240

(97) El aparato estatal cambio a partir del 10/1/1985 Cfr. D. Van Eauwen..., op. cit. pp. 182-185; O. Sanabria y E. Pabón, op. cit., capítulo 5
 (98) A. Rouquié, *Guerras y paz en América Central*, México, FCE, 1994, capítulo 7
 (99) A. Rouquié, *Las fuerzas políticas en...*, op. cit., pp. 188-189

(100) Sobre la reforma económica, el proceso de paz en centroamérica y las elecciones de 1990 en Nicaragua véase respectivamente: E. Torres-Rivas, op. cit., pp. 242-249; A. Rouquié, *Guerras y paz en...*, op. cit., capítulos 9 y 10; D. Van

En otro orden de ideas, la participación de religiosos en la dirección del Estado fue un rasgo característico. Este fenómeno, en conjunto con otros elementos, originaron ingentes conflictos entre Estado, Iglesia y Religión.

El regocijo inicial del Frente Sandinista, de los revolucionarios, de los cristianos y de la Iglesia institucional, originado por el triunfo de la Revolución Sandinista y por el reconocimiento de su "legitimidad moral y jurídica" (101), terminó pronto. El compromiso con una nueva Nicaragua tenía concepciones distintas en cada uno de los sectores participantes.

A este respecto Pedro Casaldáliga menciona: "Después vienen los compromisos reales: asumir el proceso, acompañarlo... Y ahí se da la conocida división de la Iglesia de Jesús en Nicaragua." (102)

Después del triunfo sandinista y del establecimiento del nuevo régimen, las posiciones entre obispos, cristianos y gobernantes fueron contradictorias, con ello se hizo patente no solo la fractura al interior de la Iglesia católica, sino también las tensas relaciones entre la Iglesia jerárquica y el gobierno sandinista.

Los cristianos revolucionarios, posteriormente organizados en grupos especializados, establecieron una especie de sincretismo cristiano-revolucionario en donde se fusionó el sentido religioso de las celebraciones cristianas y los contenidos político-revolucionarios. (103) Asimismo los cristianos y curas de los

Eeuwen, op. cit., pp. 222-227

(101) A. Rouquié, Guerras y paz en..., op. cit., p. 124

(102) "Nicaragua el lugar más importante del mundo... entrevista con Pedro Casaldáliga", en José María Vigil (coord), Nicaragua y los teólogos, México, Siglo XXI, 1987, p. 12

(103) Un ejemplo de esto es la fiesta de la purísima o la

pobres, sustentados en la teología de la liberación, integran la llamada "Iglesia popular", apoyados por las comunidades de Base, los jesuitas de la Universidad Centroamericana y el Centro Antonio Valdivieso de Estudios Ecueménicos.

La "Iglesia popular" considera al régimen como el único defensor de la justicia social, económica y política de Nicaragua, pues su fundamento está en la revolución contra la dictadura; por ello, para esta Iglesia no hay contradicción entre el programa revolucionario y la "liberación" del hombre a la que aspiran como cristianos, esta es "la primera revolución socialista que no es anticristiana ni anticlerical." (104) Esta Iglesia está en contra de la manipulación de la religión contra la revolución de Nicaragua.

Tampoco hay contradicción en que elementos del clero hayan asumido cargos en el nuevo gobierno, al respecto Leonardo Boff menciona: "... me ha impactado ver algunos cristianos que están integrados al proceso en el gobierno, en puestos del servicio del Estado, y están con la conciencia muy clara de un compromiso desde la fe, con su Iglesia y por su Iglesia, conscientes de que la fidelidad más fuerte ha de ser para con el Evangelio; su fe les anima y les mueve a servir al bien del pueblo. Son cristianos nuevos en una nueva sociedad." (105) En este caso están cuatro sacerdotes católicos: Edgar Farrales quien ocupó el Ministerio de

inmaculada Concepción; los altares de la virgen aparecen engalanados con consignas antiimperialistas. D. Van Eeuwen, op. cit., p. 192 (citado por J. Larue, "Imágenes de la religión sandinista", en *Le Monde*, 9 de marzo de 1984, p. 5)

(104) D. Van Eeuwen, *Ibidem*.

(105) "Entrevista con Leonardo Boff", en J.M. Vigil, op. cit., p. 74

Bienestar Social y después fue embajador de Nicaragua ante la OEA; Miguel D'Escoto el Ministerio de Relaciones Exteriores; Fernando Cardenal el Ministerio de Educación; y Ernesto Cardenal el Ministerio de Cultura, más tarde fue director del Instituto de Cultura del Ministerio de Educación. Estos sacerdotes convencidos de su papel afirman: "...declaramos nuestro inquebrantable compromiso con la Revolución Popular Sandinista, en fidelidad a nuestro pueblo, que es lo mismo que decir en fidelidad a la voluntad de Dios." (106) José Comblin piensa que la presencia de los sacerdotes en el gobierno ofrecía una garantía y por lo tanto un compromiso mutuo. (107)

Estas situaciones provocaron la reacción de la jerarquía católica, quien condenó la utilización de las manifestaciones religiosas populares para lanzar consignas antinorteamericanas y confundir la religiosidad de los fieles, según aquella ésta es es una "agresión contra las almas" y los valores espirituales. En cuanto a la "Iglesia popular", el arzobispo Miguel Obando y Bravo ha emprendido una lucha en su contra, pues la considera como el "principal enemigo de la Iglesia institucional". (108) Berryman considera que los sandinistas han cultivado un pequeño grupo de sacerdotes muy útiles para enganar a la opinión pública mundial (109) José María Vigil piensa que: "Este sector de la Iglesia está pagando su fidelidad a la experiencia original a un precio

(106) "Sacerdotes en el gobierno nicaragüense Poder o servicio?", en Cuadernos DEI, No. 5, Managua, Nicaragua, 1981, p. 12 (citado en O. Sanabria y E. Pabón, op. cit., p. 100)

(107) "Entrevista con José Comblin", en J.M. Vigil, op. cit., p. 87

(108) D. Van Eeuwen, op. cit., p. 193

(109) P. Berryman, op. cit., p. 132

muy alto: la división, el conflicto eclesiástico y su condenación práctica por parte de la jerarquía local." (110)

Para la jerarquía el gobierno sandinista ha incurrido en graves errores como la continua violación a los derechos humanos, la creación de un sistema de gobierno totalitario de corte marxista, la intimidación y la violencia utilizadas contra la Iglesia, la creación del Servicio Militar Patriótico, y negarse a continuar los diálogos con la contra.

La Iglesia católica condenó terminantemente la inclusión y actuación de los cuatro sacerdotes católicos dentro del gabinete sandinista, en 1984-1985 la Compañía de Jesús aplicó diversas sanciones a Fernando Cardenal, por su parte Ernesto Cardenal fue suspendido *ad divinis* en octubre de 1985 y Miguel D'Escoto realizó "ayunos antiimperialistas" como protesta ante la difícil situación por la que atravesaba el país. La participación de estos sacerdotes en el gobierno de Daniel Ortega tensó las relaciones con el Vaticano y ante esta situación controversial el Papa Juan Pablo II les exigió a los cuatro renunciar al sacerdocio o al cargo en el gobierno, finalmente los despojaron del sacerdocio. Sin embargo ellos continuaron desempeñando funciones dentro del gobierno hasta la derrota del Frente Sandinista en las elecciones de 1990.

Las sanciones contra los sacerdotes de la Iglesia Popular y la división entre esta última y la jerarquía católica hacen eco en las tensiones entre el gobierno sandinista y la jerarquía. La ruptura se profundiza. monseñor Obando y Bravo, quien no siente

(110) J.M. Vigil, op. cit., pp. 243-244

simpatía alguna por el régimen, expresa sus opiniones contra éste en toda clase de homilias, sus viajes "pastorales" y sus sermones sirven para evidenciar los inadecuados procedimientos del gobierno; y en el diario La Prensa, sus declaraciones aspiran unificar a la oposición.

Para el gobierno sandinista el cardenal es un enemigo, pues apoya las acciones norteamericanas cuando no condena los procedimientos de los contras, y si lo hace con el Servicio Patriótico Revolucionario y otras organizaciones sandinistas. Asimismo, hace política contra el régimen con apoyo del Vaticano y con el subsidio administrado por organizaciones religiosas norteamericanas (111); además expulsa a sacerdotes partidarios del régimen.

Como respuesta el gobierno aplica toda clase de restricciones y prohibiciones "para evitar la construcción de un frente antisandinista político, sindical y religioso." (112) Entre las estrategias está la supresión de las misas televisadas del Cardenal, la censura a sus sermones, la clausura de Radio Católica, el hostigamiento a algunos miembros de la jerarquía (113), y la expulsión de sacerdotes extranjeros.

(111) La Santa Sede ve al cardenal como un nuevo cardenal Wyszyński que lucha para defender a la Iglesia del totalitarismo marxista. En cuanto a los subsidios recibe ayuda del Institute on Religion and Democracy, órgano de la lucha librada desde Washington contra la teología de la liberación. D. Van Eeuwen, op. cit., p. 193

(112) Ibidem, p. 189; O. Sanabria y E. Pabón, op. cit., p. 100

(113) Se menciona que el gobierno sandinista puso una trampa al director de Radio Católica Bismarck Carballo que lo mostró por televisión desnudo y escapando de una casa donde había visitado a una mujer conocida suya. Cfr. A. Rouquié, Guerras y paz en..., op. cit., p. 139; D. Van Eeuwen, op. cit., p. 192; O. Sanabria y E. Pabón, op. cit., p. 101

Finalmente se vislumbra a partir de 1987 una tregua en las relaciones entre gobierno e Iglesia, esto dentro del contexto del proceso de pacificación para Centroamérica. (114) Por su parte el Vaticano reanuda las relaciones con el gobierno y el Papa recibe al presidente Daniel Ortega en enero de 1988.

El papel de los sacerdotes en el gobierno sandinista aunque no significó un poder mayor dentro del Estado, puesto que el control lo ejercía el partido hegemónico, los cargos que desempeñaron no competen a la Iglesia, sin embargo y dadas las condiciones conocidas entre cristianos y marxistas, en la Nicaragua posrevolucionaria las opciones se podían manejar con mayor libertad.

(114) El 7 de agosto de 1987 los gobernantes centroamericanos firmaron el plan de paz "Acuerdo de Esquipulas II". El presidente Ortega nombra al cardenal Obando y Bravo como emisario de los encuentros "indirectos" entre representantes sandinistas y de la contra. Posterior a este hecho se le nombra presidente de la Comisión Nacional de Reconciliación. D. Van Eeuwen, op. cit., p. 193

CAPITULO V

LOS VIAJES DE LOS PAPAS A AMERICA LATINA

Pedro, al ser asignado por Cristo como la piedra fundamental de la Iglesia, fue quien primero se trasladó hacia algunas naciones para llevar la palabra de Jesús. Después de de Jerusalén y Antioquia, donde residió por algún tiempo, se dirigió a Roma, capital del Imperio Romano, ahí murió defendiendo el cristianismo perseguido por Nerón.

Por su parte el apóstol Pablo desempeña un papel decisivo al lograr que el cristianismo naciente pasara de la órbita judía al mundo grecorromano. Luego de su conversión en Damasco, Pablo se dirigió a Arabia lugar donde permaneció durante dos o tres años, posteriormente se trasladó a Jerusalén coincidiendo con Pedro y Santiago (1). Así, regresó a Tarso y junto con Bernabé fueron a Antioquia.

Podría decirse que el primer viaje misionero del apóstol acompañado de Bernabé lo realizaron en el año 38 o 39, dirigiéndose hacia Chipre y al sur de Anatolia, a las provincias de Panfilia, Pisidia y Licaonia. (2)

El segundo viaje misionero Pablo lo realizó sin Bernabé. Pasó por Siria y Cilicia, confirmando a las Iglesias. (3) Atravesó la meseta central de Anatolia, Derbe, Listra, Frigia, y Galacia. Posteriormente el apóstol embarcó en Troya rumbo a Europa, se dirigió a Filipos y a Tesalónica, a Atenas y a Corinto. (4)

(1) Gálatas, 1, 19

(2) Hechos de los Apóstoles, 13-14

(3) Ibidem, 15

(4) Ibidem, 16-18

Pablo regresó a Antioquia, en donde no se quedó mucho tiempo y comenzó su tercer viaje misionero. Llegó a Efeso y se mantuvo en ese lugar tres años, luego se dirigió a Grecia, Siria, Troya y Mileto. Jerusalén fue el siguiente sitio, allí fue arrestado a consecuencia de una revuelta y estuvo preso en Cesarea por lo que apeló al César en su condición de ciudadano romano. Pablo llegó a Roma como prisionero, tras dos años de cautividad obtuvo su liberación. (5) Aquí se interrumpe la narración de los hechos por ello se ignora la última etapa de la vida y de los viajes del apóstol.

Con el primer viaje a Tierra Santa en 1964 Pablo VI recondujo al papado a sus orígenes siguiendo las huellas de Pedro, se convirtió después en un peregrino como el apóstol Pablo, pero sus viajes tuvieron dimensiones mayores.

El papado contemporáneo manifiesta que la Iglesia católica, romana por encarnación, es universal por vocación. Se afirma al mismo tiempo la preocupación de conjugar el primado con la colegialidad y la unidad con la pluralidad, en la búsqueda constante de diálogo ecuménico con los cristianos separados, ortodoxos y protestantes, todos ellos en camino hacia la unidad de la Iglesia, que Cristo quiso edificar sobre Pedro.

5.1 PABLO VI

Gian Batista Montini, nace el 26 de septiembre de 1897 en Concesio cerca de Brescia. Después de la muerte de Juan XXIII es elegido Papa tras un breve cónclave el 21 de junio de 1963.

(5) Ibidem, 18-28

Pablo VI inicia la tradición de llevar la palabra de Dios a todas las naciones a través de sus viajes, éstos, en su mayoría, están dirigidos hacia la parte oriental del mundo. El primero se realiza a Tierra Santa, con lo que se inicia la nueva faceta pastoral de la Iglesia católica.

En 1964 viaja a Bombay en ocasión del congreso eucarístico encontrándose con las religiones no cristianas, así como con la miseria del Tercer Mundo. Visita la sede de las Naciones Unidas en Nueva York durante 1965, ahí promulga un discurso para celebrar el vigésimo aniversario de esa institución. (6)

Los viajes que el Papa realiza por el continente asiático reconcilian, de alguna manera, a la Iglesia católica con las Iglesias de oriente, así lo demuestra la visita al patriarca Atenágoras en el Fanar de Estambul en julio de 1967. En ese lugar Pablo VI afirma que: "Nosotros queremos contribuir, en la medida de Nuestras posibilidades, a la recomposición de la unidad cristiana. Siguiendo el camino abierto en Nuestro primer encuentro de Jerusalén con el patriarca ecuménico de Constantinopla, damos hoy un nuevo paso, que atestigua los sentimientos profundos que Nos animan y Nuestra voluntad de explorar todos los caminos que puedan acelerar la marcha hacia la unión tan deseada." (7). Posteriormente el Papa tiene un encuentro con la religión islámica, y visita Armenia, Izmir, y Efeso. Finalmente en 1970 visita Kampala, Australia, Samoa y Hong Kong.

(6) Discurso del Sumo Pontífice Pablo VI en la Asamblea General de las Naciones Unidas, Acta Apostolicae Sedis, 1965.

(7) Agustín Fliche y Víctor Martín, Historia de la Iglesia, 1er suplemento "La Iglesia hoy." Valencia-España, 1978, p. 74

Pablo VI viaja una sola vez a América Latina del 22 al 24 de agosto de 1968 y su destino es Colombia, en ocasión del trigésimo noveno Congreso Eucarístico Internacional y la inauguración, de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) a celebrarse en Medellín.

Para esta visita las autoridades colombianas preparan toda una red de acondicionamiento de los lugares donde se llevarán a cabo los diferentes eventos eclesiásticos. (8)

Seis días antes de la llegada del Pontífice, el presidente de Colombia Carlos Lleras Restrepo declara que: "El cambio que busca la transformación social y económica debe hacerse dentro de la ley, haciendo que la sociedad se transforme gradualmente... Por eso no nos alarma, sino que recibimos con alegría la voz de la Iglesia que predica el cambio social, por que predica lo mismo que nosotros." (9)

El 19 de agosto el cardenal Jacomo Lercaro, legado del Papa, se adelanta a éste en su llega a Colombia para inaugurar el treinta y nueve Congreso Eucarístico Internacional. (10) Durante la mañana del 22 de agosto el Pontífice arriba al aeródromo El Dorado de Bogotá acompañado de los cardenales Tisserant y Samorè,

(8) J. Grigulevich menciona al respecto que se remozan fachadas, calles y plazas, además, concentran en lugares apartados a gente "indecente" para evitar el mal aspecto de la ciudad, también se elabora una gran red de comunicaciones y de publicidad a través de concesionarios extranjeros. José Grigulevich, *La Iglesia católica y el movimiento de liberación en América Latina*, Mosca, Progreso, pp. 369-370

(9) *Ibidem*, p. 370

(10) En su discurso inicial hace referencia a la ayuda a las clases pobres, defensa de los derechos humanos, de la distribución justa de los bienes materiales, etc., también, visita la cárcel de la ciudad para exhortar a los presos a que rueguen por el perdón divino. *Ibidem*, p.

y por los monsenores Benelli, Casaroli, Nassali Rocca di Corneliano, Jacques Martin, Gremillion Marcinkus, Martínez y Montalvo; éstos son recibidos por el presidente de la nación, los ministros, los jerarcas eclesiásticos y por el pueblo colombiano.

Al descender del avión el Papa besa el suelo y dice: "La providencia nos ha reservado el privilegio de ser el primer pontífice que llegue a esta tierra muy noble, a este continente cristiano donde comenzó a erigirse la cruz sobre las cimas andinas y en los viejos caminos de los chibchas, y de los mayas, de los incas, de los aztecas y de los guaranes." (11)

Por la tarde de ese mismo jueves ordena a un centenar de sacerdotes y a cuarenta diáconos en el "campo eucarístico" (lugar que fue habilitado para estos eventos), al final de la ceremonia pronuncia una alocución de acción de gracias por la ordenación de los nuevos servidores de la Iglesia católica universal y colombiana.

El día 23 por la mañana después de haber visitado al presidente de Colombia, el Papa llega al campo de San José cerca de Mosquera para inaugurar las instalaciones de Radio Sutatenza (12), asimismo pronuncia una alocución ante más de 200 000 campesinos representantes de las diferentes naciones latinoamericanas, manifestándoles el deber que tienen como católicos para la religión y la fe. Al finalizar su discurso pide que no se opte por la violencia ni por la revolución en la

(11) Ibidem, p. 372

(12) Esta radiodifusora bajo el mando de monseñor Salcedo "mago de la propaganda religiosa" en Colombia y con ayuda de acción cultural popular, desarrollan un programa de alfabetización y formación popular considerablemente amplio. Ibidem, p. 373

búsqueda de mejores condiciones económicas y sociales, a lo que remarca: "Tal actitud es contraria al espíritu cristiano y puede también retardar y no favorecer la elevación social a la que aspiráis legítimamente. Procurad más bien en secundar las iniciativas en favor de vuestra instrucción, por ejemplo, la de Acción Cultural Popular; procurad estar unidos y organizaros bajo el signo cristiano, y capacitaros para modernizar los métodos de vuestro trabajo rural, amad vuestros campos y estimad la función humana, económica y civil de trabajadores de la tierra, que vosotros ejercitáis." (13)

Por la tarde, a su regreso de Mosquera, preside la celebración en el campo eucarístico dedicado al desarrollo. En su alocución menciona que la caridad no basta, que no debe quedarse en teoría, por parte de los sectores que tienen en sus manos el desarrollo de los países; reitera que el cambio que los jóvenes desean para sus naciones latinoamericanas no debe darse por la vía de la violencia sino todo lo contrario, sobre esto refiere: "Por lo tanto, a nuestro modo de ver, la llave para resolver el problema fundamental de América Latina, la ofrece un doble esfuerzo, simultáneo, armónico y recíprocamente benéfico: proceder, si, a una reforma de las estructuras sociales, pero que sea gradual y por todos asimilables y que se realice contemporánea y unánimemente, y diríamos, como una exigencia de la labor vasta y paciente encaminada a favorecer la elevación de la 'manera de ser

(13) "Alocución de Su Santidad Pablo VI en Bogotá a los campesinos", en Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM): La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio, México, Parroquial, 1976, p. 253

hombres' de la gran mayoría de quienes hoy viven en América Latina." (14) Posteriormente hace énfasis en la integración activa del hombre a la comunidad, en la propagación de la verdadera cultura y no de la que esté de moda, en la caridad que deben prodigar tanto los trabajadores como las clases dirigentes, así como las familias cristianas. Para terminar su intervención el Papa agrega que, todo lo anterior debe realizarse para poder edificar una sociedad nueva verdaderamente humana y cristiana.

Ante esta posición del Papa y, parafraseando a Grigulevich, pareciera que los discursos mantenían verdades que son aún provechosas para la jerarquía eclesiástica, pareciera, también, que hablaba como si no existieran las encíclicas *Populorum Progressio* y *Mater et Magistra*; pareciera, que el Papa cifraba las esperanzas de un mejoramiento de condiciones en el perfeccionamiento moral de los explotadores; pareciera, pues, que la costumbre secular no la cura, ni siquiera, el Concilio Vaticano II.

Dentro de la agenda de trabajo, de ese mismo día 23, se encuentran las visitas a varios grupos de observadores ortodoxos, anglicanos y protestantes, que se encontraban en el Congreso Eucarístico, para exaltar el inicio del diálogo entre la Iglesia católica y sus Iglesias, así como con sus comunidades. Ante el cuerpo diplomático manifiesta que "la eucaristía es un vínculo de unión entre todos los pueblos de la tierra", por lo que les reitera su importante misión de representar y unir a sus pueblos.

(14) "Alocución en el día del desarrollo", en *Ibidem*, pp. 259-260

Finalmente, el día 24 de agosto el Papa preside la ceremonia de primera comunión en la parroquia de Santa Cecilia, visita a los enfermos que le fueron presentados en la parroquia y posteriormente celebra una misa delante de la iglesia, para concluir pronuncia una homilía en donde manifiesta su agrado por encontrarse en dicho lugar.

Pocas horas antes de iniciar la tarde, el Pontífice inaugura en la Catedral de Bogotá la II Conferencia general del episcopado de América Latina, la cual se celebraría en Medellín hasta el 3 de septiembre. Esta vez, en su discurso de apertura, señala una triple orientación a la actividad de los obispos: la orientación espiritual personal, ya que, "no se puede anunciar el evangelio sin haberla meditado en el silencio del alma"; la orientación pastoral, en donde, "el amor al prójimo debe estar en estrecha dependencia con el amor a Dios" y; la orientación social, dirigida para que "las encíclicas del pontificado romano y las enseñanzas del episcopado mundial no sean olvidadas y mucho menos faltar a su práctica." (15)

Es conveniente señalar que el Papa descarga sus críticas sobre las insidias sobre la fe, sobre todo provenientes de los curas "rebeldes", pues según él: "La desconfianza que, incluso en los ambientes católicos se ha difundido acerca de la validez de los principios fundamentales de la razón, o sea, de nuestra *philosophia perennis*, nos ha desarmado frente a los asaltos, no raramente radicales y capciosos, de pensadores de moda... Desafortunadamente también entre nosotros, algunos teólogos no

(15) "Discurso de apertura", en *Ibidem*, pp. 15-28

siempre van por el recto camino." (16) Asimismo se expresa en contra de los sacerdotes que rechazan la Iglesia institucional, jerárquica y organizada, prefiriendo la Iglesia carismática, espontánea y espiritual. Por último, se inclina hacia la promoción, renovación y elevación de la vida de los pobres, siendo solidarios con las estructuras pudientes y poner en marcha algún plan efectivo para remediar las condiciones de vida de las clases menos favorecidas, de otra manera, "ni el odio, ni la violencia son la fuerza de nuestra caridad. Entre los diversos caminos hacia una justa regeneración social, nosotros no podemos escoger ni el marxismo ateo, ni el de la rebelión sistemática, ni tanto menos el del esparcimiento de sangre y el de la anarquía. Distingamos nuestras responsabilidades de las de aquellos que por el contrario, hacen de la violencia un ideal noble, un heroísmo glorioso, una teología complaciente." (17)

Al término de su discurso el Papa inaugura la nueva sede del CELAM en Bogotá, posteriormente, el día 24 al anochecer tomaría el avión de regreso a Italia.

Es necesario mencionar las críticas que algunos representantes de la prensa internacional manifestaron. El diario brasileño *Correio da Manhã* habla de que el Papa no había comprendido la esencia de la tragedia latinoamericana, pues se había mantenido al margen de ella y al margen puso también a los obispos. Por su parte, el periódico *Il Giorno* señaló que cada uno de los diecinueve discursos de Pablo VI en Bogotá "arrancó suspiros de

(16) "Discurso de apertura", en *Ibidem*, pp. 18-19

(17) *Ibidem*, p. 26

alivio" en las cincuenta familias oligárquicas de Colombia, las que concentran el poder económico y político del país. No obstante, la prensa reaccionaria de Colombia y de Brasil, elogiaba al Papa porque se había deslindado del 'castrismo en sotana' del 'catolicismo rebelde' marcando con ello el fin de la demagogia en América Latina, pues sus mensajes impiden ser tomados como 'pensamiento de la Iglesia modernizada'. (18)

Sin duda, puede constatararse, con la historia, que las declaraciones del Papa no hicieron cambiar de opinión a los "rebeldes", por el contrario reafirmaron sus actividades de lucha en contra de la injusticia y opresión de las clases poderosas.

5.2 JUAN PABLO II

Karol Wojtyła, nace en 1920 en Wadowice, cerca de Cracovia (Polonia). Es elegido Papa el 16 de octubre de 1978. El nuevo Papa ha intensificado el ritmo de lo viajes pontificios al visitar lugares de todo el mundo como Polonia, México, República Dominicana, Irlanda, Estados Unidos, Turquía, el Africa negra, Francia, Brasil, Filipinas, Japón, Alemania, Portugal, Gran Bretaña, Argentina, España, Suiza, América Central, Corea del Sur, las Naciones Unidas, etc.

De 1979 a 1992 Juan Pablo II ha realizado veintinueve viajes por América Latina. Algunos países han recibido al Papa en varias ocasiones, para ilustrar a continuación presentamos un listado de estas visitas en orden cronológico:

(18) Citado en J. Grigulevich, op. cit., pp. 377-378

- 1979 República Dominicana 25 y 26 de enero, México 26 al 31
- 1980 Brasil 30 de junio al 11 de julio
- 1982 Argentina 11 y 12 de junio
- 1983 Centroamérica 2 al 9 de marzo: Costa Rica 2 y 3, Nicaragua 4, Panamá 5, El Salvador 6 y 7, Guatemala 7 al 9, Honduras 8, Belice 9 y Haití 9
- 1984 República Dominicana 11 y 12 de octubre, Puerto Rico 12 de octubre
- 1985 Venezuela 23 al 29 de enero, Ecuador 29 de enero al 1 de febrero, Perú 1 al 5 de febrero, Trinidad y Tobago 5 de febrero
- 1986 Colombia 1 al 7 de julio
- 1987 Uruguay 31 de marzo al 1 de abril, Chile 1 al 6 de abril, Argentina 6 al 12 de abril
- 1988 Uruguay 7 al 9 de mayo, Bolivia 9 al 14 de mayo, Perú 14 al 16 de mayo, Paraguay 16 al 18 de mayo
- 1990 México 6 al 13 de mayo
- 1991 Brasil 12 al 21 de octubre
- 1992 República Dominicana 12 al 28 de octubre

Quando Juan Pablo II asciende al trono pontificio, en América Latina predominan los regimenes tiránicos, en general pronorteamericanos, característicos por la magnitud de la represión, la injusticia, la desigualdad social y económica. Por su parte la Iglesia latinoamericana se encuentra en plena efervescencia, la teología de la liberación agita al clero progresista que persiste en su labor de liberación al denunciar los crímenes de los gobiernos y al exigir la democratización de los pueblos y de las reformas sociales, en tanto que una parte de este clero presenta una visible radicalización al punto de unirse a los movimientos sociales y políticos partidarios del cambio estructural; la jerarquía y el clero conservadores acérrimos enemigos de esta teología y de sus defensores, utilizan todos los medios a su alcance para combatirlos. Esta Iglesia sumamente fragmentada entre conservadores, progresistas y radicales esperaba la línea directriz del nuevo Pontífice.

La respuesta a la Iglesia latinoamericana se esclarecería paulatinamente. Juan Pablo II establece su línea directriz a la

luz de una tradición eclesiástica totalmente desacreditada y de métodos anticuados con los que pretende reorientar hacia la Iglesia un mundo ecléctico. (19) Sin embargo, la utilización de los documentos del Vaticano II, de las encíclicas *Mater et Magistra*, *Paxem in Terris* y *Populorum Progressio*, que referían con detalle los asuntos económicos y sociales mundiales; y la novedad de sus intensos viajes, para ser un Pontífice del mundo que llegue a los hombres, robustecerían su línea directriz y ganaría para la Iglesia el beneplácito de muchas naciones y de millones de fieles.

La posición del Papa con respecto a América Latina se articula en gran medida durante las numerosas visitas a esta región. Se dedica a difundir, a través de sus discursos y homilias, la pertinencia de los cambios políticos, económicos, sociales y culturales moderados, reitera su apoyo al progreso social, asimismo, desliga a la Iglesia de su connivencia con las esferas de poder y condena la violencia de la reacción y de la revolución. Versan también sobre temas que enaltecen el amor de Dios hacia el Hombre, la caridad, la esperanza, la pobreza, la fidelidad a la Iglesia de Jesucristo, la fidelidad al Papa, etc.,

(19) Horst Herrmann menciona que en el pontificado de Pío XII, el Papa era una figura integradora, intocable y protegida por el tabú del amor de millones de fieles. En el Vaticano imperaba la mentalidad de gueto encerrándose en sus propias verdades, persiguió todas las disidencias en su seno, censuró libros y hombres, lo profano no era digno de ser oído. El diálogo establecido con el mundo se desarrolló a través de los medios de comunicación de masas así el Vaticano se puso al día en las técnicas modernas de organización e intentó poner orden en el mundo desde la distancia manteniendo la vieja espiritualidad de la Iglesia y trabajando con preceptos medievales y doctrinas tradicionales. Juan Pablo II siguió con aprovechamiento esta escuela. Horst Herrmann, *El estrecho umbral de Juan Pablo II una respuesta crítica*, Barcelona, Flor del Viento, 1995, capítulo 2

es decir, conserva por sobre todas las cosas su conservadurismo teológico aprendido desde su juventud.

Tenemos pues como punto de referencia la evangelización mediante la realización de un "peregrinaje" puramente pastoral, para lograr el crecimiento en la fe, el acercamiento con los pobres, la promoción humana, del bien común, de la paz, de la justicia, etc., esto afirmado por el Papa durante su primer viaje. "Y puesto que la visita del Papa quiere ser una empresa de evangelización, he deseado llegar aquí siguiendo la ruta que, al momento del descubrimiento del continente, trazaron los primeros evangelizadores... Pensando en el mayor bien de estos pueblos buenos y generosos, abrigo la confianza de que los responsables, los católicos y hombres de buena voluntad de la República Dominicana y de toda América Latina comprometerán sus mejores energías, ensancharán las fronteras de su creatividad, para edificar un mundo más humano y a la vez más cristiano." (20)

La línea de pensamiento de Juan Pablo II se extiende por toda América Latina durante sus primeros viajes. En las visitas pastorales a México y a Brasil aprovecha para desarrollar sus ideas formuladas en la encíclica "Redemptor Hominis", entre éstas destaca al concilio como la herencia dejada por Juan XXIII y Pablo VI pues el concilio "no puede -a pesar de sus inquietudes momentáneas- servir más que para una mayor cohesión de todo el Pueblo de Dios, consciente de su misión salvífica." (21) De esta

(20) "El Papa quiere estar cercano a la Iglesia en América Latina", Discurso de llegada a la República Dominicana, 25 de enero de 1979, en Mensajes sociales de SS. Juan Pablo II en América Latina, IMDOSOC, p. 224 (parágrafo 464)

(21) Juan Pablo II, carta encíclica "Redemptor Hominis", Ciudad

herencia surge el principio de colegialidad y el apostolado, la unión de los cristianos a través de la actividad ecuménica (22), la redención del mundo contemporáneo a través de Cristo, la misión de la Iglesia y del cristianismo a través de Cristo (23), el hombre redimido y su situación en el mundo contemporáneo, es decir, se cuestiona el progreso y el desarrollo marcado por la técnica, ya que se distancian de las exigencias del orden moral, de la justicia y del amor social, no tienen un desarrollo proporcional de la moral y de la ética. (24)

En cada uno de los lugares visitados se distingue la considerable cantidad de discursos, homilias y actos de oración dirigidos a pueblo, fieles, habitantes de barrios, estudiantes, universitarios, obreros, indígenas, campesinos, jóvenes, pobres, favelados, familias, niños, ancianos, enfermos, presos, educadores, comunicadores sociales, autoridades, cuerpos diplomáticos, intelectuales, y por supuesto a obispos, sacerdotes, religiosos, seminaristas y dirigentes de CEB's, donde deja huella esta doctrina tradicional. (25)

del Vaticano, 4 de marzo de 1979, p. 8

(22) Esta actividad ecuménica se dará mediante la "apertura, acercamiento, disponibilidad de diálogo, búsqueda común de la verdad en el pleno sentido evangélico y cristiano; pero de ningún modo significa ni puede significar renunciar o causar perjuicio de alguna manera a los tesoros de la verdad divina, constantemente confesada y enseñada por la Iglesia." Ibidem, pp. 16-17

(23) Esta misión de la Iglesia entendida como la orientación de la conciencia y la experiencia de toda la humanidad hacia el misterio de Cristo. La misión del cristianismo entendida en comunión con las religiones no cristianas a los valores espirituales, es decir, para sobreponerse del ateísmo en sus diversas formas, comenzando por el programado, organizado y estructurado en un sistema político. Ibidem, pp. 30-38

(24) Ibidem, pp. 39-66

(25) Mensajes sociales de SS. Juan Pablo II..., op. cit.

Es sin duda en la inauguración de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM III), donde promulga el más importante de sus discursos, pues esclarece su posición sobre la tarea de los obispos como maestros y transmisores de la verdad sobre Jesucristo, "No de una verdad humana y racional, sino de la Verdad que viene de Dios; que trae consigo el principio de la auténtica liberación del hombre... esa verdad que es la única en ofrecer una base sólida para una 'praxis' adecuada." (26); sobre la misión de la Iglesia, "Se alude por ejemplo a la separación que algunos establecen entre Iglesia y Reino de Dios. Este, vaciado de su contenido total, es entendido en sentido más bien secularista: al Reino no se llegaría por la fe y la pertenencia a la Iglesia, sino por el mero cambio estructural y el compromiso socio-político... Se olvida de este modo que: 'la Iglesia... recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese Reino' (Lumen Gentium, n. 5)." (27); y sobre el hombre, "Frente a otros tantos humanismos, frecuentemente cerrados en una visión del hombre estrictamente económica, biológica o siquica, la Iglesia tiene el derecho y el deber de proclamar la Verdad sobre el hombre, que ella recibió de su maestro Jesucristo. Ojalá no impida hacerlo ninguna coacción externa. Pero sobre todo, ojalá no deje ella de hacerlo por temores o dudas, por haberse dejado contaminar por otros humanismos, por falta de confianza en

(26) Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Puebla: "La evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina", México, Parroquial, 1991, p. 13
 (27) Ibidem, p. 20

su mensaje original." (28); además resalta el cuidado de la unidad entre ellos mismos, "Esta unidad episcopal viene no de cálculos y maniobras humanas sino de los alto: del servicio a un único Señor, de la animación de un único Espíritu, del amor a una única y misma Iglesia." (29); entre sacerdotes, presbiteros, religiosos y el pueblo fiel, "La unidad de los Obispos entre sí se prolonga en la unidad con los presbiteros, religiosos y fieles. Los sacerdotes son los colaboradores inmediatos de los Obispos en la misión pastoral que quedaría comprometida si no reinase entre ellos y los Obispos esa estrecha unidad." (30); asimismo la promoción y defensa de la dignidad humana, del desarrollo, de la justicia, de los derechos de la persona, la enseñanza de la Iglesia sobre la propiedad privada la cual siempre "grava una hipoteca social", la predicación y educación de las personas y a las colectividades, formar la opinión pública, orientar a los responsables de los pueblos, la responsabilidad nacional e internacional de un sistema social y económico basado en la justicia comprenderá la paz, "Si la Iglesia se hace presente en la defensa o en la promoción de la dignidad del hombre, lo hace en la línea de su misión, que aun siendo de carácter religioso y no social o político, no puede menos de considerar al hombre en la integridad de su ser." (31); el mensaje de liberación, "Hay muchos signos que ayudan a discernir cuándo se trata de una liberación cristiana y cuándo, en cambio, se nutre más bien de ideologías que le sustraen la

(28) Ibidem, p. 22

(29) Ibidem, p. 23

(30) Ibidem, p. 24

(31) Ibidem, p. 25

coherencia con una visi3n evangélica del hombre, de las cosas, de los acontecimientos. Son signos que derivan ya de los contenidos que anuncian o de las actitudes concretas que asumen los evangelizadores. Es preciso observar, a nivel de contenidos, cuál es la fidelidad a la palabra de Dios, a la Tradici3n viva de la Iglesia, a su Magisterio... No nos engañemos: los fieles humildes y sencillos, como por instinto evangélico, captan espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses." (32); de la familia que es objeto de múltiples amenazas, "...por las campanas favorables al divorcio, al uso de prácticas anticoncepcionales, al aborto, que destruyen la sociedad." (33); de las vocaciones religiosas y sacerdotales que debido a la falta de las mismas se ha convertido en un problema grave para la realizaci3n de la evangelizaci3n, "Hay que reactivar una intensa acci3n pastoral que, partiendo de la vocaci3n cristiana en general, de una pastoral joven entusiasta, dé a la Iglesia los servidores que necesita." (34); y la juventud como esperanza de la Iglesia, "Cómo hemos de estar cerca de ella los Pastores, para que Cristo y la Iglesia, para que el amor del hermano calen profundamente en su coraz3n."(35)

La doctrina del Papa está delineada, ahora con sus visitas a las naciones latinoamericanas sólo la adaptará y la pulirá según la situaci3n particular de cada país, también en estas visitas acentúa su reprobaci3n expresada a la teología de la liberaci3n y a la "incorrecta" interpretaci3n y misi3n de la

(32) Ibidem, pp. 30-31

(33) Ibidem, p. 32

(34) Ibidem, p. 32

(35) Ibidem, p. 33

Iglesia que han desarrollado los teólogos simpatizantes con esta corriente.

En Brasil (36) condena esta participación de los sacerdotes en política y asevera que la Iglesia de los pobres tiene que recordar las exigencias evangélicas: "... la Iglesia de los pobres no quiere servir a fines inmediatos políticos, a la lucha por el poder, y, al mismo tiempo, procura con gran diligencia que sus palabras y acciones sean usadas para tal fin no sean 'instrumentalizadas.'" (37) Además, en Brasil, su discurso sobre los pobres causa diversas reacciones pues en este lugar la cuestión social reviste grandes conflictos. Destaca el significado de la Iglesia de los pobres que es preponderar las Bienaventuranzas de Cristo, en este caso "bienaventurados los pobres de espíritu...", en su mensaje se lamenta de las miserables condiciones de los pobres y consuela a los que viven en un relativo bienestar con un "Pobres pero generosos. Pobres pero magnánimos." (38), a los que viven en el lujo o son parte de la jerarquía social les aconseja "Si tienes mucho, si tienes tanto, recuérdate que debes dar mucho, que hay tanto que dar. Y debes pensar cómo dar, cómo organizar toda la vida socioeconómica y cada uno de sus sectores, a fin de que esa vida tienda a la igualdad entre los hombres y no a abrir un abismo entre

(36) En Brasil visita: Brasília, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, Sao Paulo, Porto Alegre, Salvador de Bahía, Teresina, Belén, Recife, Fortaleza y Manaus.

(37) "Perenne actualización del sermón de la montaña", visita "Favela Vidigal", Rio de Janeiro, 2 de julio de 1980, en Mensajes sociales de SS. Juan Pablo II..., op. cit., p. 228 (parágrafo 469)

(38) Ibidem, p. 226 (parágrafo 466)

ellos." (39) La posición de la Iglesia en cuanto a la lucha de clases y la acción de la Iglesia queda manifiesta, el Papa condena la primera y enaltece la segunda.

Debido al conflicto entre Argentina y Gran Bretaña por la posesión de las Islas Malvinas, el Papa hace un viaje relámpago a Buenos Aires. Durante su estancia afirma ante el presidente, fieles y obispos sucesivamente la necesidad de paz, de eliminar el "nacionalismo estrecho" y de mantener la capacidad de entendimiento de todos los argentinos, para hacer más fuerte la cadena de la unión y debilitar la guerra. (40) "No estamos ante espectáculos aterradores, como los de Hiroshima o Nagasaki; pero cada vez que arriesgamos la vida del hombre, encendemos los mecanismos que conducen hacia esas catástrofes, emprendemos caminos peligrosos, regresivos y antihumanos. Por eso, en este momento la humanidad ha de interrogarse, una vez más, sobre el absurdo y siempre injusto fenómeno de la guerra, en cuyo escenario de muerte y dolor solo queda en pie la mesa de negociación que podía y debía evitarla." (41)

A los obispos, sacerdotes, seminaristas y religiosos les encomienda, ante los problemas actuales de la nación, el "misterio de la reconciliación", la que ayudará al pueblo a encontrarse, con la paz, la justicia, la generosidad y capacidad de acogida, "Todo esto no se opone al patriotismo verdadero, ni

(39) Ibidem, p. 227 (parágrafo 468)

(40) "El sacramento del amor y el Evangelio de la paz", Homilía, Buenos Aires, 12 de junio de 1982, en Ibidem, p. 205 (parágrafo 427)

(41) "Carácter eclesial y finalidades pastorales", Discurso a autoridades, aeropuerto Ezeiza, Buenos Aires, 11 de junio de 1982, en Ibidem, pp. 58-59 (parágrafo 117)

entra en conflicto con él." (42)

A pesar del contenido de paz en los discursos, el pueblo argentino se mantiene en la posición de defensa que se manifiesta en consignas que piden las bendiciones del Papa para que la guerra les sea favorable, citando al mismo San Agustín "cuando la guerra es justa, los soldados no pecan". (43) Los argentinos esperaban que la visita coadyuvara en la medida de lo posible a una pronta solución sobre el conflicto.

El 12 de junio el Papa parte de Argentina sin lograr resultados positivos. Un día después las tropas inglesas se lanzan ofensivamente contra las posiciones argentinas en las islas y su derrota se haría inminente.

Las premisas de la doctrina social de la Iglesia difundidas por Juan Pablo II son una explicación a su actitud en su recorrido por Centroamérica, allí explica los beneficios de la paz y de la reconciliación, de la educación, del respeto a los derechos humanos, pero al mismo tiempo ignora las protestas de estos pueblos contra las dictaduras y la represión, las peticiones de condenar los actos intervencionistas norteamericanos; por el contrario manifiesta su aversión a la teología de la liberación, a los movimientos revolucionarios populares y a la fragmentación del clero y de la jerarquía.

En Costa Rica, durante su visita, el Pontífice rechaza los planteamientos materialistas del capitalismo, así como los de un colectivismo puramente materialista, ambos opresores de la

(42) "Unidad y Comunión eclesial al servicio del pueblo de Dios", Allocución a sacerdotes, seminaristas y religiosos (as), en *Ibidem*, pp. 32-33 (párrafo 55 y 56)

(43) J. Grigulevich, op. cit., p. 422

dignidad del hombre, por tanto afirma el humanismo proclamado por la Iglesia (44)

En esta nación, reconocida por su preferencia hacia las instituciones democrático-burguesas, habla ante la Corte Interamericana de los Derechos Humanos y llama a luchar contra la violencia y la injusticia, para, de esta forma, accionar en favor de la paz y por la dignidad del hombre, "Es cierto que el control del respeto de los derechos humanos corresponde ante todo a cada sistema jurídico estatal. Pero una mayor sensibilidad y una acentuada preocupación por el reconocimiento o por la violación de la dignidad y la libertad del hombre, han hecho ver, no sólo la conveniencia, sino también la necesidad de que la protección y el control que ejerce un Estado, se completen y se refuercen a través de una institución jurídica supranacional y autónoma" (45)

En su visita a Nicaragua los discursos del Papa están dedicados a la educación integral del hombre para evitar verlo sólo como un instrumento de producción o bien como un agente de poder político o social; esta educación es la única que puede conllevar a la paz. (46) Lo anterior alude a la educación revolucionaria y patriótica que el gobierno sandinista implanta.

La intervención de los contras es denunciada por el presidente Daniel Ortega mediante la lectura de los actos de agresión entre

(44) "Pastores al pueblo de Dios para mostrar a los fieles el camino...", Allocución a obispos de Costa Rica, 2 de marzo de 1983, en *Mensajes sociales de...*, op. cit., p. 34 (parágrafo 60)
 (45) "La dignidad y la libertad del hombre", Discurso a jueces Corte Interamericana de los Derechos Humanos, Costa Rica, 3 de marzo de 1983, en *Ibidem*, pp. 96-97 (parágrafo 205)
 (46) "Laicado y educación", Discurso a seglares, educadores universitarios de León, 4 de marzo de 1983, en *Ibidem*, pp. 305-306 (parágrafo 631)

ellos asesinatos, secuestros y el boicot sobre el gobierno sandinista, todo ello planeado y guiado por los Estados Unidos, por lo tanto pide al Papa condenar todo estos crímenes, sin embargo el Pontífice argumenta que su "visita era puramente religiosa y que esto no le permitía manifestarse sobre los acontecimientos políticos." (47)

Frente a los fieles el Papa condena la "Iglesia popular" de Nicaragua de ella expresa: "lo absurdo y peligroso que es imaginarse como al lado -por no decir contra- de la Iglesia construida en torno al obispo, otra Iglesia concebida sólo como 'carismática' y no institucional 'nueva' y no tradicional, alternativa y, como se preconiza últimamente, una 'Iglesia popular'." (48) Este discurso provoca la indignación de los asistentes que manifiestan consignas como "La Iglesia y la revolución son inseparables", "Viva el sandinismo".

El Papa no habla de la situación que sufre el país, tampoco habla sobre las agresiones norteamericanas. La opinión de algunos sacerdotes como la de monseñor Mendez Arceo, coinciden en que el Papa cometió un error al guardar silencio en este sentido, pues sólo beneficiaba a los intereses de la administración Reagan. La visita papal termina habiendo defraudado las esperanzas de la población, pues esperaba que les bendijera por su lucha.

En Panamá, el Papa hace llamados para luchar en contra de la violencia. Se dirige principalmente a los campesinos, trabajadores y a las familias.

(47) J. Grigulevich, op. cit., p. 464

(48) "Unidad de la Iglesia", Homolía en la Plaza 19 de julio, Managua, 4 de marzo de 1983, en Mensajes sociales de..., op. cit., p. 218 (parágrafo 452)

En el Salvador impera la guerra civil, en este contexto el Papa se promulga en contra de la violencia y aconseja al pueblo la reconciliación y la opción al diálogo entre los hombres para que pueda existir la paz, se refiere a todos los males que acarrea la guerra, asimismo a los sacerdotes les reitera que su lugar está en el altar, de otro modo su drama principal es verse impulsados por diversas tendencias y estar acosados por opciones partidistas. En este sentido ejemplifica al aseverar: "También los sacerdotes, religiosos y religiosas, de fieles servidores de la Iglesia, e incluso de un pastor celoso y venerado, arzobispo de esta grey, Mons. Oscar Arnulfo Romero, quien trató, así como los otros hermanos en el Episcopado; de que cesara la violencia y se restableciera la paz. Al recordarlo, pido que su memoria sea siempre respetada y que ningún interés ideológico pretenda instrumentalizar su sacrificio de pastor entregado a grey." (49)

La visita de Juan Pablo II no satisfizo ni al pueblo, ni al gobierno y mucho menos a los norteamericanos a quienes no les convenía el arreglo político debido a la militarización constante del país.

En Guatemala el Papa condenó las torturas, los asesinatos y la violencia contra el individuo. Lo anterior es enfatizado por las acciones del gobierno (50) contra los derechos humanos y, sobre

(49) "Paz y reconciliación", Homilía, metro centro, El Salvador, 6 de marzo de 1986, en *Ibidem*, p. 219 (parágrafo 455)

(50) Alain Rouquié menciona: "... en 1982, un golpe de Estado lleva al poder al general Ríos Montt, 'presidente por la voluntad de Dios', cristiano convertido a la Iglesia del Verbo." Asimismo menciona que este periodo además de ser uno de los episodios más cruentos de Guatemala, también fue una revancha contra la Iglesia católica. Alain Rouquié, *Guerras y paz en América Central, México*, FCE, 1994, p. 135

todo por que, a pesar de sus peticiones de aplazamiento, manda fusilar a seis jóvenes, de esto nos hace referencia Grigulevich: "En Costa Rica el Papa Wojtyla se enteró que el 'gorila' Efraim Ríos Montt ordenó fusilar en Guatemala a seis muchachos, a pesar de haberle pedido Juan Pablo II que aplazase su ejecución mientras él permaneciese en Centroamérica. Ríos Montt desoyó el deseo del Papa, por lo que el nuncio de su Santidad en Guatemala se vio obligado a calificar de 'increíble' el crimen cometido y el propio Papa expresó la 'inmensa pesadumbre' que le había producido este hecho." (51)

Al pueblo enfatiza la aplicación de la enseñanza social de la Iglesia para llegar a una solución de tantos problemas que aquejan a la sociedad.

El turno es para Honduras, allí el Papa exhorta a la realización de reformas y destaca el tema laboral, en aspectos como el problema del desempleo y de un salario justo, pero apunta que la Iglesia habla partiendo de una visión cristiana del hombre y de su dignidad, convencida de que no hay que recurrir a ideología o a la violencia para comprometerse a favor del hombre. (52)

Sin embargo el Pontífice no alude el tema de las acciones bélicas contra Nicaragua desde este país, a pesar de que su visita es principalmente para fomentar la paz y la reconciliación en Centroamérica.

(51) J. Grigulevich, op. cit., p. 463

(52) "Mensaje a obreros de América Central, Belice, Haití", San Pedro Sula, 8 de marzo de 1983, en Mensajes sociales de..., op. cit., pp. 60, 102-104, 191 (párrafos 123, 220-225 y 399-400)

Belice por ser una ex-colonia inglesa la mayor parte de su poblaci3n es protestante, sin embargo existen relaciones diplomáticas con el Vaticano. Durante su visita el Papa visita a la minoría cat3lica y conmina a la vida en armonía de todas las creencias y raíces étnicas de acuerdo con el modelo que propone Jesucristo (53)

En Haití, el régimen dictatorial de Jean Claude Duvalier, elimina a los sacerdotes y dirigentes religiosos de la oposici3n, además propicia la extrema pobreza de la poblaci3n. En este país aconseja cambiar las condiciones de vida sin hacer uso de la violencia y condena algunos aspectos del culto vodú.

Por otra parte, el Papa asiste a la conferencia ordinaria del CELAM en ocasi3n del cambio de presidente de dicha instituci3n, el cardenal Alfonso López Trujillo cede el lugar al obispo Antonio Quarracino. El discurso del Pontífice reitera la doctrina social y sobre todo difundir el documento de Puebla para recuperar su integridad "sin interpretaciones deformadas, sin reducciones reformantes, ni indebidas aplicaciones de unas partes y eclipse de otras." (54)

Parafraseando a Herrmann podemos decir que Juan Pablo II no tiene empacho en exaltar y felicitar al pueblo latinoamericano por su fe, por su humildad, por su pobreza, lo que le llevará a la gloria de Dios y a la salvaci3n del continente. Condena todo lo que se oponga a esta gloria, no importando que miles de

(53) "Construir una sociedad donde reine la civilizaci3n del amor", Discurso de despedida, Belice, 9 de marzo de 1983, en Ibidem, pp. 206-207 (parágrafos 430 y 431)

(54) "Fisonomía pastoral del obispo en América Latina", Alocuci3n al CELAM, Puerto Príncipe, 9 de marzo de 1983, en Ibidem, pp. 175-176, 245-246 (parágrafos 361-363 y 507-509)

latinoamericanos mueran por la miseria, la represión, la injusticia, la intervención estadounidense o por la mala distribución económica.

A partir de 1984 el Papa visita América Latina para consolidar la recentralización vaticana, este proceso inicia con su segundo viaje a la República Dominicana y prácticamente transcurre, en su totalidad, por América del Sur desde 1985 hasta 1991, salvo las visitas a Puerto Rico, Trinidad y Tobago y México.

La nueva evangelización es el nombre que toma como estandarte la doctrina social del la Iglesia ya difundida por Juan Pablo II y se apoya en hechos como: la preparación espiritual al V centenario de la llegada del catolicismo a estas tierras, el apoyo a un CELAM de corte conservador para contrarrestar las actividades de la teología de la liberación, el apoyo al documento sobre la instrucción vaticana sobre aspectos de la teología de la liberación y la reactivación práctica de la fe que supere el divorcio entre la fe y la vida diaria. (55)

Esto es en sí el proyecto del Pontífice encaminado hacia la consolidación de la religión católica en América Latina, "De acuerdo con los discursos del Papa, se puede decir que la vida de

(55) Estas son las cuestiones esenciales que trató el Papa durante estos viajes desde 1984 a 1991, para tener un panorama mayor sobre sus mensajes en República Dominicana, Puerto Rico, Venezuela, Ecuador, Perú, Trinidad y Tobago y Colombia puede revisarse, Departamento de Pastoral Social (ed), **Mensajes sociales de S.S. Juan Pablo II en América Latina**, op. cit.; sobre los demás viajes ver *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española 29-III-1987 y 5-IV-1987 (Uruguay); 12, 19-VI-1987 (Chile); 26-IV-1987 y 3-V-1987 (Argentina); 8 y 15-V-1988 (Uruguay); 22 y 29-V-1988 (Bolivia); 5-VI-1988 (Perú); 12 y 19-VI-1988 (Paraguay); 11, 18 y 25-X-1991, 1, 8 y 15-XI-1991 (Brasil); sobre el segundo viaje del Papa a México puede consultarse a Manuel Olimón Nolasco, *La segunda visita del Papa a México*, IMDOSOC, 1991.

todos los cristianos está encapsulada en una fina telarana de normas eclesiásticas." (56)

Su tercer viaje a la República Dominicana lo realiza en ocasión de la celebración de la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada del 12 al 28 de octubre de 1992, llevando por título "Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana". Con estos trabajos se reitera la centralización de la Iglesia y la nueva evangelización (de corte tradicional), así como la celebración religiosa del V Centenario del descubrimiento de América.

Finalmente, cabe mencionar que las visitas del Papa son planeadas en ocasión de celebraciones eclesiásticas o por invitación de los Estados. Generalmente, a su llegada es recibido por los mandatarios a éstos les acompañan jerarcas de la Iglesia católica e invitados especiales, sin dejar de mencionar a la muchedumbre que desea ver al carismático visitante. Horst Herrmann hace una analogía sobre este punto. "Una visita del Papa no se diferencia apenas de una de la reina de Inglaterra. Ambos llegan en aviones oficiales, respondiendo a invitaciones cursadas protocolariamente por los diplomáticos. Ambos son recibidos con honores militares y discursos de las autoridades locales; ambos asisten a los banquetes oficiales; ambos se desplazan de una ceremonia a otra en coches oficiales, por recorridos flanqueados de impresionantes masas de espectadores entusiasmados. Ambos son escoltados por contingentes de fuerzas de seguridad porque ambos son objetivos potenciales de un atentado. Ambos pronuncian los

(56) Horst Herrmann, op. cit., p. 107

dicursos que se espera que pronuncien porque están pactados desde antes del viaje. Ambos acaparan durante días los programas de los medios de difusión y, finalmente, ambos son despedidos oficialmente en un escenario grandioso antes de que la vida vuelva a la rutina cotidiana." (57)

(57) Ibidem, p. 31

CAPITULO VI

EL ESTADO Y LA RELIGION

Desde que el hombre se pregunta sobre su existencia, se ha instaurado el dilema entre lo sagrado y lo profano, por lo que se constituyen dos maneras de estar y de existir en el mundo y que el hombre asume a lo largo de la historia. De hecho, las fronteras entre lo sagrado y lo profano han sido el motivo para que estudiosos de las religiones y de los fenómenos religiosos, establezcan sus perspectivas. El estudio de lo sagrado y lo profano compete a ramas como la historia de las religiones, la sociología, la filosofía de la religión, etc. (1) Por otro lado, el hombre religioso es a su vez hombre que pertenece a las diferentes sociedades que conforman nuestro planeta; en este plano compete su estudio a la antropología de la religión, a la fenomenología y a la psicología (2). Con todos estos elementos, lo sagrado y lo profano ha llegado a ser un vértice fundamental por el cual y en el cual se ha desarrollado y se desarrolla el ser humano.

(1) Al respecto se pueden revisar las obras de: S.A. Tokarev, *Historia de las religiones*, Madrid, Akal, 1979; Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1988; Leszek Kolakowski, *Si Dios no existe...*, México, Rei, 1993; John Hick, *Filosofía de la religión*, México, Uteha, 1965; G.W.F. Hegel, *El concepto de religión*, México, FCE, 1986; Enrique Romerales, *Creencia y racionalidad*, Madrid/Barcelona, Anthropos, 1992.

(2) Al respecto se pueden revisar las obras de: Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1992; Jacques Le goff y Pierre Nora, *Hacer la historia*, Barcelona, Laia, 1979, III Tomos; Raymond Hostie, *Del mito a la religión*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971; Carl G. Jung, *Psicología y religión*, México, Paidós, 1990; Peter Berger, *El ósnel sagrado*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969; Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1987, III Tomos.

En el *Homo religiosus* existe una conciencia inmanente de dios. Cuando el hombre descubre la existencia de una fuerza espiritual, cuando se da cuenta de una realidad que trasciende su mundo terrenal, surge el sentimiento de lo divino; así, el hombre crea formas simbólicas que expresan esa verdad y que dan origen a las religiones. En este sentido, los profetas, fundadores y guías de las religiones, son los hombres religiosos superiores que poseen poderes de contemplación y de visión intuitiva del mundo y del estado espiritual del hombre.

Pero, así como existe el hombre religioso, existe también el llamado "hombre natural" (3), que por el contrario no comprende el sentido de los valores sacrales ni el sentido del misterio que el hombre religioso intuye. Sin embargo, esto no significa que el hombre natural quede en calidad de ser inferior, tampoco significa que no ejerza la religiosidad o la creencia en cualquiera de sus manifestaciones, pues bien apuntaba Hegel al asegurar que: "En realidad no hay ningún hombre tan corrompido, tan malvado y tan miserable que no posea en sí algo de la misma [religión], que no la conozca o que no tenga ninguna conciencia de la religión aun cuando no sea más que temor de la misma o nostalgia u odio respecto a ella. Dado que el hombre es hombre y no animal, la religión no es para él una sensación o una intuición extraña." (4)

El hombre, tanto natural como religioso, vive en el contexto de una comunidad política y dentro de su trascendencia religiosa.

(3) En este sentido, Rudolf Otto realiza un excelente trabajo en su libro: *Lo santo*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

(4) HEGEL, G.W.F., *El concepto de religión*, op. cit., p. 66

Esto nos muestra que si vive en una comunidad política, su aspecto religioso connota una dimensión jurídico-social civil. En este sentido, al ser el hombre un animal social responde a la fuerza de la sociabilidad, apareciendo las organizaciones políticas y con posterioridad el Estado, esto para crear un orden necesario y permanente que asegure la convivencia social.

El hombre desarrolla su vida entera, incluyendo la religiosa, en el seno de la comunidad humana, esta comunidad organizada está al servicio de la persona en sus múltiples facetas, por lo tanto de ahí surge el derecho de que no se le coarte, en este caso su religiosidad, en consecuencia, que se le otorguen medios para manifestar su personalidad religiosa.

Estos elementos son sumamente decisivos para el correcto entendimiento de la cuestión religiosa y su relación con el Estado, ya que se debe tener en cuenta que, la finalidad del Estado es el bien temporal (5); en tanto que lo religioso rebasa los límites del tiempo y del espacio, es decir, es de orden distinto al cual se le podría llamar eterno.

Estos dos aspectos tanto el estatal como el religioso, deben marcar las diferencias de sus quehaceres. Por un lado, si el fin primordial del Estado es el bien temporal de la sociedad y la sociedad se compone de sujetos, que como tales, manifiestan su individualidad, en donde la vida religiosa también tiene cabida, el Estado no puede permanecer indiferente ante el fenómeno

(5) El fin del Estado ha sido un tema muy discutido durante mucho tiempo, de ahí que existan varias concepciones respecto a este asunto, de tal suerte que se pueden revisar las obras de: Andrés Serra Rojas, *Teoría del Estado*, México, Porrúa, 1990; Hermann Heller, *Teoría del Estado*, México, FCE, 1987; Raymond G. Gettel, *Historia de las ideas políticas*, México, Nacional, 1979.

religioso de los sujetos, o bien ante la realidad concreta de cada pueblo, el cual se puede presentar religiosamente unitario o pluralista. Sin embargo, el Estado mantiene en pie su legítima laicidad, debido a que su misión concreta no es la religiosa; el Estado mantiene su autonomía a través de la realidad temporal. Por consiguiente, la religión tiene su autonomía manifestada en el individuo. "El Estado constituye la verdadera forma de la realidad, en él se realiza la voluntad verdadera, ética y el espíritu vive en su veracidad. La religión es el saber divino, el saber del hombre acerca de Dios y el saber en sí de Dios. Esto es la sabiduría divina y el dominio de la verdad absoluta. Pero hay una segunda sabiduría del mundo y se plantea la cuestión acerca de su relación con aquella sabiduría divina." (6)

Históricamente la esfera religiosa y la del Estado han experimentado diferentes momentos. En la antigüedad, la esfera religiosa estaba asumida por el Estado, ya que la organización del pueblo se daba a partir de la religión, la cercanía de los pueblos generaron el fenómeno sincretista que predominó hasta que el cristianismo marca la separación de las dimensiones temporal y espiritual, así como su atribución para ser regulados a dos poderes distintos el estatal y el eclesiástico. La intolerancia cristiana y su vinculación con el Estado ocasionan la reforma protestante ramificándose en infinidad de Iglesias con sus propios parámetros.

La separación Iglesia-Estado cobra auge con la revolución francesa y el liberalismo. El liberalismo acentúa la laicidad del

(6) HEGEL, G.W.F., op. cit., p. 339

Estado pero también influye para apropiarse de una religiosidad que no le corresponde. Como el bien común es el criterio y límite de la actuación del Estado, éste no puede impedir los actos religiosos, tampoco ordenar directamente en la vida religiosa de los individuos o de las comunidades, de hacerlo coartaría el derecho a la libertad de elegir las creencias preferidas y violaría su propio concepto.

El ejercicio de la libertad religiosa de los individuos y de los grupos sociales ha de tener en cuenta los idénticos derechos de otros individuos o grupos sociales, por lo que el Estado ha de erigir normas que hagan posible el bien común y el orden público.

(7)

(7) Sobre la relación Iglesia-Estado y su separación a lo largo de la historia Cfr. Jacob Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo*, México, FCE, 1996; Leopold Von Ranke, *Historia de los Papas*, México, FCE, 1988; George H. Williams, *La reforma radical*, México, FCE, 1983; Georges Lefebvre, *1789: revolución francesa*, Barcelona, Laia, 1982; Carl Grimberg, *El siglo del liberalismo*, México, Daimon, 1967.

6.1 La libertad religiosa en las constituciones políticas de los estados latinoamericanos

Las antiguas colonias españolas al independizarse constituyeron nuevas corrientes comerciales y abrieron nuevos caminos en la política internacional. Países como Estados Unidos, Gran Bretaña, y Francia, se disputaban la hegemonía en América Latina a partir de estrategias políticas, económicas y sociales (8); mientras tanto, España veía como su imperio se resquebrajaba sin remedio.

Al interior de América Latina el escenario no era mejor. Tras la independencia el único cambio trascendental fue la independencia política formal. A pesar de logros como la abolición de la inquisición, la libertad de comercio con otras naciones, las condiciones favorables para el ingreso de inmigrantes, la expulsión de los peninsulares, las nuevas relaciones entre las élites urbanas y los diferentes sectores de la sociedad, la supresión del tributo indígena, etc., no surgió el nuevo orden esperado. Al contrario, los resultados fehacientes fueron: la violencia; la militarización por el poder o bien para establecer un orden tolerable; guerras sumamente costosas en detrimento de las economías nacionales; luchas políticas y por lo tanto fragmentación ideológica; la derogación de normas de casta debilitó considerablemente el orden establecido pero fue en realidad más un hecho jurídico que social; los nuevos estados

(8) Al respecto se pueden consultar los textos: Pierre Renouvin, *Historia de las Relaciones Internacionales siglos XIX y XX*, Madrid, AKAL/TEXTOS, 1982; Leslie Bethell, *Historia de América Latina, "La Independencia"*, Vol. 5, Barcelona, Crítica, 1991; Tullio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

establecen medidas restrictivas contra la esclavitud pues se muestran remisos a abolirla; la clase terrateniente, antes subordinada al orden colonial, surge en la sociedad. Con lo anterior la situación de las masas explotadas continuaba con la misma dinámica sólo que en lugar de existir una oposición entre una privilegiada minoría peninsular y los criollos, así como los mestizos, existía oposición entre una minoría criolla propietaria y el resto de la población. " Por eso se debe admitir que hubo independencia sin descolonización y que la revolución fue predominantemente un movimiento de los colonos contra la metrópolis, sin mayores beneficios para las razas colonizadas..." (9)

Desde el inicio del movimiento independentista hasta su fin, la mayor parte de la jerarquía católica apoyó a la causa realista dado su origen peninsular, sin embargo hubo elementos de la jerarquía que simpatizaban con los patriotas; en tanto el bajo clero y el clero secular era predominantemente criollo y se inclinaba a apoyar la causa por la independencia. Estas divergencias eran originadas por la diferencia económica y social entre la masa de curas párrocos y la jerarquía eclesiástica y por el resentimiento acumulado ante el monopolio de los peninsulares sobre los cargos eclesiásticos más importantes.

En la lucha revolucionaria el clero, tanto regular como secular, jugó un papel destacado: algunos curas actuaron como punta de lanza en la guerra (México, Ecuador), otros como

(9) Gustavo y Helene Beyhaut, *América Latina: de la Independencia a la Segunda Guerra Mundial*, Parte III, Colección Historia Universal Siglo XXI, Vol. 23, México, Siglo XXI, 1995, p. 24

participantes en las juntas convocadas y en el congreso (Colombia), otros como firmantes en las declaraciones de independencia (Rio de la Plata, Guatemala), y finalmente otros como integrantes en el congreso (Perú). Como bien lo menciona Tulio Halperin Donghi, la Iglesia "no se salva de la politización revolucionaria", es decir, de la transformación de la composición del clero hispanoamericano y su relación con el poder político. Lo anterior se explica a partir de la depuración de obispos y párrocos, por expulsiones, arrestos o reemplazos por clérigos leales a las nuevas autoridades; y a partir de la limitación del poderío eclesiástico, pero con la compensación de prestigio en la base popular, o bien por la deserción de curas o frailes laicizados para obtener distinciones en la política o en la milicia. (10)

La Iglesia colonial, sumamente vinculada con la corona, ante los hechos revolucionarios sufrió la pérdida de innumerables patrimonios económicos, de privilegios sociales y políticos, de esta forma la Iglesia se empobrece y se subordina al nuevo régimen político. "La Iglesia Católica hispanoamericana salió de la lucha por la independencia sumamente debilitada. Los lazos entre la corona habían sido tan estrechos que la expulsión de la monarquía produjo una importante quiebra del prestigio de la Iglesia en toda Hispanoamérica." (11)

La formación del Estado Nacional en América Latina estuvo marcado por la tradición del régimen colonial español y por la heterogeneidad de las condiciones posrevolucionarias; factores

(10) T. Halperin D., op. cit., p. 149

(11) L. Bethell, op. cit., p. 205

que difícilmente las repúblicas podrían controlar, de tal suerte que el punto de partida no difería, dándole continuidad al círculo vicioso de antaño.

Ya establecidas como repúblicas, las naciones latinoamericanas intensificaban el cambio en todos sus aspectos tanto económicos, políticos, sociales y culturales. Imitaron las formas del capitalismo liberal, sin cambiar los fundamentos del régimen colonial (12); imitaron los modelos políticos liberales (francés y norteamericano) pero carecían de unidad, como consecuencia se generaban luchas internas y disputas de caudillos locales en la región (13); las estructuras sociales no se modificaron sustancialmente y cambiaban de acuerdo a las regiones, en algunas continuaba la existencia de la aristocracia, en otras existían las clases altas, en otras los grandes terratenientes y hacendados, pero en toda América Latina continuaba la servidumbre y el descenso del nivel de vida de las clases pobres (14); las élites imitaban y consumían lo europeo como señal de civilización, además el racismo hacia los indios y los negros era parte de esa aculturación, se generaba también el proletariado como clase popular y finalmente los sectores rurales, olvidados, conservaban intactas sus culturas. (15)

La Iglesia, por su parte, tuvo que adaptarse a las nuevas situaciones políticas provocadas por las luchas entre conservadores y liberales, los primeros mantuvieron el poder

(12) Marcos Kaplan, *Formación del Estado Nacional en América Latina*, Buenos Aires, Amorrortu, 1983, pp. 133-158

(13) L. Bethell, op. cit., pp. 34-38, 84-85; M. Kaplan, *Ibidem*, pp. 114-116; T. Halperin D., op. cit., pp. 140-212

(14) G. Beyhaut, op. cit., pp. 67-73

(15) *Ibidem*, pp. 104-121; M Kaplan, op. cit., pp. 193-199

durante la primera mitad del siglo XIX, lo que dio la pauta para que la Iglesia se aliara con la corriente conservadora, de esta manera pudo retomar algunos de sus privilegios. Sin embargo no todas las naciones latinoamericanas respondieron igual, en algunas al poder conservador le convenia la alianza, pues consideraba a la Iglesia como la única institución capaz de disputar la orientación ideológica a los liberales; pero en otras la Iglesia no tenia opción: estaba obligada a subordinarse al poder político que generalmente era de corte autoritario, es decir, estos líderes estaban decididos a ejercer sobre la Iglesia todas las prerrogativas que anteriormente había gozado la corona española. (16)

La influencia de la corriente liberal fue una amenaza específica para la Iglesia porque dio credibilidad intelectual al republicanism y ofreció una filosofía alternativa, la reacción de la Iglesia se manifestó exigiendo al Estado suprimir a los "enemigos de la religión"; así durante la segunda mitad del siglo XIX la lucha anticlerical se desataría sin mesura, planteando la cuestión de las relaciones entre el Estado y la Iglesia.

En el período de las oligarquías liberales la lucha entre católicos y anticlericales se hicieron más visibles, los liberales sustentaban la supremacía del estado secular y

(16) Tulio Halperín Donghi nos da un ejemplo acerca de esta situación: La disolución de la Gran Colombia crea diferentes repúblicas entre ellas Nueva Granada, en sus inicios el nuevo régimen conservador, que tiene rasgos de duro autoritarismo, retoma frente a la Iglesia la tradición colonial; la quiere gobernada por el poder civil. Esta exigencia es abandonada a medida que la normalización de las relaciones con Roma hace sentir sus efectos en la Iglesia colombiana; a mediados de 1840 ésta entra a integrar el sistema conservador en sus propios términos. Colabora así en una empresa de modernización cautamente

defendían la libertad de pensamiento, deseaban reducir el poder temporal y la influencia de la Iglesia a la que consideraban el principal obstáculo para la modernización económica, social, política y cultural de las naciones; en tanto los conservadores católicos se movilizaron en defensa de la Iglesia dada la gran influencia de las ideas ultramontanas. Legalmente la Iglesia pierde sus propiedades, su capital, sus rentas, su influencia en la educación y sus privilegios judiciales. (17)

Posteriormente con las dictaduras unificadoras la Iglesia, ya despojada de sus privilegios de antaño, manteníase en un plano secundario como detentora de los valores cristianos que ayudaban a mantener intacta a la sociedad y ayudaban al control social de las clases.(18) Gran parte del siglo XX, la Iglesia católica no pudo rebasar ese papel secundario no deseado, aunque en algunos países como Colombia la Iglesia gozaba de privilegios, en otros como México estuvo reprimida y hasta nulificada, originándose luchas en defensa de la fe católica.

Prácticamente transcurrió un siglo para que la Iglesia católica volviera a ser parte del orden latinoamericano. Con el Concilio Vaticano II, la Iglesia en América Latina se integraba a los

llevada adelante; en particular domina el nuevo sistema de enseñanza elemental y los ensayos de esemanza media y superior. T. Halperin D., op. cit., p. 195

(17) Un ejemplo claro fue México, con la reforma el poder civil golpea a la Iglesia y sus propiedades; la Ley Juárez despoja a los eclesiásticos de su fuero privilegiado y la Ley Lerdo prohíbe el mantenimiento de la propiedad inmueble. La oposición conservadora reacciona lanzando al ejército profesional, además arma a los indios y mestizos con la consigna de defender la fe generándose la guerra que durará tres años. Ibidem, p. 244

(18) Esta dictaduras progresistas tenían como objetivo insertar a las naciones en el desarrollo, sin embargo este progresismo se coloreaba, en mayor o menor grado, de matices autoritarios y militares. Ejemplos de ellos: Lorenzo Latorre en Uruguay, la

problemas de los países subdesarrollados, generaba la teología de la liberación con la cual se abrieron grandes brechas entre la Iglesia conservadora y la progresista, así como conflictos entre los gobiernos dictatoriales y los sacerdotes y teólogos de la liberación.

En la actualidad las constituciones latinoamericanas son el resultado de la pugna ideológica de un siglo y medio, en ellas se instituyen regímenes democráticos, republicanos y representativos, basados en la división de poderes y en los derechos y las garantías individuales. En cuanto a la Iglesia las constituciones establecen la separación Iglesia-Estado, aunque en algunos países la relación con la Iglesia católica varía según se haya determinado legalmente; en Venezuela la constitución señala "En posesión como está la República del Derecho de Patronato Eclesiástico, lo ejercerá conforme lo determine la ley. Sin embargo, podrán celebrarse convenios o tratados para regular las relaciones entre la Iglesia y el Estado." (19) En la constitución boliviana se establece " Las relaciones con la Iglesia Católica se regirán mediante concordatos y acuerdos entre el Estado Boliviano y la Santa Sede." (20) Estas relaciones también incluyen los bienes que en

escuela laica pero conserva su carácter religioso; Antonio Guzmán Blanco en Venezuela, laicizó la instrucción pública, los cementerios y el matrimonio; Porfirio Díaz en México, estableció una política de reconciliación con los liberales, conservadores y el clero para evitar que siguieran disputándose la presidencia; sin embargo también existía el otro extremo Gabriel García Moreno en Ecuador, su religiosidad llegó hasta consagrar el país al corazón de Jesús y retirar el derecho de ciudadanía a los no católicos. G. Beyhaut, op. cit. p. 135
 (19) Constitución Política de la República de Venezuela, Embajada de Venezuela en México, artículo 130, p. 19
 (20) Constitución Política de la República de Bolivia, Embajada

su caso pudiera tener la Iglesia, la constitución anterior refiere a este respecto "Los bienes de la Iglesia, de las órdenes y congregaciones religiosas y de las instituciones que ejercen labor educativa, de asistencia y beneficencia, gozan de los mismos derechos y garantías que los pertenecientes a los particulares." (21) En lo tocante a este punto la constitución del Uruguay establece "Reconoce a la Iglesia Católica el dominio de todos los templos que hayan sido total o parcialmente construidos con fondos del Erario Nacional, exceptuándose sólo las capillas destinadas al servicio de asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos. Declara, asimismo, exentos de toda clase de impuestos a los templos consagrados al culto de las diversas religiones." (22)

La libertad religiosa, de cultos y asociaciones está garantizada en los textos constitucionales, sin embargo en algunos de ellos reconocen a la religión católica como mayoritaria, en otros, se establece que el Estado no tiene religión oficial. La constitución venezolana dice de este punto "Todos tienen el derecho de profesar su fe religiosa y de ejercitar su culto, privada o públicamente siempre que no sea contrario al orden público o a las buenas costumbres.

El culto estará sometido a la suprema inspección del Ejecutivo Nacional, de conformidad con la ley.

Nadie podrá invocar creencias o disciplinas religiosas para

de Bolivia en México, artículo 3ro (fragmento), p. 6

(21) Ibidem, artículo 28, pp. 16-17

(22) Constitución de la República Oriental del Uruguay, Boletín para el servicio exterior, Publicación oficial del Ministerio de Relaciones Exteriores Montevideo-Uruguay, 1967, artículo 5o (fragmento), p. 1

eludir el cumplimiento de las leyes ni para impedir a otro el ejercicio de sus derechos." (23) En el texto uruguayo se apunta "Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna." (24) La constitución de Bolivia dice "El Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica y romana. Garantiza el ejercicio público de todo otro culto." (25)

En las constituciones latinoamericanas está garantizado el derecho de asociación religiosa, sin embargo ésta estará regulada como lo determine la autoridad civil competente, en esos casos tenemos a México, Venezuela, Nicaragua; también está garantizado el derecho de reunión pacífica pública o privada. Asimismo, se establece que en nombre de ninguna religión se puede eludir el cumplimiento de las leyes o coaccionar la conciencia del individuo.

(23) Constitución Política de la República de Venezuela, op. cit., artículo 65, p. 11

(24) Constitución de la República Oriental del Uruguay, op. cit., artículo 50, p. 1

(25) Constitución Política de la República de Bolivia, op. cit., artículo 3ro, p. 6

6.2 La especificidad de la religión católica en América Latina

En América Latina, la religión católica logró echar raíces gracias a las circunstancias que rodearon la conquista española, sin embargo, no se puede hablar de un cristianismo puro, dado que, éste ya bastante mermado durante el primer milenio de nuestra era, en la etapa del oscurantismo europeo se degenera todavía más. Ese cristianismo es el que arribó a tierras americanas.

Asimismo, se debe tomar en cuenta que la gama de creencias existentes en estas tierras desde tiempos inmemoriales no podían desaparecer de un momento a otro como pretendieron los evangelizadores y los conquistadores, ya que tratar de eliminar lo que concierne directamente al ser humano como lo es la creencia, la fe, la conciencia, es querer desaparecer ese misterio que ni siquiera el hombre mismo ha podido descubrir, pero que sin duda existe.

Ahora bien, hablando en términos de conjunto y como afirma Enrique Dussel: "Todo sistema de civilización se organiza en torno a una sustancia, a un hogar, a un "nudo ético-mítico" (valores fundamentales del grupo), que puede darse a luz gracias a la hermenéutica de los "mitos de base" de la comunidad: la filosofía de la religión es a este efecto uno de los instrumentos indispensables." (26). Es pues, cuando surgen los objetivos a que tienden todas las conductas, es decir, las estructuras, los fines, los valores; son los niveles más profundos de una

(26) Enrique Dussel, "Cristianidades Latinoamericanas" en CIDOC INFORMA, enero-diciembre 1966, No. 8 Vol. 3, p. 3/1

civilización.

El nudo ético-mítico orienta interiormente la civilización. Esto es, en las civilizaciones prehispánicas existía un ciclo perpetuo directamente relacionado con el sol, este ciclo tenía que ser mantenido por medio de mecanismos propios de cada civilización, ya sean por medio de danzas, de sacrificios humanos, de animales, de las mismas guerras y hasta del comercio, todo con la intención de conservar la continuidad ontológica del universo.

Por el contrario, las civilizaciones europeas tienen una visión del hombre en cuanto "unidad carnal-espiritual", heredada de los pueblos semitas y en especial del pueblo de Israel, es decir, la creación radicaliza el origen, por lo que no existe el ciclo eterno ni la divinización del cosmos.

Se entiende ahora el porqué del choque de valores entre la civilización hispánica y las civilizaciones amerindias. La conceptualización del origen tiene distancias estratosféricas entre una y otra civilización.

A la llegada de los españoles y por causa de este colapso ideológico, la nueva comunidad latinoamericana nació de tres polos: de la civilización y el mundo hispánico, de la Iglesia y de las civilizaciones prehispánicas. Realmente, todo lo anterior es un punto demasiado complejo para tratarlo en un espacio tan reducido (27). Sólo diremos que la especificidad de la religión católica en América Latina se debe a que los conquistadores realizaron su más enérgico esfuerzo por modificar la sociedad indígena, pues muchos aspectos de la religión nativa resultaban

(27) Para ampliar el tema puede consultarse: Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, 2 Tomos, México, El Colegio de México, 1983

inadmisibles y ofensivos desde el punto de vista cristiano, además, éste era considerado por los españoles como la única religión verdadera.

En otras palabras, el mundo de las religiones de América, era particularmente diverso entre las diferentes tribus y pueblos; en éstos se registraba la creencia de un dios supremo y la adoración a dioses astrales, los cuales eran representados por medio de ídolos, por lo que tenían una multitud de divinidades, asimismo, tenían la creencia de la existencia de demonios y espíritus; a algunas especies de animales se les atribuían poderes mágicos, a los fundadores de la tribu también se le rendía culto. Pero en la vida religiosa de estos pueblos un punto central lo ocupaban los chamanes o curanderos, hombres que entraban en trance para ponerse en contacto con el mundo sobrenatural.

Ante este estado de cosas, según Richard Konetzke: "Los españoles, de fe cristiana, sintieron una extrema repugnancia por esa impronta politeísta particularmente intensa y concibieron como un compromiso ineludible la erradicación de esa creencia en múltiples dioses. Estas religiones les resultaron absolutamente repulsivas cuando supieron de la existencia de sacrificios humanos, los cuales alcanzaron horrendas proporciones entre los aztecas y fueron practicados también en el imperio de los incas." (28).

Los españoles estaban dispuestos a hacer uso de la fuerza para destruir templos, extirpar idolatrías, sacrificios humanos y otras prácticas, además de castigar a los reincidentes, sin

(28) Richard Konetzke, *América Latina: La época Colonial*, Parte II, Colección Historia Universal Siglo XXI, Vol. 22, México, Siglo XXI, 1989, p. 6

embargo, la cristianización se realizó con base en las misiones y sin violencia por parte de éstas. La tarea principal de los misioneros era eliminar las evidencias más relevantes del paganismo y frenar o reducir el poder de los sacerdotes nativos, lo que fue cumplido durante la primera generación. Posteriormente pusieron más atención a la impartición de dogmas esenciales y en las características más visibles de la religión cristiana, ya que pocos misioneros podían dedicar el tiempo necesario para la preparación de una plena conversión de los indios, se dedicaron principalmente a bautizar en masa y en una rudimentaria instrucción sacramental. Se necesitaron, además, adaptar, algunos elementos similares a los del cristianismo como el bautismo, la confesión, el matrimonio, etc., como ayuda o guía para la instrucción cristiana, de esta manera poco a poco se fue introduciendo la religión católica en los pueblos amerindios (29).

Un gran temor que existía entre los misioneros era que las prácticas paganas se llevaran a cabo, pues eran obras del demonio para aprisionar al indio y distorsionar el propósito cristiano; de este modo se encuentran grandes episodios en la historia en donde el diablo actúa sin cesar. Luis Weckmann nos cuenta: "En la Nueva España, el Demonio adoptó las formas más diversas, algunas de ellas zoomórficas. A un indio aún no bautizado, de nombre Ailiticóatl -dice fray Juan de Grijalva- se le aparecía "con rostro fiero y tuerto de un ojo"; en cambio, en la región zapoteca el Príncipe de las Tinieblas se hacía adorar en forma de

(29) L. Bethell, op. cit., "América Latina Colonial: población, sociedad y cultura", Vol. 4, Barcelona, Crítica, 1990

guacamaya en una 'gruta nefanda', hasta que el celoso fray Alonso de Espinosa mató a palos a esa ave desplumándola para demostrar el fraude" (30). Lo cierto es que con el transcurso del tiempo, las acciones evangélicas disminuyeron aparatosamente.

Existió un factor de gran relevancia respecto a la creencia religiosa indígena: la fusión de la fe cristiana y de la pagana, es decir, el surgimiento del sincretismo.

Los indios mantenían una posición politeísta ya que prestaban atención principal a la santísima trinidad o bien a la comunidad de santos más que al dios cristiano, pues parecía que estaban venerando a éstos según el rito cristiano, sin embargo, llegaban a colocar ídolos tras los altares esperando la respuesta en caso de que la religión cristiana les fallara (31).

En fin los elementos de la fe cristiana se podían incorporar en la perspectiva del mundo religioso indígena y se dio durante todo el período colonial, el clero encontró objetos de culto pagano y descubrió prácticas ocultas, por lo que creó mecanismos como los sistemas episcopales y parroquiales, que con ayuda de la clase alta indígena, deseaba lograr una mayor influencia sobre la comunidad.

El fenómeno del sincretismo, en la actualidad, aún se encuentra patente y sobre él se hacen estudios y trabajos que ayudan al entendimiento de la cuestión religiosa en nuestra América Latina.

(30) L. Weckmann, op. cit., pp. 213-214

(31) L. Bethell, op. cit., pp. 169-170

6.2.1 El estatuto del <<sincretismo>>

El significado usual del sincretismo es sobre todo religioso, a partir de ello las demás esferas de las sociedades sincretizadas mostrarán el cambio para adaptar los nuevos elementos. En ocasiones es necesario observar los periodos de decadencia o de surgimiento de las culturas para poder detectar el grado de sincretismo generado, aunque lo anterior no es una regla general se traduce en un marco de referencia sobre este fenómeno.

El surgimiento de las religiones en las antiguas culturas se dio a través de las creencias en seres sobrehumanos, en los cuales el hombre concentra y personifica aquello que en la realidad vital le parece incontrolable; a través de mitos, que le ayudan a justificar las cosas tal y como son y le garantiza su estabilidad, pues puede adaptarse a las condiciones del mundo que no han sido fijadas por él; a través de prácticas rituales, ya que inserta la realidad en un orden que constituirá el fundamento de su actividad cotidiana; y a través de otros fenómenos religiosos como los tabúes, que son limitaciones relativas a personas, objetos, relaciones, lugares, palabras, etc. (32) Estos elementos no son patrones rígidos dentro de las culturas, sino que funcionan de manera distinta de acuerdo a las condiciones establecidas por cada civilización, ya sea de Oriente o de Occidente, de nuestra era o antes de ella.

(32) Angelo Brelich, "Prolegómenos a una historia de las religiones", en Henri-Charles Puech (Coord), **Las Religiones Antiguas I**, Colección Historia de las Religiones Vol. 1, Madrid, Siglo XXI, 1989, pp. 30-68. Para ampliar el tema véase también a Mircea Eliade, **Mito y Realidad**, Barcelona, Labor, 1992; **Lo sagrado y lo profano**, op. cit.; **Tratado de historia de las religiones**, op. cit.

En sus inicios las culturas antiguas desarrollaron sus propias formas de organización religiosa, social, económica y política, fortaleciendo su existencia en un lugar determinado. Es el caso de los egipcios y merocés; sumerios, asirios, caldeos y babilonios; griegos; medos y persas; hititas, etc. Posteriormente, y debido a su ubicación geográfica, estas culturas se caracterizaron por establecer, unas sobre otras y en diferente tiempo, relaciones de dominación política, económica, social, cultural y religiosa. De lo anterior resultó la mezcla o la influencia en las diferentes culturas de Oriente.

Particularmente, el sincretismo se manifiesta en los cultos más populares y más extendidos. En la época helenística podemos observar numerosos ejemplos en el sincretismo greco-oriental, característico de las nuevas religiones místicas. (33) Grecia expandía el estilo florido del arte ático (34), que llevaría a la helenización de Oriente, y llegó a ser inevitable en la época de Alejandro Magno. (35) La religión griega, constituida por tres componentes fundamentales: el naturalismo, el antropomorfismo y

(33) La época helenística es, por excelencia, el tiempo de las religiones de misterios, entre éstas encontramos los misterios de Demeter en Eleusis, que ejercieron influencia sobre las otras religiones de misterios, por ejemplo la de Isis; los cultos misteriosos de los cabiros y los orgiásticos, a los que se les atribuía el don de la salvación; los misterios de Dionisos, quizá la más grande religión del mundo helenístico. Cfr. Pierre Grimal, *El Helenismo y el auge de Roma: El Mundo Mediterráneo en la edad antigua II*, Colección Historia Universal Vol. 6, México, Siglo XXI, 1992, pp. 182-187; PUECH, Henri-Charles (coord), *Las Religiones Antiguas II*, Colección Historia de las Religiones Vol. II, Madrid, Siglo XXI, 1994, pp. 313-342

(34) Sobre el arte ático véase Hermann Bengtson, *Griegos y Persas: El Mundo Mediterráneo en la edad antigua I*, Colección Historia Universal Vol. 5, México, Siglo XXI, 1995, pp. 227-254

(35) Sobre Alejandro Magno véase *Ibidem*, pp. 277-304

el politeísmo, no creó gran efecto en esas culturas. (36) El Oriente, por el contrario, era considerado como lugar de sabios, éstos conservaron las doctrinas esotéricas y los métodos de salvación; también de Oriente se difundieron ciertos apocalipsis, nuevas fórmulas de magia y de angelología, así como un cúmulo de <<revelaciones>> obtenidas como fruto de viajes extáticos al cielo y al otro mundo. (37)

En la época helenística y en sus postrimerias el efecto del sincretismo religioso es la nota dominante; este fenómeno jugó un papel importante en las religiones romana, israelí, budista mahayanista y taoísta, entre otras. Contrariamente a lo que pudiera pensarse acerca de la existencia de desgaste o esterilidad, el sincretismo de esta época y de la romana tuvo gran envergadura.

En la antigua Roma la religión se enriqueció y desarrolló bajo la influencia de aportaciones itálicas y etruscas. Los antiguos romanos no representaban a sus dioses, éstos eran potencias abstractas a las que no prestaban forma humana ni personalidad

(36) Pierre Grimal afirma que la conquista griega no había cambiado, ni quería cambiar, nada en las creencias y en los cultos de los pueblos conquistados, pues lo divino no estaba, necesariamente, ligado a la religión por uno u otros ritos o una u otra fe. Es decir, la tendencia espontánea de un griego le induce a tratar de identificar, ante una religión extraña, lo que tiene de parecido a su propia creencia. P. Grimal, op. cit., p. 182

(37) Para consultar sobre el tema veáse Mircea Eliade, "De Gautama Buda al triunfo del cristianismo", en Historia de las creencias y de las ideas religiosas, Tomo II, Madrid, 1978; Elena Cassin, Jean Bottero y Jean Vercoutter, Los Imperios del antiguo Oriente I, II y III, Colección Historia Universal Siglo XXI, Vols. 2, 3 y 4, Madrid, Siglo XXI, 1992; H. Ch. Puech (coord), Las religiones en la India y en el Extremo Oriente; Las Religiones en el Mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo I y II, Colección Historia de las Religiones Vols. 4, 5 y 6, México, Siglo XXI, 1986

definida, tampoco les interesaba la relación que pudieran tener entre sí, sólo les importaba saber qué clase de servicios podía prestarles cada dios. En su religión lo que contaba ante todo era el rito minuciosa y escrupulosamente realizado, pero por completo carente de soporte mítico. (38) Posteriormente con la influencia helenística temprana, que se reafirma al final de la segunda guerra púnica, los romanos descubrieron una mitología muy evolucionada con la que establecieron paralelos más o menos precisos, pero eso no impidió que los dioses romanos siguieran siendo concebidos funcionalmente, como una proyección de las actividades humanas, es decir "lo religioso sólo tenía razón de existir en la medida en que podía garantizar el éxito del hombre." (39)

La helenización alcanzó todos los ámbitos de la vida romana, los libros sibilinos introducen ceremonias y cultos que se van adaptando a Roma; la adivinación, sumamente pragmática, se fue llenando de oráculos griegos atribuidos a diversas sibilas; la influencia griega acerca del destino de los muertos coexistía con

(38) El ritual es un fenómeno que perdura a lo largo de la historia de Roma y su importancia estaba por encima de toda creencia. El rito se veía reflejado en la piedad romana, para tener relaciones básicas de buen entendimiento entre la ciudad y los dioses; la mancha y la contaminación eran causa de temor entre los romanos, esto se evitaba con un estado previamente adquirido de la pureza ritual, es decir con los ritos y ceremonias aseguraban la purificación necesaria para la ciudad y para los hombres. El gran conservadurismo ritual de los romanos permaneció tenazmente fiel a lo largo de los siglos por encima de todas las crisis y las mutaciones, y a pesar de la invasión de los cultos extranjeros. Raymond Bloch, "La religión romana" en H.Ch Puech, *Las Religiones Antiguas III*, Colección Historia de las Religiones Vol. 3, México, Siglo XXI, 1986, pp. 224-234

(39) Paul Poupard, *Diccionario de las Religiones*, Barcelona, Herder, 1987, p. 1546

los ritos ancestrales; la noción griega del héroe, inexistente en Roma, se desarrollará a través de los protagonistas de las guerras civiles; el panteón romano creció con la llegada de los dioses griegos, siendo latinizados inmediatamente; los cultos misteriosos griegos como el de Démeter, el de Apolo y el de Dionisos fueron aceptados pues prometían soluciones al problema de la supervivencia y la inquietud moral. (40)

Durante el imperio las religiones orientales entran con gran fuerza aportando nuevas fórmulas de purificación, de éxtasis o unión anticipada del hombre con su dios y de supervivencia personal dichosa; también crecía el número de sacerdotes caldeos, egipcios, iránicos, etc., que traían consigo refinadas técnicas de interpretación de presagios. Estas religiones de salvación como el culto a Cibeles o Isis, y de visión cósmica como los cultos sirios o el culto a Mithra, tuvieron gran aceptación por que su extrañeza y exotismo eran factores poderosos de seducción, ante la severidad del culto romano. (41)

La religión es la base fundamental de toda la civilización egipcia, y esto fue posible por la ausencia de influencias extranjeras durante la formación del país. Desde sus orígenes Egipto vivió una gran actividad sincrética debido a la multiplicidad de creencias y cultos locales, ello dio como

(40) Sobre el impacto del helenismo en el mundo romano véase Pierre Grimal, *El helenismo y el auge de Roma ...*, op. cit.; Pierre, Grimal, *La formación del Imperio Romano: el mundo mediterráneo en la edad antigua III*, Colección Historia Universal Vol. 7, México, Siglo XXI, 1991.

(41) Sobre la influencia de las religiones orientales como los cultos anatólicos, sirio-fenicios, egipcios o iránicos, durante el imperio romano véase Henri-Charles Puech (coord), *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el oriente próximo I*, op. cit., pp. 17-93

resultado la concepción de dioses a través de mitos y leyendas.
(42)

Durante la época faraónica la actividad sincrética se realizó ampliamente, pues privaba la identificación de un dios con otro en una o varias provincias, en las cuales estaban asociados con otras divinidades para formar familias divinas. Ejemplos de este sincretismo son: Amèn-Ra en Heliópolis, Khnum-Ra en Elefantina, Ptah en Menfis, Sokaris en Saqqara, Thot en Hermópolis, Konshu en Tebas, Min en Coptos y Ahmin, y Osiris en el Delta; entre las diosas se encuentran Hathor en Denderah, Isis en el Delta, Neith en Sais, y Nekhbet en el-Kab. (43) Así, por ejemplo, en Heliópolis asimilaron a la mayoría de los dioses provinciales con Ra, y de la misma forma, en Menfis se identificó a los grandes dioses con Ptah. Cabe señalar que el sincretismo religioso será la tendencia primordial que se desarrollará en Egipto a través de los siglos.

En la época helenística y romana Egipto no es influenciado profundamente, éste toma una serie de precauciones hacia las impurezas del extranjero y genera un nacionalismo excesivo, sin

(42) "Los sistemas más notables son los de Heliópolis, Hermópolis y Menfis, que explicaban la creación por medio de la aparición sucesiva de parejas divinas que simbolizaban las grandes fuerzas de la naturaleza." Cassin, Bottéro y Vercoutter, *Los imperios del antiguo Oriente I*, op. cit., p. 242; En este sentido encontramos fuentes egipcias como por ejemplo *El Libro de los Muertos* que es un compendio de las ideas religiosas y de la mitología egipcias, o bien los *Textos de las pirámides* que se refieren a ceremonias fúnebres y fórmulas mágicas, además contienen muchos datos de la vida egipcia y de las concepciones religiosas. José Luis Martínez (comp), *Mesopotamia, Egipto, India: El mundo antiguo*, México, SEP, 1988, pp. 97-174

(43) Véase Franco Cimmino, *Vida cotidiana de los egipcios*, Madrid, EDAF, 1991, pp. 83-90

embargo toma de los griegos su lengua y su estilo, así como su temática cuando lo necesitan; de los caldeos toman los modernos métodos de cálculo astronómico y de los babilonios adoptan la astrología alcanzando un notable desarrollo sobre todo en Alejandría. Pero la estricta fidelidad de los egipcios a la tradición no cambia. (44)

En cuanto a la religión las divinidades egipcias se difundieron ampliamente fuera de Egipto. Ante esto destacan varios fenómenos como la yuxtaposición de Zeus o Amón; la asimilación de Thot con Hermes, Hersapes con Hércules, Horus con Apolo, Min con Pan; la unión de Isis-Demeter, Isis-Afrodita, Isis-Thermouthis, e Isis-Tyché (45); o bien el henoteísmo de Isis o de Serapis, únicas divinidades que engloban a todas las demás. (46)

En el continente americano el sincretismo religioso se desarrolla por el constante movimiento de las poblaciones prehispánicas lo que enriqueció y desarrolló la gran gama de culturas, sobre todo en el aspecto religioso. (48) Estas religiones conservan elementos comunes y analogías según la región donde se establecieron, sin embargo cada civilización

(44) Véase Pierre Grimal, *El helenismo y el auge en Roma...*, op. cit., pp. 188-220

(45) Véase Henri-Charles Puech, *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el oriente próximo I*, op. cit., pp. 68-81

(46) Fundamentalmente se difundió el culto a Isis que se convirtió en una diosa omnipotente, su helenización a partir de fenómenos sincretistas hicieron de ella la diosa universal; por otro lado la forma helenizada de Osiris fue la fusión de éste y Apis, Serapis, dios omnipotente y piadoso con los pobres. Paul Poupard, op. cit., p. 869

(47) Véase Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, op. cit., capítulo XXVII

(48) Walter Krickeberg menciona que las culturas del sur de Norteamérica y las mesoamericanas tuvieron contacto en una época arcaica, donde existía, entre otras cosas, prácticas culturales similares. En época tardía América del Sur y mesoamérica

presenta creencias, mitos y rituales muy particulares, íntimamente ligados a sus estructuras sociales y mentales. (49)

En mesoamérica, por ejemplo, la cosmología consistía en una realidad precaria y amenazada, es decir en la fragilidad del mundo al que se tenía que cuidar constantemente (50); el sistema de calendarios, era utilizado para comprender el tiempo y la predestinación (51); el politeísmo acentuado por el intercambio de unos pueblos a otros se caracteriza por la existencia de una pareja primordial, sin dejar de manifestarse la trascendencia de los demás dioses (52); el ritual era abundante y minucioso, provisto de ofrendas de copal, caucho, tabaco u objetos preciosos, cantos religiosos, oraciones y danzas, autoescarificaciones, sacrificios de animales, sacrificios humanos, procesiones, y combates (53).

activaron más un intercambio material, que ideológico, esto en parte por las condiciones geográficas del terreno. Véase W. Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, FCE, 1993, pp. 395-415

(49) Como los mayas, toltecas, teotihuacanos, olmecas, aztecas, etc., para consultar véase Román Pina Chan, *Una visión del México prehispánico*, México, UNAM, 1993; Miguel León-Portilla, *De Teotihuacán a los aztecas fuentes e interpretaciones históricas*, lecturas universitarias vol. 11, México, UNAM, 1983; W. Krickeberg, op. cit.

(50) Cfr. Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en visperas de la conquista*, México, FCE, 1984, pp. 101-108; Jacques Soustelle, *El universo de los aztecas*, México, FCE, 1986, pp. 93 y ss; Popol Vuh, *Las antiguas historias del Quiché*, México, FCE, 1993; Eric S. Thompson, *Grandeza y decadencia de los mayas*, México, FCE, 1994, pp. 307-310

(51) Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1986; J. Soustelle, *El universo...*, op. cit., pp. 57-62; Anthony F. Aveni, *Observadores del cielo en el México antiguo*, México, FCE, 1993; J. Soustelle, *La vida cotidiana...*, op. cit., pp. 115-124

(52) Cfr. E. Thompson, op. cit., pp. 310-321; J. Soustelle, *La vida cotidiana...*, op. cit., pp. 108-111; W. Krickeberg, op. cit., pp. 125-150

(53) Miguel León-Portilla, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los*

Al no imponer su religión como única verdad, los pueblos mesoamericanos establecieron una tendencia al sincretismo. La asimilación de dioses bajo diferentes nombres, similitudes en las doctrinas míticas acerca de la creación, las prácticas culturales parecidas, el tiempo y la predestinación, etc., anclaron profundamente esta tendencia en la vida y conciencia de los indios, la que se mantuvo después de la conquista y de la evangelización.

Por otra parte, los pueblos africanos trasplantados a América trajeron consigo el animismo que les caracteriza, junto con su patrimonio cultural y religioso entre los siglos XVI y XIX. La gran gama de religiones africanas, más o menos transformadas, tuvieron que resistir las presiones y adaptarse para subsistir en un medio diferente que tendía a asimilarlas o a cristianizarlas.

(54)

De entre los cultos importados destacan los de origen vudú, ashanti-yoruba, bantú, y kromanti, de donde surgieron las religiones organizadas en hermandades o sectas como las de las Antillas: vudú en Haití, la santería en Cuba, la religión obeah en Jamaica y las Antillas anglosajonas, el shango yoruba en Trinidad, el fanti-ashanti en las guyanas (esta es la religión de los negros cimarrones que prefirieron huir a la selva antes que permitir la influencia del cristianismo); o como las de América del Sur, principalmente en Brasil: candomblé de origen yoruba en

dioses, México, UNAM, 1992; W. Krickeberg, op. cit., pp. 151-175; E. Thompson, op. cit., pp. 321-352

(54) Al respecto véase H. Ch. Puech (Coord), *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, Colección Historia de las religiones Vol. 12, Madrid, Siglo XXI, 1982, pp. 55-64

Bahía, Rio grande del Sur y Recife, fon en Maranhao y algunas ciudades de la amazonia, macumba con elementos bantões, yorubafon e indios en el centro de Brasil, Rio de Janeiro, Minas y Espiritu Santo, umbanda en Rio de Janeiro, y batuque en Rio de la Plata.

Todas estas religiones, unas en mayor medida que otras, superpusieron y asimilaron sus dioses a los santos de la hagiografia cristiana, dando casos de sincretismo muy particulares por ejemplo en el candomblé Ochala es Jesús; Xangô es San Jerónimo o San Juan; Ogum es San Antonio o Juan Bautista. En este sentido Roger Bastide nos dice: "El sincretismo se explica en este caso por el isomorfismo de las dos religiones en que se participa: un solo Dios y todo un cuerpo de intermediarios entre él y los hombres. Esto hace que el nombre de santo no sea más que la designación blanca de la misma entidad que los negros adoran con nombre africano. De esta manera no hay dos religiones, sino una sola con todo un sistema de correspondencias y traducciones de una a otra que permite al descendiente del esclavo integrarse a la comunidad nacional sin traicionar por eso a su propio grupo de identificación." (55)

En Brasil la religión popular comprende muchas devociones y pocas misas, el culto de los santos y la borrosidad de los sacerdotes, es decir, existe un verdadero fondo común entre las religiones africanas, indias y cristianas populares, que se funden en el hecho sincretista, y que posteriormente dan como resultado los mesianismos campesinos característicos de fines del

(55) Roger Bastide, "Los cultos afroamericanos", en Ibidem, pp. 67-68

siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX. (56)

La macumba, herencia del pasado, es la formación de un culto sincrético que comprende elementos bantú, yorubas, católicos, indios y espiritistas, éstos últimos como principales actores; se integra en el folklore nacional por medio de todo tipo de amuletos, plantas, danzas y cantos; los dioses son disfrazados con nombres de santos católicos. (57) Este culto tiene versiones locales o regionales que difícilmente se puede trazar una frontera nitida entre éstas, pues existe el candomblé, el umbanda, y el catimbo o cachimbo, que lo único que los separa es el proceso más o menos acabado del sincretismo. (58)

"Ya no es posible identificar creencia, raza, región cuando los brasileños circulan en todas direcciones; los descendientes de los negros se vuelven pentecostistas y en Sao Paulo nacen candomblés de blanco. El umbanda prospera en todas partes." (59)

En los cultos afroamericanos los dioses africanos se reencarnan en el cuerpo de sus fieles americanos, lo que trae como consecuencia características comunes como son principalmente el trance místico; la iniciación y su carácter de microsociedad.

(56) Sobre los mesianismos en América véase Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1991, pp. 269-271; Egon Schaden, "Los mesianismos en América del Sur", en H. Ch. Puech, *Los movimientos religiosos...*, op. cit., capítulo III, pp. 80-150

(57) Sobre el rito de la macumba véase P. Poupard, op. cit., pp. 1048-1050

(58) Roger Bastide menciona que una de estas versiones es el espiritismo de umbanda, es decir, "los blancos espiritistas, para marcar bien las <<barreras>>, criticaban duramente los elementos <<bárbaros>> de la macumba: sacrificios sangrientos, fenómenos de posesión espectaculares, etc. A medida que el negro se instruíra y que, al instruírse, adquiría nuevos valores empezó a responder al rechazo de los blancos, creando un espiritismo negro." R. Bastide, "Los ritos afroamericanos"..., op. cit., p. 70

(59) J. Meyer, op. cit., p. 268

(60)

Finalmente resta mencionar que el sincretismo suele ser legítimo y aun necesario pues proviene de la convicción de que lo divino posee una riqueza inagotable que con un conocimiento finito no se puede nunca captar sino parcialmente. (61)

6.3 La Iglesia católica y la libertad religiosa

El contexto histórico, cultural, político y social a partir del siglo XIX, es importante para observar la reivindicación y la conquista de las libertades. La tradición francesa, que se propagó por toda Europa, hablaba de libertad de cultos para los católicos y para los protestantes, de la existencia de corporaciones religiosas, de libertad de conciencias, libertad de enseñanza, derecho de asociación, etc. Ante estas situaciones, la jerarquía católica preocupada por el progreso del liberalismo y del racionalismo, denuncia las posiciones ideológicas que en su opinión son inaceptables como: el que cada cual sea libre de elegir su religión, y que la razón individual sea el árbitro supremo de la verdad moral y religiosa. En consecuencia, se desemboca por un lado en el indiferentismo religioso, según el cual todas las religiones son igualmente válidas, y por el otro en el relativismo en lo referente a la verdad.

Mediante las encíclicas de Gregorio XVI (1832 y 1834), y el Syllabus de Pío IX (1864), se condena la libertad de conciencia.

(60) H. Ch. Puech, **Movimientos religiosos...**, op. cit., pp. 71-76
 (61) August Brunner, **La Religión**, Barcelona, Herder, 1963, pp. 359-360

Este último es un índice que marca 80 errores acerca de las relaciones entre la fe y la ciencia, la Iglesia y el Estado, y sobre la libertad de conciencia, de cultos, de imprenta, etc., las cuales habían sido condenadas con anterioridad y en particular. (62)

La Iglesia del siglo XIX permanece aferrada a una idea de la sociedad cristiana heredada de la edad media y a una concepción paternalista del Estado, es decir, éste estaba obligado a velar por el bien moral y religioso de sus súbditos, protegiendo la religión católica como la única y verdadera.

Ya a finales del siglo XIX, a partir del principio de que la adhesión de las creencias depende de un acto libre, y que no se puede forzar a una conciencia sincera, aunque sea errónea, de abrazar la fe que desee, se elaboró una nueva problemática en el contexto de la evolución de las mentalidades favorecida por la experiencia de las sociedades y de la Iglesia misma. Con todo esto, la Iglesia comienza a admitir en razón de situaciones prácticas concretas, un régimen de tolerancia hacia otras religiones y sistemas de pensamiento. En otras palabras, el Papa León XIII reconoció la consistencia propia y la autonomía de las entidades del Estado y de la sociedad civil en relación con la Iglesia, lo cual permitió plantear los problemas de las sociedades civiles, al tratar la condición obrera, lo que provocó fue el inicio de la defensa de los derechos y la dignidad de la persona humana. (63)

(62) Luis Knopfler, *Manual de historia eclesiástica*, Friburgo de Brisgovia (Alemania), 1908, pp. 606 y ss, 635

(63) León XIII, *Carta Encíclica "Rerum Novarum"* La cuestión obrera, México, Paulinas, 1991

Con la aparición de los Estados totalitarios después de la Primera Guerra Mundial, generalmente se suprimían los derechos fundamentales del individuo, al condenar este estado de cosas, el Papa Pío XI reitera la libertad de las conciencias pero sólo en el ámbito de las circunstancias mundiales, nunca apoya una independencia de la conciencia respecto a Dios. Aún la idea de la libertad religiosa no es aceptada por la Iglesia católica, ni siquiera en los años siguientes a la Segunda Guerra Mundial, sin remedio se comprobó que la situación del catolicismo era de franco abandono en el mundo. Ante esto se imponía dejar a un lado las tesis del Syllabus y hacer que la Iglesia católica tomara las bases de lo que surgiera durante el siglo XIX, referente a la libertad.

El Papa Juan XXIII sintetizó y profundizó la doctrina de sus predecesores en la encíclica *Pacem in Terris*, en donde definió la noción jurídica del Estado, afirmó que la dignidad de la persona humana es el fundamento de la sociedad y el Estado y presentó todo un desglosamiento de los derechos humanos, asimismo, agregó a la estructura espiritual que sostiene a las sociedades (verdad, justicia y amor), la libertad. (64) Con esto inicia el camino para tomar en consideración las corrientes filosóficas del personalismo, la renovación bíblica de la teología y la situación del pluralismo religioso, lo que marcaría un verdadero *aggiornamento* dentro de las ideas de la Iglesia católica.

A partir del Concilio Vaticano II, el estatuto de la libertad religiosa hizo posible la aceptación de otras religiones y de

(64) Juan XXIII, Carta Encíclica "Pacem in Terris", México, Paulinas, 1990

otras maneras de culto, aparte de la religión y culto católico. Este estatuto está manifestado en la declaración conciliar sobre la libertad religiosa, promulgada el 7 de diciembre de 1965, la cual ha llamado especialmente la atención por haber sido un tanto apasionadas las discusiones necesarias para poner a punto el texto adoptado y promulgado en los últimos días del concilio.

La labor de los padres conciliares y de sus expertos se distinguió por que, por una parte, había que despejar la doctrina positiva de la Iglesia en un campo en el que, desde la reforma y especialmente desde la revolución francesa, el magisterio eclesiástico se había dedicado sobre todo a denunciar las confusiones, los peligros y los errores; por otra parte, era importante demostrar la sinceridad de la Iglesia católica en su deseo de dialogar tanto con los cristianos no católicos como con los creyentes de otras religiones y con los no creyentes.

El concilio, tomó como referencia la Declaración Universal de los Derechos Humanos, del 10 de diciembre de 1948 promulgada por la Asamblea de las Naciones Unidas, cuyo artículo dieciocho reconoce que: "Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia." (65) Y, más tarde, el Papa Pablo VI, en octubre de 1965, reiteraría la importancia de la Declaración, pues se trataba ante todo de la

(65) César Sepúlveda, Derecho Internacional, México, Porrúa, 1991, p. 684

vida del hombre, y ésta es sagrada ya que nadie podía atreverse a atentar contra ella. (66)

Por medio de la Declaración Conciliar *Dignatatis Humanae*, el Vaticano II manifestó su convicción y la resolución de la Iglesia en una cuestión que atañe a todos los hombres, y no sólo a los católicos.

El documento conciliar se compone de dos partes: una en la que trata las nociones generales sobre la libertad religiosa y una exposición sobre la libertad religiosa a la luz de la revelación.

La introducción se ocupa de las aspiraciones contemporáneas, es decir, el libre ejercicio de la religión en la sociedad, pero no hay que olvidar que la Iglesia aún rechaza el indiferentismo religioso y el relativismo de la verdad, ya que Dios manifestó a los hombres el camino de la salvación en Cristo y éste confió a la Iglesia la obligación de transmitir ese mensaje a todos los hombres. Ahora bien, todo hombre está obligado a buscar la verdad en lo que se refiere a Dios y a su Iglesia, cuando la ha conocido debe abrazarla y practicarla fielmente; la verdad se impone por la fuerza de la verdad misma. (67)

La primera parte inicia con la afirmación central del texto: "La persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres debe estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de manera que

(66) Discursos del Papa Juan Pablo II en la ONU y en la OEA; Apéndice "Discurso del Papa Pablo VI en la ONU 1965", Lima, Paulinas, 1979, p. 60
 (67) Documentos completos del Vaticano II: "Declaración sobre la libertad religiosa", México, Parroquial, 1991, p. 438 (párrafo 1)

en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros dentro de los límites debidos." (68). Este derecho a la libertad religiosa tiene como fundamento la dignidad de la persona humana y de ser reconocido de tal forma que constituya un derecho civil.

Por otra parte, se marca la necesidad de la ausencia de toda violencia en la sociedad civil, es decir, cada hombre tiene la obligación y el derecho de buscar la verdad en materia religiosa, para que utilizando los medios adecuados lleguen a formarse verdaderos juicios de conciencia. La naturaleza social del hombre exige que éste manifieste externamente los actos internos de la religión, que se comunique con otros en materia religiosa, que profese su religión en forma comunitaria, por lo tanto, la autoridad civil cuyo fin es velar por el bien común temporal, debe reconocer la vida religiosa de los ciudadanos y favorecerla, pero hay que afirmar que excede sus límites si pretende dirigir o impedir los actos religiosos. (69)

Aunque no se puede impedir que los grupos religiosos manifiesten sus creencias, enseñen sus doctrinas, practiquen su culto, se organicen, se comuniquen entre ellos, etc., se plantea la cuestión de los abusos posibles en el ejercicio de estos derechos, es decir, la autoridad les debe proporcionar la inmunidad para regirse por sus propias normas, para realizar los menesteres del culto en tanto que no se trasgredan las exigencias

(68) Ibidem, p. 438 (parágrafo 2)

(69) Ibidem, p. 440 (parágrafo 3)

del orden público establecido por la autoridad; asimismo, la divulgación de fe religiosa debe abstenerse de cualquier tipo de coacción o persuasión, dicho comportamiento debe considerarse como abuso del derecho propio y lesión del derecho ajeno. Por lo tanto, en el uso de todas las libertades ha de observarse el principio moral de la responsabilidad personal y social, ya que la sociedad civil tiene derecho a protegerse contra los abusos que puedan darse con el pretexto de la libertad religiosa, en tales casos corresponde a la autoridad civil prestar esta protección, no de manera arbitraria ni en favor de una parte, sino salvaguardando un 'orden público justo', que asegure la protección eficaz de los derechos de todos, la convivencia armónica de todos los ciudadanos sobre la base de una verdadera justicia y la observancia de la moralidad pública. (70)

La inmunidad frente a toda imposición debe ser reconocida no sólo a los individuos y grupos religiosos sino también a las familias, ya que a los padres les corresponde el derecho de determinar la forma de educación religiosa que ha de dar a sus hijos, según sus propias convicciones religiosas. (71)

Ahora bien, al poder civil le corresponde no sólo el proteger sino también el promover la libertad religiosa al igual que todos los demás derechos inviolables del hombre. La autoridad civil debe proveer que la igualdad jurídica de los ciudadanos, la cual pertenece al bien común de la sociedad, jamás, ni abierta ni ocultamente, sea lesionada por motivos religiosos, aun cuando se

(70) Ibidem, pp. 440-441 (parágrafo 4) y 442 (parágrafo 7)

(71) Ibidem, p. 441 (parágrafo 5)

haya otorgado un reconocimiento civil especial a una comunidad religiosa concreta. (72) Con todo lo anterior, la libertad religiosa debe servir y ordenarse a que los hombres actúen con mayor responsabilidad en el cumplimiento de sus propios deberes en la vida social.

Tales son los principios generales sobre los que se asienta la doctrina expuesta en la primera parte de la declaración, mejor conocida por la razón humana gracias a la experiencia adquirida a lo largo de los siglos.

La segunda parte del texto señala, que la libertad religiosa tiene su fundamento en la dignidad de la persona, es decir, esta doctrina de la libertad tiene sus raíces en la divina revelación, por lo que los cristianos deben observarla con más respeto; pues aunque no afirma el derecho a la inmunidad de coacción externa en materia religiosa, sí manifiesta la dignidad de la persona humana en toda su amplitud. (73) Pero insiste sobre todo en la libertad del acto de fe que Cristo, y después los apóstoles, respetaron en todo momento, por lo que nadie puede ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad. (74) Este principio ha sido enseñado siempre por la Iglesia católica, sin embargo, los cristianos no siempre lo han seguido al utilizar la fuerza para imponer la fe.

En la declaración se manifiesta el llamamiento de Dios a los hombres para servirle en espíritu y en verdad, en virtud de lo cual éstos quedan obligados en conciencia, pero no coaccionados,

(72) Ibidem, pp. 441-442 (parágrafo 6)

(73) Ibidem, p. 443 (parágrafo 9)

(74) Ibidem, p. 444 (parágrafo 10)

debido a que lo aceptan haciendo uso de su libertad (75); asimismo, afirma que la Iglesia fiel a la verdad evangélica, sigue el camino de Cristo y de los apóstoles, con lo que el fermento evangélico contribuye a que los hombres perciban con más amplitud la dignidad de su persona y que madure en materia religiosa, para no permitir ningún tipo de coacción dentro de la sociedad. (76)

La declaración finaliza estableciendo que, para cumplir su misión, la Iglesia goza de la autoridad y de la libertad recibidas por Cristo mismo, y en ningún caso puede renunciar a ellas, especialmente en sus relaciones con los Estados; además, reivindica la libertad con la misma razón que cualquier comunidad religiosa, aún cuando su situación no aparezca como un privilegio sino más bien como una garantía de que el derecho a la libertad religiosa se reconoce a todos y es sancionado por el orden jurídico de las sociedades civiles. (77) Ahora bien, todo cristiano, por ser discípulo, debe dar testimonio del evangelio, por su parte la Iglesia católica debe cumplir el mandato divino trabajando arduamente para que 'la palabra de Dios sea difundida y glorificada.' (78)

La conclusión del derecho a la libertad religiosa evoca las consecuencias del reconocimiento de este derecho: es evidente que los hombres de nuestro tiempo desean profesar libremente la religión en privado o en público, y que la libertad religiosa se

(75) Ibidem, p. 445 (parágrafo 11)

(76) Idem, p. 445 No. 12

(77) Idem, p. 447 No. 13

(78) Idem, p. 448 No. 14

declara ya como derecho civil en muchas constituciones y se reconoce solemnemente en documentos internacionales. (79)

Puesto que el principio de la libertad religiosa es universal y se aplica a todas las personas y comunidades religiosas, no es patrimonio sólo de los cristianos y de la Iglesia católica.

Hay que aclarar que la declaración no pretende tratar las relaciones con la verdad o con Dios, todo es más simple, lo que busca es exactamente lo que se limita a establecer en el subtítulo del documento, es decir, el derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa.

Así pues, mediante la declaración la Iglesia católica trata de contribuir al diálogo leal entre los hombres en el respeto de las convicciones de cada uno, con lo que desea el logro de una paz justa entre los pueblos.

6.4 El <<mercado>> de creencias en América Latina: El catolicismo, ante las <<sectas>> religiosas

Antes de la emancipación latinoamericana no hubo penetración significativa del protestantismo en la América colonial.

Durante los tres siglos de colonización española y portuguesa, predominantemente católica, naciones protestantes intentaron incipientes e infructuosos esfuerzos de colonización mediante la integración del protestantismo en la región, con un claro interés político sobrepuesto al religioso.

(79) Ibidem, p. 448 (parágrafo 15)

En el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII al protestantismo, luterano y calvinista, se le concedieron eventuales posesiones en las costas de Venezuela y en Brasil, ahí estructuran su organización religiosa, realizan su evangelización de carácter individual (convencimiento mediante la persuasión) y aplican la tolerancia religiosa. (80) Posteriormente el protestantismo se implanta definitivamente desde 1655 en las Antillas, posesiones principalmente inglesas, francesas, holandesas y danesas, así se da el surgimiento de Iglesias anglicanas, luteranas, colonos puritanos, cuáqueros, moravos, los más dinámicos en la evangelización, bautistas y metodistas (81), todas desarrollaron sus sistemas religiosos estando estrechamente vinculadas al sistema colonial. (82)

La Iglesia católica ante la amenaza de las ideas protestantes implementó estrategias que bloquearon cualquier intento de penetración en el Area continental, entre ellas encontramos la aplicación del Concilio de Trento, la censura a las órdenes mendicantes con ideas de la reforma erasmiana, el humanismo indigenista, la prohibición a los herejes para entrar a las indias, así como la expulsión de los que ya estaban y, sobre todo, la instauración del Santo Oficio como principal instrumento

(80) Jean-Pierre Bastian explica las condiciones en que se otorgaron estos privilegios, así como las actividades realizadas por estos pioneros protestantes. Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 19-31.

(81) Los contenidos de fe y de conciencia que promueven estos grupos religiosos se pueden revisar en H.-Ch., Puech (coord.), *Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes II*, México, Siglo XXI, 1989, pp. 168 y ss.

(82) Los metodistas y los bautistas debido a su labor evangelizadora fortalecieron la lucha antiesclavista, en Jean-Pierre Bastian, op. cit., pp. 34-40.

represor, el cual reprimió y persiguió a los corsarios y piratas protestantes, inculcaba el odio hacia lo extranjero y a la herejía protestante. Durante el siglo XVIII persiguió las ideas de modernidad religiosa y política, el ateísmo, los libros prohibidos así como a autores que desarrollaban estas ideas.

La época borbónica y el avance de la ideología de las luces abrió al comercio internacional a las colonias y los extranjeros protestantes pudieron entrar con mayor facilidad. Ya en el siglo XIX la iniciativa de emancipación se vislumbraba fortalecida por este periodo de ilustración, sin embargo los valores católicos estaban fuertemente arraigados, por ello, con la independencia se adoptó el modelo político republicano pero al mismo tiempo se confirmó al catolicismo como religión de Estado. "El Santo Oficio infundió y remachó con la finalidad de no permitir la entrada durante tres siglos a cualquier tipo de pensamiento que no fuese el de la escolástica neotomista, formó y modeló las mentalidades a tal grado que las ideas de la tolerancia religiosa y de la libertad de conciencia estuvieron ausentes en los proyectos emancipadores que, a principios del siglo XIX, llevaron a la independencia a las naciones latinoamericanas." (83)

Las fuerzas republicanas, tanto conservadoras como liberales, enfrentadas en América Latina, promulgaban el progreso y el desarrollo como objetivos primordiales, en estos términos emprendieron la alfabetización y educación incorporada a la cultura de la modernidad, los tratados comerciales bilaterales, la política migratoria, y la reforma del catolicismo colonial a

(83) Ibidem, pp. 65-66

un catolicismo ilustrado. (84) Estos elementos intentaban la conciliación del catolicismo y la modernidad liberal, pero también la necesaria penetración protestante de inmigración y de misión. (85) En una segunda fase liberal, ésta de corte radical, se intentó construir una modernidad económica y política, la primera predominantemente capitalista y la segunda totalmente secularizadora, ésta a partir del anticatolicismo que conllevaría la separación Iglesia-Estado y a la educación laica. En esta empresa el protestantismo se convierte en un instrumento político y religioso fundamental. Así pues, se logra la implantación de la tolerancia religiosa y la libertad de cultos, vivida con distinta intensidad en cada uno de los países de América Latina, fortaleciendo la posición del protestantismo. (86)

La sucesión de los gobiernos liberales radicales por gobiernos liberales, liberales autoritarios y liberales conservadores conciliaron las malas relaciones con la Iglesia católica en beneficio de un *Status quo*, al menos ésta aceptaba formas provechosas para ambas partes, en cambio los protestantes eran

(84) Los programas de modernización liberal incluyen el modelo de enseñanza pedagógica lancasteriana de alfabetización, de corte protestante. Este modelo fue implantado en Argentina, Perú, México, Colombia, Ecuador, Chile, entre otros. Para tener un ejemplo claro de este fenómeno se puede revisar, Rosa del Carmen Bruno-Jofre, "La introducción del sistema lancasteriano en Perú; liberalismo, masonería y libertad religiosa", en Jean Pierre Bastian (comp.), *Protestantes, liberales y francmasones*, México, FCE-CEHILA, 1993.

(85) Para revisar algunos casos del proceso de penetración protestante durante la primera mitad del siglo XIX en América Latina consultar, Washington Padilla J., "La actividad de las sociedades bíblicas en Ecuador durante el primer liberalismo"; Arturo Piedra Solano, "Notas sobre la relación entre liberalismo, francmasonería y penetración protestantes en Centroamérica, ambos en *Ibidem*, pp. 97-118 y 119-131

(86) Sobre la relación entre liberales radicales y protestantismo véase, J-P., Bastian, *Protestantismos y modernidad...*, op. cit.,

demasiado radicales y eso podría conllevar al desequilibrio del poder. Estas sociedades protestantes se enfrentaron a una nueva persecución por parte de la Iglesia católica y por parte de estos gobiernos. (87)

A partir del primer decenio del siglo XX las sociedades protestantes se organizaron para crear el Comité de Cooperación para Latinoamérica (CCLA), con el objetivo de dar mayor cohesión al movimiento, para lograr la unión entre ellas y para establecer estrategias de acción en América Latina. Desde ese momento el comité contribuyó para formar una conciencia protestante latinoamericana comprometida con los sucesos más apremiantes de la región. A través de este comité se efectuaron diversos congresos con los que el protestantismo se establece definitivamente en América Latina, con el desagrado de la Iglesia católica.

En este sentido del Congreso de Panamá (1916) emanaron propuestas como la unidad de acción, la superación del viejo anticatolicismo del liberalismo radical y la proclamación de un Evangelio de vida a todos los sectores sociales, todo ello mediante la idea del panamericanismo con lo cual, el protestantismo, adquirió un tono político, pues procura corregir los excesos de la política imperialista norteamericana. Sin embargo, la imagen nacionalista pretendida por el protestantismo latinoamericano deslució completamente ante los Estados Unidos,

pp. 90-105

(87) Un ejemplo sobre este tema nos lo muestra J-P., Bastian, "Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz en México 1877-1911", en *Ibidem*, *Protestantes, liberales, y...*, op. cit., pp. 132-164

ante los nacionalismos latinoamericanos y por supuesto ante la Iglesia católica. (88)

Del Congreso de Montevideo (1925) se estableció la difusión del protestantismo en las zonas rurales, andinas e indígenas, hacer frente a los problemas sociales y económicos, haciendo uso del "Evangelio social" y de la labor social, que se emplean también para la evangelización de los movimientos sociales, esto genera severas reacciones en sociedades protestantes minoritarias de corte fundamentalista sin interés por las cuestiones sociales, también da inicio el proceso de transferencia de la autoridad, es decir, la existencia de un protestantismo netamente latinoamericano capaz de dirigir sus asuntos. Los ataques de la Iglesia hacia el Evangelio social no se hicieron esperar ya que era considerado como un instrumento del imperialismo norteamericano. (89)

Del Congreso de La Habana (1929), organizado y dirigido completamente por protestantes latinoamericanos, surge el cuestionamiento sobre la identidad del protestantismo latinoamericano (90), la respuesta a la aparente convivencia con el imperialismo, la nacionalización y autofinanciamiento de las iglesias, la insistencia sobre los problemas sociales y la necesidad de procurar una renovación religiosa en Latinoamérica. Este congreso marca el desarrollo del protestantismo.

(88) Véase J-P., Bastian, *Protestantismos y modernidad...*, op. cit., pp. 154-160.

(89) *Ibidem*, pp. 160-162.

(90) Este cuestionamiento surge por que el protestantismo finalmente continuaba siendo un elemento exógeno a la cultura de la región, por lo que tenían que "latinizar" el protestantismo, *Ibidem*, pp. 162-166

Por otra parte, debido a la constante revisión de sus deberes y necesidades el protestantismo logra echar raíces en los procesos políticos democráticos latinoamericanos como el "aprimismo" en Perú, el "tenentismo" en Brasil, el proceso revolucionario en México (desde la lucha armada, el constitucionalismo liberal, la cristiada, hasta el cardenismo a pesar del corte socialista en la educación), o el "ABC" y "Directorio Universitario" en Cuba. (91) Este vínculo se daba en la medida en que la Iglesia católica, con su nueva cristiandad y en alianza con el poder, defendía el *statu quo*.

El fenómeno populista que enmarca el proceso de incorporación de las clases populares a la vida política institucional en respuesta a la recesión económica y por ende a la situación política y social, se expresa en la acelerada urbanización, en el desarrollo económico extensivo, en la consolidación de Estado nacional y en la ampliación de su gravitación política y económica. (92) En este contexto el protestantismo se sentía obligado a presentar una vía humanista dedicándose, según los principios del "Evangelio social", a reconciliar capital y trabajo, a luchar como aliado contra el autoritarismo, a impulsar la reforma política vinculada con la religiosa, además de hacer prevalecer los valores cristianos deformados por el catolicismo, considerado como "fuerza religiosa retrógrada", mediante la intensificación misionera. Todo ello discutido durante el

(91) Ibidem, pp. 172-194.

(92) Sobre el fenómeno populista véase, Carlos M. Vilas (comp.), *La democratización fundamental: el populismo en América Latina, México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

Congreso Internacional Misionero de Madras en 1938. (93)

Sin embargo, como apuntábamos anteriormente, este evangelio no inspiraba a grupos evangélicos-fundamentalistas desprendidos del protestantismo liberal, aunado a ello, comienza a sentirse con mayor fuerza, aunque todavía marginado, el pentecostalismo que se caracteriza por su proselitismo en los sectores marginados, por su unión a un jefe fundador y maestro del centro ceremonial y por sus normas tradicionales de conducta y organización religiosa. (94)

El <<mercado>> de creencias en América Latina estaba delineado por los protestantismos históricos y de santificación, pero a partir de 1950 la fragmentación protestante se extendería rápidamente. Las <<sectas>> (95) evangélicas o de conversión, pentecostales y sus variaciones, así como numerosos movimientos no protestantes modificarán el panorama religioso en la región con el consecuente desplazamiento de los protestantismos históricos, mientras tanto la Iglesia católica continúa la afirmación y defensa del catolicismo contra estos fenómenos religiosos.

(93) Véase J-P., Bastian, **Protestantismos y modernidad...**, op. cit., pp. 202-204 y 208-210; J. Meyer, op. cit., pp. 280-287.

(94) El pentecostalismo, sectario y milenarista, tuvo sus orígenes en Estados Unidos a principios del siglo XX desprendiéndose de los movimientos pietistas de santificación. En América aparecieron en Chile (1909), noroeste brasileño (1910) y en México (1914). "Nació como sincretismo religioso, opuesto a la cultura de las élites y a la de las vanguardias ideológicas del liberalismo popular, a manera de denuncia y sentencia contra la incapacidad de esas culturas para llegar al pueblo." J-P., Bastian, *Ibidem*, pp. 147. Cfr. *Ibidem*, pp. 199-204; P. Poupard, op. cit., pp. 809-813 y 1397.

(95) Sobre el origen de la palabra véase P. Poupard, op. cit., pp. 1631-1634; Osvaldo D. Santagada, *Las sectas en América Latina*, Buenos Aires, Claretiana-CELAM, 1989, pp. 11-16.

La posguerra marca un mundo dividido en dos bloques políticos e ideológicos. En América Latina polarizó el juego político entre las fuerzas liberales que deseaban conservar lo adquirido y los movimientos revolucionarios en formación que ofrecían alternativas socialistas. (96) Este enjuego político y económico afectó a sectores religiosos: el protestantismo histórico de inspiración liberal se convierte en una minoría a favor de la reforma moral, social, política y económica; por el contrario los protestantes evangélicos convencidos de no poder lograr esta reforma les bastaba asegurar la conversión y la regeneración espiritual del individuo mediante la autoridad literal de la biblia, la experiencia de la conversión y la práctica de la evangelización, empleando medios modernos de comunicación en una especie de <<mercado>> religioso, además se les identifica por su marcado anticomunismo (97); los protestantes pentecostales, sobre todo en la década de los años sesenta en adelante, se difunden con gran éxito pues su referencia literal a la biblia, su mesianismo-apocalíptico, su sectarismo, su proselitismo, su radical anti-papismo y sus prácticas extáticas y fanáticas llenan las carencias religiosas que los protestantismos históricos, evangélicos y la Iglesia católica dejan a su paso, este pentecostalismo se subdividió en diversas organizaciones que

(96) Sobre el tema véase Fernando García de Cortázar y José María Lorenzo Espinosa, *Historia del mundo actual 1945-1992*, México, Alianza Universidad, 1995, cap. IV; G. Pope Atkins, op. cit., cap. 11.

(97) Estos cristianos evangélicos se desprenden de las Iglesias de santificación como la metodista pero con la característica de la religión rural ortodoxa norteamericana (Bible belt), J-P. Bastian, *Protestantismos y modernidad...*, op. cit., pp. 240-246.

rivalizan por la captación de seguidores (98); los movimientos religiosos no protestantes también han tenido gran aceptación sobre todo por que son sectas místicas de oriente, principalmente hindúes que ofrecen la meditación. (99)

La Iglesia católica ante el panorama mundial de guerra fría y la necesaria opción por los cambios mundiales, se hace presente a través del Concilio Vaticano II donde ella también sufre significativos cambios, entre ellos se encuentra su declaración sobre libertad religiosa, sin embargo, esta renovación intenta, entre otros muchos objetivos, presentar al catolicismo como la verdadera opción religiosa emanada de Dios y preocupada por los acontecimientos espirituales y temporales del hombre en transición.

El juego de modernización económica en Latinoamérica a partir del modelo "desarrollista" cumple parcialmente sus objetivos pero a un costo demasiado elevado. Se busca entonces el crecimiento económico y el desarrollo mediante las propuestas de la CEPAL, se habla pues del modelo de dependencia, para escapar de ésta es necesaria la industrialización y el crecimiento sostenido de las economías periféricas, mediante su integración económica. Estas estrategias propician la concentración de tierras en grandes propietarios, la baja productividad de las tierras pobres, el empobrecimiento vinculado con la monetarización de los intercambios, el enfrentamiento con una economía de mercado, el

(98) Estas sectas son sincretismos de los protestantismos de santificación con elementos populares autóctonos como las Asambleas de Dios o la Luz del Mundo. Véase Alain Woodrow, *Las nuevas sectas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1896.

(99) En este grupo se encuentran la Conciencia de Krishna, la Meditación trascendental o Scientology. Véase *Ibidem*.

crecimiento demográfico acelerado, los movimientos migratorios hacia las grandes ciudades o centros de desarrollo que generan los "cinturones de miseria", el desempleo y el subempleo, etc., así las deficiencias del ahorro interno fueron en general sustituidas por medio del endeudamiento externo, que trajo su costo financiero, deterioro de los salarios, desempleo y subempleo abierto y miseria crítica. (100) Aunado a ello, la reimplantación de regímenes militares acelera la decadencia social mediante la represión, característica muy particular de estos sistemas.

Estos eventos tienen también su efecto sobre los aspectos religiosos, por ello Concha Malo apunta: "En efecto la falsa promesa de un promisorio progreso, promovido por la modernidad desde hace más de tres décadas, y la ausencia de alternativas posibles y sobre todo creíbles, ha llevado a las grandes masas marginadas, despojadas socio-culturalmente de su identidad, a saciar su sed de seguridad y autorrealización en los nuevos cultos, capaces de aportar en el campo religioso nuevas identidades individuales y colectivas para su vida." (101)

Así pues, el marco religioso, afectado por los sucesos políticos, económicos, sociales y culturales, es sumamente heterogéneo, la necesidad del hombre por llenar vacíos espirituales, que hasta la misma ciencia ha dejado, obligan a la elección en el <<mercado>> de creencias, ante este fenómeno

(100) Véase G. Pope Atkins, op. cit., pp. 467-481.

(101) Miguel Concha Malo, "Crisis socio-cultural y nuevos movimientos religiosos en América Latina", en Armando J. Bravo (ed.), *La función de la teología en el futuro de América Latina*, México, Universidad Iberoamericana, 1991, pp. 75.

vastos sectores de la sociedad latinoamericana en estas condiciones escapan al control de la Iglesia católica, misma que, a su interior, es incapaz, por algún tiempo, de controlar a las vertientes producidas a la luz del Concilio Vaticano II y de las conferencias episcopales de Medellín y Puebla. El catolicismo se encuentra fracturado.

Sin embargo, el Vaticano reacciona, en su concepción, contra aquello que pretende disminuir el catolicismo. Por un lado, la opción preferencial por los pobres materializada en las comunidades eclesiales de base y apoyada en una base teórica como la teología de la liberación dan como resultado la "Iglesia popular", experiencias que son atacadas, socavadas y reutilizadas por las acciones centralizadoras del Vaticano impuesta por Juan Pablo II, y apoyadas por los sectores e instituciones eclesiásticos conservadores. Por el otro, la acelerada e inminente penetración de sectas evangélicas, pentecostales y orientales (102) en la sociedad latinoamericana, genera la defensa y afirmación del catolicismo por parte de la centralización romana, mediante la labor evangélica por parte de los obispos, sacerdotes, religiosos y laicos, en beneficio de la verdadera fe cristiana; mediante la canalización de los nuevos movimientos eclesiales de base (103); mediante los medios de comunicación masiva que deben utilizarse para difundir la doctrina; mediante la diplomacia vaticana que promueve la paz, el

(102) Para entender el impacto de la penetración sectaria el estudio antropológico de Joan Prat es una buena propuesta. Joan Prat, *El estigma del extraño: un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, Ariel, 1997.

(103) Sobre estos movimientos véase Casiano Floristán, et al., *Nuevos movimientos eclesiales*, Madrid, Popular, 1989.

bien común, el diálogo, los derechos humanos, la conciliación, en este mismo aspecto las visitas pastorales que muestran a una Iglesia comprometida con los pueblos ante los cambios abruptos de fin de milenio.

CONCLUSIONES

A grandes rasgos hemos llevado a cabo un análisis de las relaciones entre los estados latinoamericanos y el Estado Vaticano, la Iglesia católica y la religión católica, a través de ello hemos observado que los antiguos Estados pontificios detentaban, junto con los reyes y emperadores, el poder temporal, esta dinámica fue cambiando de tal forma que dichos Estados desaparecieron ante la unificación de Italia como Estado, al quedar el pequeño territorio del Vaticano los pontífices requerían la seguridad del mismo, por lo cual se constituye el Estado Vaticano mediante los Acuerdos de Letrán entre Italia y la Santa Sede. El Estado Vaticano adquirió su soberanía y su independencia a la luz del Derecho Internacional y por lo tanto, ante éste, su personalidad internacional, misma que ha utilizado en beneficio de sus propósitos eclesiásticos y religiosos.

Este reconocimiento internacional le ha permitido al Estado Vaticano implementar su política exterior con los demás Estados. En el caso particular de los estados latinoamericanos dicha política se ha desarrollado mediante concordatos, los cuales, por un lado, aseguran al Estado Vaticano el reconocimiento como tal ante los Estados con quienes pacta, y por el otro, aseguran la permanencia de la Iglesia y de la religión católica dentro de esos Estados.

Por su parte, los estados latinoamericanos no siguen una misma línea de conducta respecto al Estado Vaticano, ello se ha podido observar en los fenómenos de tipo galicanos y liberales; asimismo en los conflictos sobre la separación Iglesia-Estado,

que han nulificado las acciones del Vaticano en tanto que Estado, Iglesia y religi3n, o bien que han limitado su participaci3n en cuestiones politicas significativas. Por ello, dentro del fen3meno neoliberal que prevalece en el mundo actual, los estados latinoamericanos y el Estado Vaticano redefinen sus relaciones y sus competencias.

En cuanto Iglesia cat3lica, el Vaticano implementa una Doctrina Social surgida de la celebraci3n conciliar del Vaticano II, misma que abre una perspectiva de mayor participaci3n de la Iglesia en asuntos temporales. Ello influye en obispos y sacerdotes quienes inician el camino hacia la toma de conciencia de la Iglesia latinoamericana por los asuntos temporales latinoamericanos, es decir, la Iglesia cat3lica pone de manifiesto en el mundo y en Am3rica Latina la no separaci3n entre lo moral social y moral individual; de ah3 surge, particularmente en Am3rica Latina, el compromiso de la Iglesia progresista con los pueblos latinoamericanos que se insertan en la lucha para obtener la tan ansiada liberaci3n de regimenes militares, gobiernos desp3ticos e intervenci3n norteamericana, mismos que han determinado el subdesarrollo, la injusticia y la desigualdad social, econ3mica y politica. Lo anterior ha abierto un sinn3mero de cuestionamientos acerca de la relaci3n religi3n-Estado-sociedad, que en Am3rica Latina marc3 un periodo de violencia brutal y descomposici3n social.

La Iglesia cat3lica participa en los sucesos del mundo actual como una autoridad moral y quiere, tambi3n, insertarse en el mundo al orientar politicas nacionales e internacionales dentro del signo de la paz, del entendimiento y de la cooperaci3n en

el mundo, con un sentido cristiano. En este sentido han sido encaminados los diversos viajes pontificios que Juan Pablo II realiza con tanta intensidad.

Asimismo, estos viajes pretenden consolidar un catolicismo tradicional que pugna por encontrarse presente en los acontecimientos de la región latinoamericana y en los acontecimientos estatales, en la medida de su posición constitucional nacional. Sin embargo, el catolicismo en América Latina, constitucionalmente se encuentra en igualdad de posiciones con respecto a otras creencias dada la manifestación sobre la libertad religiosa. La proliferación de sectas y nuevas religiones han puesto en entredicho la aseveración de que el noventa por ciento de la población latinoamericana es católica, pues la sectas le ganan terreno con gran rapidez, ante el fenómeno sectario el catolicismo tiene la necesidad de definir su presencia de manera institucional en cada país.

BIBLIOGRAFIA

- AAVV, Ideas en torno de Latinoamérica, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Unión de Universidades de América Latina, 1986, 2 vols.**
- AAVV, Nuestra América; en lucha por su verdadera independencia, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1981.**
- AAVV, Nuevo Código de derecho canónico - manual universitario, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.**
- Altmann, Werner, El proyecto nacional peronista, México, Extemporáneos, 1979.**
- Alonso, Antonio, Comunidades eclesiales de base, Salamanca, Sigueme, 1970.**
- Annino, Antonio, Carmagnani, Marcello, et al., América Latina: del estado colonial al estado nación, Milán, Editorial Franco Angeli, 1987, 2 vols.**
- Aragóns, Virgil Manuel, Historia del pontificado, Barcelona, 1945, 3 vols.**
- Aranguren, José Luis, Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, (1a ed. en "Revista de Occidente" 1952), Madrid, Alianza Editorial, 1980.**
- Arenal, Celestino del, Introducción a las relaciones internacionales, (1a ed. 1984, edición para la lengua española 1990), México, Red Editorial Iberoamericana (REI-MEXICO), 1993.**
- Aveni, Anthony F., Observadores del cielo en el México antiguo, (1a. ed. en inglés, The University of Texas Press, Austin, 1980), México, Fondo de Cultura Económica, (1a. ed. en español, 1991), 1993, 1a. reimpresión.**
- Bastian, Jean-Pierre (comp.), Protestantes, liberales y francmasones; sociedades de ideas y modernidad en América latina, siglo XIX, México, Fondo de Cultura Económica-Cehila, 1990, (primera reimpresión 1993).**
- Bastian, Jean Pierre, Protestantismos y modernidad latinoamericana; historia de unas minorías religiosas activas en América Latina, (1a. ed. en francés, Editions Labor et Fides, 1994), México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 1a. ed. en español, traducción: José esteban Calderón.**
- Bataille, Georges, Teoría de la religión, (1a. ed. Paris 1973) Madrid, Taurus Ediciones, 1a. ed. en español 1981, 2a. reimpresión 1991.**

- Bautista Libanio, Juan, **La vuelta a la gran disciplina**, Buenos Aires, Paulinas, 1986.
- Bengtson, Hermann, **Griegos y Persas; el mundo mediterráneo en la edad antigua I**, México, Siglo XXI, (1a. ed. en español, 1972), 1995, 19a. ed., vol. 5, Colección Historia Universal Siglo XXI, 34 vols.
- Benítez, Fernando, **Lázaro Cárdenas y la revolución mexicana**, (1a. ed. 1978 y 1a. reimposición 1980), México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed. Biblioteca joven 1983, 1a. reimposición 1985, 3 Tomos.
- Berryman, Phillip, **Teología de la liberación**, (1a. ed. en inglés, 1987), México, Siglo XXI, 1989, 1a. ed. en español.
- Bethell, Leslie (comp.), **Historia de América Latina**, Cambridge-Barcelona, Cambridge University Press-Editorial Crítica, 1990-1991, 10 Tomos.
- Beyhaut, Gustavo y Helene, **América latina: III de la independencia a la segunda Guerra Mundial**, (1a. ed. en alemán, Fischer Bucheret, 1965), México, Siglo XXI, (1a. ed. en español revisada y puesta al día por los autores, 1985), 1995, 5a. ed., vol. 10, Colección Historia Universal Siglo XXI, 34 vols.
- Blancarte, Roberto, **Historia de la Iglesia católica en México**, México, Fondo de Cultura Económica-Colegio Mexiquense A.C., 1992.
- Boff, Leonardo y Clodovis Boff, **Como hacer Teología de la Liberación**
- Boff, Leonardo, **Iglesia: carisma y poder; ensayos de eclesiología militante**, (1a. ed. 1981), Santander, Sal Terrae, 1a. ed. en español 1982, (2a. ed. 1984, 3a. ed. 1985, 4a. ed. 1985, 5a. ed. 1986 y 6a ed. 1992)
- Boff, Leonardo, **Eclesiogénesis: las comunidades eclesiales de base reinventan la Iglesia**, Santander, Sal-Terrae, 5a. ed. 1986.
- Bonilla, Abelardo, **Orígenes y desarrollo del liberalismo**, San José de Costa Rica, 1966.
- Bosch García, Carlos, **Problemas diplomáticos del México independiente**, (1a. ed. El Colegio de México 1947), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2a. ed. 1986.
- Bravo, Armando j. (ed.), **Memorias: "La función de la teología en el futuro de América Latina"**, México, Universidad Iberoamericana, 1991, 1a. ed.
- Brunner, August, **La religión**, Barcelona, Herder, 1963.

- Chatelet, François (ed.), *Historia de las ideologías*, (1a. ed., París, 1980), México, Premiá Editora: la red de jonás, 1990, 3a. ed., 3 vols.
- Camacho Navarro, Enrique, *Los usos de Sandino*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Cardenas, Lázaro, *Ideario político*, México, Serie popular Era, 1972.
- Casiello, Juan, *Iglesia y Estado en la Argentina; régimen de sus relaciones*, Buenos Aires, Editorial Poblet, 1948.
- Cassin, Elena, Jean Bottéro y Jean Vercoutter, *Los imperios del antiguo oriente*, (1a. ed. en alemán, 1965), México, Siglo XXI, tomo I (1a. ed. en español, 1970), 1993, 23a. ed.; tomo II (1a. ed. en español, 1970), 1988, 18a. ed.; tomo III (1a. ed. en español, 1971), 1988, 16a. ed., vols. 2, 3 y 4, Colección Historia Universal Siglo XXI, 34 vols.
- Castaneda, Carlos, *La utopía desarmada*, México, Joaquín Mortiz, Mortiz-Grupo Editorial Planeta, 1993.
- Cerutti, Guldberg Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, (1a. ed., 1983), 1994, 2a. ed.
- Cimmino, Franco, *Vida cotidiana de los egipcios*, (1a. ed., Rusconi Libri, Milano, 1985), Madrid, EDAF, 1991, traducción M. García Vindó
- Colección Puebla, *Palabras de Juan Pablo II en América*, Madrid, PPC, 1979.
- Clausen, Arne, *Una imagen del hombre argentino*, Sondeos No. 50, Colección de estudios sobre el fenómeno religioso en América Latina, Cuernavaca, Publicaciones CIDOC, 1969.
- Comblin, José, José I. González Faus y Jon Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*, Madrid, Editorial Trotta, 1993.
- Comblin, José, *Hacia una teología de la acción*, Barcelona, 1944.
- Concha Malo, Miguel, et al. (eds.), *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, México, Siglo XXI, 1986.
- Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM, *Desafíos a la Doctrina Social de la Iglesia en América Latina*, México, IMDOSOC, s/f.
- Córdova, Arnaldo, *La política de masas del cardenismo*, México, Ediciones Era, 1974.

- Cuenca Toribio, José Manuel, **Sociología de una élite de poder de España e Hispanoamérica contemporáneas: la jerarquía eclesiástica (1789-1965)**, Córdova-España, Ediciones Escudero, 1976.
- D'Antonio, William V. y Frederick B. Pike (eds.), **Religión, revolución y reforma: Nuevas formas de transformación en América Latina**, Barcelona, Herder, 1967.
- Darras, D.J.E., **Historia general de la Iglesia: desde el principio de la era cristiana hasta nuestros días**, Paris, Luis Vives Editor, 1900, 4 Tomos.
- Demurger, Alain, **Auge y caída de los templarios**, (1a. ed. en francés 1985), México, Ediciones Roca-Grupo editorial Planeta, 1a. ed. en español 1986, 6a. reimpresión 1993.
- Deutsch, Karl, **Análisis de las relaciones internacionales**, (1a. ed. en inglés 1988), México, Garnika (1a. ed. en español 1990), 2a edición, 1992.
- Dhondt, Jan, **La alta edad media**, (1a. ed. en alemán 1967), México, Siglo XXI (1a. ed. en español 1971) 16a. ed. 1986, vol. 10, Colección Historia Universal Siglo XXI, 34 vols.
- Durkheim, Emile, **Las formas elementales de la vida religiosa**, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- Eliade, Mircea, **Imágenes y símbolos**, (1a. ed. Paris), Madrid, Taurus 1a. ed. 1955, 7a. reimpresión 1992.
- Eliade, Mircea, **Lo sagrado y lo profano**, (1a. ed. 1957 Hamburgo), Barcelona, 8a. ed., 1a. en Editorial Labor, 1992.
- Eliade, Mircea, **Mito y realidad**, (1a. ed. 1963 N.Y.), Barcelona, Editorial Labor 2a. ed. 1992.
- Eliade, Mircea, **Tratado de historia de las religiones**, (1a. ed. en francés 1964), México, Ediciones Era, 1a. ed. en español 1972, 6a. reimpresión 1988.
- Espacio de Laicos (eds), **Las relaciones Iglesia-Estado en México**, México, CAM-CEE-CENCOS-CRT Editores, s/f.
- Estrada, Santiago de, **Nuestras relaciones con la Iglesia**, Buenos Aires, Editorial Theoria, 1963.
- Ezcurra, Ana María, **Doctrina social de la Iglesia: un reformismo antisocialista**, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Ediciones Nuevaomar, 1986.
- Ferraro, José, **Teología de la liberación: Revolucionaria o reformista?**, México, Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa-Ediciones Quinto Sol, 1a. ed.

- Fliche, Agustín y Víctor Martín, *Historia de la Iglesia*, Valencia-España, 1978, 32 Tomos y 2 suplementos.
- Floristán, Cassiano, et al., *nuevos movimientos eclesiales*, Madrid, Popular, 1989.
- Fossier, Robert (ed.), *La edad media*, (1a. ed. Paris 1982), Barcelona, Crítica-Grupo Editorial Grijalbo, traducción castellana para España y América 1988, 3 Tomos.
- Frei Betto, Fidel Castro y la religión; *conversaciones con Frei Betto*, México, Siglo XXI, (1a. ed., 1986), 1988, 3a. ed.
- Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, (1a. ed., Tierra Nueva, Uruguay, 1970), 1996, 47a. ed.
- Furtado, Celso, *El subdesarrollo latinoamericano*, Lecturas 45 El Trimestre Económico, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Galeana de Valadés, Patricia, *Las relaciones Iglesia-Estado durante el segundo imperio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Galeano, Eduardo, *El descubrimiento de América que todavía no fue y nuevos ensayos*, Caracas, Alfadil ediciones, 1991.
- Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, (1a. ed. 1971), México, Siglo XXI, 41a. ed. 1985.
- Ganuza, Juan Miguel, *Las sectas nos invaden*, México, Paulinas, 1991.
- García, de Cortázar Fernando y José María Lorenzo Espinosa, *Historia del mundo actual 1945-1992*, Madrid, Alianza Universidad, (1a. ed. 1989), 1995, 3a. ed. corregida y aumentada.
- García, de Loydi ludovico, *La Iglesia frente al peronismo*, Buenos Aires, Editorial CIC, 1956.
- García Márquez, Gabriel y otros, *Los sandinistas. Documentos: reportajes*, (2a. ed. 1979), Bogotá, Oveja Negra, 3a. ed. 1980.
- Granada, Miguel A., *Cosmología, religión y política en el renacimiento*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- Geneyro, Juan Carlos, *La democracia inquieta: E. Durkheim y J. Dewey*, Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 1991.
- Gettel, Raymond G., *Historia de la ideas políticas*, México, Editoria Nacional, 10a. ed. 1979.
- Grèa, Adrien, *La Iglesia y su divina constitución*, (1a. ed. francesa 1965), Barcelona, Herder, 1a. ed. en castellano 1968.

- Grigulévich, José, **La Iglesia Católica y el movimiento de liberación en América Latina**, traducido del ruso por Federico Pita, Moscú, Progreso, 1984.
- Grimal, Pierre, **El helenismo y el auge en Roma: II el mundo mediterráneo en la edad antigua**, México, Siglo XXI, (1a. ed. en español, 1972), 1992, 13a. ed., vol. 6, Colección Historia Universal Siglo XXI, 34 vols.
- Grimal, Pierre, **La formación del imperio romano: III el mundo mediterráneo en la edad antigua**, México, Siglo XXI, (1a. ed. en español, 1973), 1991, 13a. ed., vol. 7, Colección Historia Universal Siglo XXI, 34 vols.
- Gómez Ciriza, Roberto, **México ante la diplomacia vaticana**, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Góngora, Mario, **Estudios sobre el galicanismo y la "ilustración católica" en América Española**, Santiago de Chile, 1957.
- González, Luis, **Los artifices del cardenismo**, México, Colegio de México, 1979.
- González Casanova, Pablo y Héctor Aguilar Camín (coords.), **México ante la crisis: el impacto social y cultural/las alternativas**, (1a. ed. 1985), México, Siglo XXI, 4a. ed. 1990, 2 vols.
- González del Valle, José María y Tomás Rincón, **Iglesia-Estado y conciencia cristiana**, (1a. ed. 1971), Madrid, ediciones Palabra, 2a. ed. 1972.
- González gary, Oscar, **Iglesia católica y revolución en Nicaragua**, México, Claves Latinoamericanas, 1986, 2 Tomos
- González, R., José Trinidad (comp.), **Relaciones Iglesia-Estado en México: sugerencias y aportaciones de la Universidad Pontificia de México**, México, Parroquial, s/f.
- Goubert, Pierre, **Historia de Francia**, (1a. ed. París 1984), Barcelona, de la traducción castellana para España y América Editorial Crítica- Grupo Editorial Grijalbo, 1987.
- Guignebert, Ch., **El cristianismo antiguo**, (1a. ed. en francés 1921), México, Fondo de Cultura Económica/ Breviarios 114, 1a. ed. en español 1956, 3a. reimpresión 1983.
- Guignebert, Ch., **El cristianismo medieval y moderno**, (1a. ed. en francés 1927), México, Fondo de Cultura Económica/Breviarios 126, 1a. ed. en español 1957.
- Gutiérrez, Gustavo, **Teología de la liberación. Perspectivas**, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1972, 15a. ed. 1994.
- Halperin, Donghi Tulio, **Historia contemporánea de América Latina**, Madrid, Alianza Editorial, (1a. ed. en <El Libro de

- Bolsillo>>, 1969), 1993, 13a. ed., revisada y ampliada.
- Hegel, G.W.F., **El concepto de religión**, (1a. ed. en alemán 1925), México, Fondo de cultura económica, 1a. ed. en español 1981, primera reimpresión 1986.
- Heller, Hermann, **Teoría del Estado**, (1a. ed. en alemán 1934), México, Fondo de Cultura Económica, 1a. ed. en español 1942, 12a. reimpresión 1987.
- Herrman, Horst, **El estrecho umbral de Juan Pablo II: una respuesta crítica**, (Wilhelm Goldmann Verlag, 1994 de la edición original), Flor del viento ediciones, 1995, 1a. ed. traducido del alemán por Valentin Popescu.
- Hera, Alberto de la, **Iglesia y Corona en la América española**, Madrid, Editorial MAFFRE, 1992.
- Hertling, Ludwig, **Historia de la Iglesia**, Barcelona, Herder, (1a. ed., 1981), 1996, 12a. ed.
- Hick, John, **Filosofía de la religión**, manuales UTEHA No. 268, México, UTEHA, 1965.
- Hostie, Raymond, **Del mito a la religión: en la psicología analítica de C. G. Jung**, (1a. ed. en francés 1955), Buenos Aires, Amorrortu editores, 2a. ed. 1968, traducción María Ana Payró de Bofanti.
- Jedin, Huber, **Manual de la historia de la Iglesia**, Barcelona, 1978.
- Jung, Carl G., **Psicología y religión**, prólogo, supervisión y notas de la versión castellana: Enrique Butelman, México, Paidós, 3a. reimpresión en México 1990.
- Kaplan, Marcos, **Aspectos del Estado en América Latina**, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1a. ed. 1981, 1a. reimpresión 1985.
- Kaplan, Marcos, **Formación del Estado Nacional en América Latina**, (1a. ed., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1969), Buenos Aires, Amorrortu editores, 2a. ed. corregida 1976, primera reimpresión 1983.
- Kautsky, Karl, **Orígenes y fundamentos del cristianismo**, Editorial Latina.
- Knopfler, Luis, **Manual de Historia eclesiástica**, Alemania, 1908.
- Krickeberg, Walter, **Las antiguas culturas mexicanas**, (1a. ed. en alemán, Safari Verlag, Berlín, 1956), México, Fondo de cultura económica, 1961, 9a. reimpresión 1985.
- Kolakowski, Leszek, **Si Dios no existe...: sobre Dios, el diablo,**

- el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión, (1a. ed. Tecnos 1982), México, 1a. ed. para Red Editorial Iberoamericana (REI-MEXICO), 1993
- Kolakowski, Leszek, Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1a. ed. 1971, traducción Ramón Bilbao.
- Konetzke, Richard, América Latina: II. La época colonial, (1a. ed. en alemán 1965), México, Siglo XXI, (1a. ed. en español revisada y puesta al día por los autores 1972), 21a. ed. 1989, vol. 22, Colección Historia Universal Siglo XXI, 34 vols.
- Konings, Gerardo M., Teología y desarrollo social, Mérida-Venezuela, Universidad de los Andes Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, 1988, 4 Tomos
- Llorca, Bernardino, S.J., Manual de historia eclesiástica, Barcelona, Editorial Labor, 1946, 2a. ed. revisada.
- Lacoste, Yves, Los países subdesarrollados, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1987, 15a. ed. de la edición en francés 1959, Cuadernos 61.
- Lachs, Manfred, El derecho del espacio ultraterrestre, (1a. ed. en inglés 1972), México, Fondo de cultura económica, 1977, 1a. ed. en español.
- Lafuente, Ramiro de, Patronato y concordato en la Argentina, Buenos Aires, Editorial, R.L., 1957.
- Laubier, Patrick de, El pensamiento social de la Iglesia; un proyecto histórico de León XIII a Juan Pablo II, México, IMDOSOC, 1986.
- Le goff, Jacques y Pierre Nora (eds.), Hacer la historia. Nuevos enfoques, (edición francesa 1974), Barcelona, Editorial Laia, 1979, 1a. ed. versión castellana, 3 Tomos.
- Le goff, Jacques, La baja edad media, (1a. ed. en alemán 1965), México, Siglo XXI, (1a. ed. en español revisada y puesta al día por los autores 1971), 17a. ed. 1986, vol. 11, Colección Historia Universal Siglo XXI, 34 vols.
- Lefebvre, Georges, 1789: Revolución francesa, (edición francesa 1970), Barcelona, Laia, (1a. ed. castellana 1973, 2a. ed. 1974, 3a. ed. 1976, 4a. ed. 1981), 1982, 5a. edición.
- León-Portilla, Miguel, De Teotihuacan a los aztecas; fuentes e interpretaciones históricas, Lecturas Universitarias 11, Antología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, (1a. ed., 1971), 1983, 2a. ed.
- León-Portilla, Miguel, Tiempo y realidad en el pensamiento maya, México, Universidad Nacional Autónoma de México, (1a. ed.,

- 1968), 1986, 2a. ed.
- López Cámara, Francisco, *La génesis de la conciencia liberal en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, (1a. ed. 1954, 2a. ed. 1969, 3a. ed. 1977) 1988, 4a. ed.
- Lorenzen, David (comp.), *Cambio religioso y dominación cultural. El impacto del islam y del cristianismo sobre otras sociedades*, México, El Colegio de México, 1982.
- Lozano, Lucrecia, *De Sandino al triunfo de la revolución*, México, Siglo XXI, 1985.
- Luque, Alcaide Elisa y Josep Ignasi Saranyana, *La Iglesia católica y América*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.
- Macín, Raúl, *Los derechos de las minorías religiosas en México*, México, Claves latinoamericanas, 1991.
- Maccise, Camilo, *La Teología de la Liberación*, México, Cevhac, 1987, 2a. ed.
- Marcos, Patricio, *El fantasma del liberalismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Maritain, Jacques, *Cristianismo y democracia*, Buenos Aires, Leviatan, 1986.
- Martínez, José Luis (comp.), *Mesopotamia, Egipto, India. El mundo antiguo*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976, 1a. ed., 1988 segunda reimpresión.
- Medina, Ascencio Luis, S.J., *México y el Vaticano*, México, Editorial Jus, 1984, 2 Tomos.
- Mercader Martínez, Manuel, *Cristianismo y revolución en América Latina*, México, Editorial Diógenes, 1974.
- Merk, Frederick, *La doctrina Monroe y el expansionismo norteamericano 1843-1849*, Buenos Aires, Paidós, 1966, versión castellana.
- Merle, Marcel, *Sociología de las relaciones internacionales*, (4a. ed. en francés, Jurispreidence General Dalloz, 1988), Madrid, Alianza Universidad, (1a. ed. en Alianza Universidad, 1978; 2a. ed. revisada y ampliada en Alianza Universidad, 1991), 1995, 1a. reimpresión revisada y ampliada.
- Meyer, Jean, *La cristiada*, México, Siglo XXI, tomo I (1a. ed. en español 1973), 14a. ed., aumentada, cambio de formato, 1994; tomo II (1a. ed. 1973, 6a. ed. corregida y aumentada 1980), 12a. ed. 1991; tomo III (1a. ed. en español 1974, 4a. ed. corregida 1979), 11a. ed. en español 1993, 3 Tomos.
- Meyer, Jean, *Cincuenta años de radicalismo: La Iglesia Católica*,

- la derecha y la izquierda en América Latina, México, IMDOSOC, 1990, 2a. ed.
- Meyer, Jean, *Historia de los cristianos en América Latina siglos XIX y XX*, México, Editorial Vuelta, (1a. ed. 1989), primera reimpresión 1991.
- Miranda, José Porfirio, *Marx y la Biblia: crítica a la filosofía de la opresión*, (1a. ed. Salamanca España 1972), México, Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 1972, 1a. ed. México D.F.
- Munoz, Ronaldo, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Sigueme, 1974.
- Norris, Cochrane Charles, *Cristianismo y cultura clásica*, (1a. ed. en inglés 1939, 2a. ed. en inglés revisada y corregida 1944), México, Fondo de Cultura Económica, (1a. ed. en español 1949), 1982 primera reimpresión
- Novak, Michael, *Este hemisferio de libertad: filosofía de las Américas*, (1a. ed. en inglés, The american enterprise institute for public policy research, Washington, D.C., 1990), México, Editorial Diana, 1994, 1a. ed., traducción Rafael Quijano.
- Novak, Michael, *Teología de la liberación. En verdad liberará?*, (1a. ed. en inglés, Paulist Press, 1986), México, Editorial Diana, (1a. ed., traducido por R. Quijano R., 1988), 1994, 2a. ed.
- Nunez, Orlando y Roger Burbach, *Democracia y revolución en las Américas (agenda para un debate)*, México, Editorial Nuestro Tiempo, s/f.
- Ojeda, Mario, *Alcances y Límites de la Política exterior de México*, (1a. ed. 1976), México, El Colegio de México, 1984, 2a. ed.
- Olimón, Nolasco Manuel, *La segunda visita del Papa a México*, México, IMDOSOC, 1991.
- Otto, Rudolf, *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, 1a. ed. en <<El Libro de Bolsillo>>, primera reimpresión, 1985.
- Pacheco, Alberto, *Temas de derecho eclesiástico mexicano*, México, Ediciones Centenario, (1a. ed. 1993), 1994, 2a edición aumentada.
- Pellicer, Olga y Peagen Richard (eds.), *Centroamérica futuro y opciones*, Lecturas 50, El Trimestre Económico, México, Fondo de Cultura Económica, 1983
- Pérez, Mier Laureano, *Iglesia y Estado nuevo: los concordatos ante el moderno derecho público*,

- Pinol, Josep M., Iglesia y liberación en América Latina; diálogos con la vanguardia católica latinoamericana, Barcelona, Marova-Fontanella, 1972.**
- Pope, Atkins g., América Latina en el sistema político internacional, (1a. ed. en inglés, The free Press, 1977; Westview Press Inc., 1989), México, Ediciones Gernika, (1a. ed. en español, 1980, 2a. ed., 1985), 1992, 3a. ed., revisada y actualizada.**
- Popol Vuh: las antiguas historias del quiché, México, Fondo de Cultura Económica/colección popular, (1a. ed., Biblioteca Americana, 1947; 2a. ed., colección popular, 1960), 1993, 23a. reimpresión.**
- Portales, Carlos (ed.), La América Latina en el nuevo orden económico internacional, Lecturas 48, El Trimestre Económico, México, CIDE-Fondo de Cultura Económica, 1983.**
- Poupard, Paul, Diccionario de las religiones, (1a. ed. en francés Presses Universitaires de France 1985), Barcelona, Herder, 1987, edición castellana.**
- Prat, Joan, El estigma del extraño; un ensayo antropológico sobre sectas religiosas, Barcelona, Editorial Ariel, 1994, 1a. ed.**
- Puech, Henri-Charles (coord.), Historia de las religiones Siglo XXI, (1a. ed. en francés, Editions Gallimard, 1970), México, Siglo XXI, (1a. ed. en castellano, 1977), 1989, 7a. ed. en castellano, 12 vols.**
- Quevedo y Villegas, Francisco de, Política de Dios y gobierno de Cristo; sacada de la Sagrada Escritura para acierto de rey y reino en sus acciones, Madrid, Editorial Swan, 1986.**
- Rahner, Karl, Tolerancia Libertad Manipulación, (1a. ed. Verlag Herder K.G., Friburgo de Brisgovia 1977), Barcelona, Herder, 1978, versión castellana**
- Rama, Carlos M., Nacionalismo e historiografía en América Latina, Madrid, Tecnos, 1981.**
- Ranke, Leopold Von, Historia de los Papas, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.**
- Recasens, Siches Luis, Introducción al estudio del derecho, México, Porrúa, (1a. ed. 1970), 1991, 9a. ed.**
- Renouvin, Pierre, Historia de las relaciones internacionales siglos XIX y XX, (1a. ed. Hachette, 1955; edición original en español Aguilar S.A. de Ediciones, Madrid, 1969), Madrid, Akal editor, 1982, 1a. ed.**
- Reyes Heróles, Jesús, El liberalismo mexicano, (1a. ed. UNAM 1961), México, Fondo de Cultura Económica, (2a. ed. FCE 1974,**

- 3a. ed. aumentada, 1982), 1988, primera reimpression.
- Rivera Echenique, Silvia, **Militarismo en la Argentina: golpe de Estado de junio de 1966**, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.
- Romerales, Enrique (ed.), **Creencia y racionalidad: lecturas de filosofía de la religión**, Barcelona/Madrid, Anthropos/CSIC, 1992.
- Rouquié, Alain, **Guerras y paz en América Central**, (1a. ed. en francés, Editions du Seuil, 1992), México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 1a. ed. en español, traducción: Daniel Zadunaisky.
- Rouquié, Alain (coord.), **Las fuerzas políticas en América Central**, (1a. ed. en francés, Editions Karthala, 1991), México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 1a. ed. en español.
- Rubio, Carrocedo José, **Paradigmas de la política del Estado justo al Estado legítimo**, Barcelona/Málaga, Anthropos/Universidad de Málaga, 1990.
- Ruggiero, Guido de, **Historia del liberalismo europeo**, Madrid, Pegaso, 1944.
- Russell, Jeffrey Burton, **Satanás: la primitiva tradición cristiana**, (1a. ed. en inglés, 1981), México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 1a. ed. en español.
- Smith, Christian, **La teología de la liberación: radicalismo religioso y compromiso social**, (1a. ed. en inglés, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1991), México, Ediciones Paidós Ibérica, 1994, 1a. ed. en castellano.
- San Agustín, **La ciudad de Dios**, (1a. ed. en español Madrid 1614), México, Porrúa, (1a. ed. "Sepan Cuantos", 1966), 1990, 10a. ed.
- San Bernardo, **Obras completas**, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.
- Sanabria, Octavio y Pabón, Elvira, **Nicaragua: diagnóstico de una traición; el Frente Sandinista de Liberación Nacional en el poder**, Barcelona, Plaza & Janes, 1986.
- Santagada, Osvaldo D., **Las sectas en América Latina**, Buenos Aires, Claretiana-CELAM, 1989.
- Scannone, Juan Carlos, **Teología de la liberación y praxis popular**, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1976.
- Sera, Vazquez Modesto, **Derecho Internacional Público**, México, Porrúa, (1a. ed. 1964), 1988, 12a. ed.

- Sepúlveda, Cesar, **Derecho Internacional**, México, Porrúa, (1a. ed. 1960), 1991, 16a. ed. actualizada.
- Serra, Rojas Andrés, **Teoría del Estado**, (1a. ed. 1959), México, Porrúa, 1990, 1a. ed. en Editorial Porrúa.
- Silva, Ludovico, **Teoría del socialismo**, Caracas, Editorial Ateneo de Caracas, 1980.
- Soustelle, Jacques, **El universo de los astecas**, (1a. ed. en francés, Hermann, París, 1979), México, Fondo de Cultura Económica, (1a. ed. en español, 1982, 1a. reimpresión, 1983; 1a. ed. en Biblioteca joven, 1983), 1986, 2a. reimpresión
- Soustelle, Jacques, **La vida cotidiana de los astecas en vísperas de la conquista**, (1a. ed. en francés, Hachette, 1955), México, Fondo de Cultura Económica, (1a. ed. en español, 1956), 1984, 7a. reimpresión.
- Sunkel, Osvaldo y Paz, Pedro, **El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo**, México, siglo XXI, (1a. ed. 1970), 1988, 22a. ed.
- Smolinsky, Heribert, **Historia de la Iglesia moderna**, (1a. ed., Patmos Verlag, Dusseldorf, 1993), Barcelona, Herder, 1995, 1a. ed. en español, versión castellana de Ramón A. Díez Aragón.
- Stavenhagen, Rodolfo, John Saxe-Fernández e Ignacio Sotelo, **El futuro de América Latina**, Buenos Aires, Nueva Visión, 1975.
- Steffan, Heinz Dieterich (ed.), **Neoliberalismo, reforma y revolución en América Latina**, México, Editorial Nuestro Tiempo, 2a. ed.
- Thompson, J. Eric S., **Grandeza y decadencia de los mayas**, (1a. ed. en inglés, 1954; 2a. ed. aumentada, 1966), México, Fondo de Cultura Económica, (1a. ed. en español, 1959; 2a. ed., 1964; 3a. ed. en español de la 2a. en inglés, 1984), 1994, 5a. reimpresión.
- Tokarev, S.A., **Historia de las religiones**, Madrid, Akal Editor, 1979.
- Toro, Alfonso, **La Iglesia y el Estado en México (Estudio sobre los conflictos entre el clero católico y los gobiernos mexicanos desde la independencia hasta nuestros días)**, México, Ediciones El Caballito, 1975, (edición facsimilar de la de 1927, Publicaciones del Archivo General de la Nación).
- Torres-Rivas Edelberto (coord.), **América Central hacia el 2000; desafíos y opciones**, Caracas, Editorial Nueva Sociedad-UNITAR/PROFAL - FNUAP, 1989.
- Trubo, Claudio, **Lo que pasa en Nicaragua**, México, Siglo XXI, (1a. ed. 1983), 1987, 2a. ed.

- Useros, Manuel, **La vida por el pueblo: cristianos de comunidades populares en América Latina**, Madrid, Editorial Popular, 1981.
- Valent, Camp Santiago, **Las sectas y las sociedades secretas a través de la historia**, México, 1975, 2 Tomos.
- Vekemans, Roger, **Iglesia y mundo político; sacerdocio y política**, Barcelona, Herder, 1971.
- Véliz, Claudio (comp.), **Obstáculos para la transformación de América Latina**, (1a. ed. en inglés, Oxford University Press, Londres, 1965), México, Fondo de Cultura Económica, (1a. ed. en español, 1969), 1978, primera reimpresión.
- Vergara Aceves, Jesús, et al., **Cien años de doctrina social**, México, Universidad Iberoamericana, 1992.
- Vigil, José María (coord.), **Nicaragua y los teólogos**, México, Siglo XXI, 1987.
- Vilas, Carlos M. (comp.), **La democratización fundamental; el populismo en América Latina**, Claves de América Latina-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- Weber, Max, **Ensayos sobre sociología de la religión**, (1a. ed. Tübingen, 1920), Madrid, Taurus, tomo I (1a. ed. en español, 1984), 1987, 2a. ed. corregida; tomo II (1a. ed. Tübingen, 1921), 1987; tomo III, 1988, 3 Tomos.
- Weckmann, Luis, **La herencia medieval de México**, México, El Colegio de México, 1984, 2 Tomos.
- Weckmann, Luis, **El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional**, México, Fondo de Cultura Económica, (1a. ed. JUS), 1993, 2a. ed.
- Whilhelm, Frank Isnard, **Historia de la Iglesia medieval**, (1a. ed. en alemán, Patmos Verlag, Dusseldorf, 1984), Barcelona, Herder, 1988, 1a. ed. versión castellana.
- Williams, Georges H., **La reforma radical**, (1a. ed. en inglés, The Westminster Press, Filadelfia, 1962), México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 1a. ed. en español corregida y aumentada.
- Woodrow, Alain, **Las nuevas sectas**, (1a. ed. en francés, 1977), México, Fondo de Cultura Económica, (1a. ed. en español, 1979), 1986, 2a. ed., corregida y aumentada.
- Zurdo, Manuel, **Las dos ciudades y el hombre nuevo**, Madrid, COCUSA, 1959.

HEMEROGRAFIA

L'Osservatore romano, edición semanal en lengua española.

DOCUMENTOS

Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional, Pontificia Comisión <<Iustitia et Pax>>, 1986.

Centesimus Annus, carta encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II, 1 de mayo de 1991.

Código de derecho canónico, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, de la Editorial Católica, 1983, director de la edición Lamberto de Echeverría, preparada por los profesores de las Facultades de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca y de la Universidad de Navarra y revisada por la junta de Asuntos Jurídicos de la Conferencia Episcopal.

Código de derecho canónico, edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones, Valencia, EDICEP, 1993, director de la edición Antonio Benlloch Poveda.

Constitución política de la República de Bolivia, Embajada de Bolivia en México, 1967.

Constitución política de Colombia, Presidencia de la República de Colombia, 1991, UNAM-FCE, 1994.

Constitución política de la República Chile, Presidencia de la República de Chile, 1980, UNAM-FCE, 1994.

Constitución política de la República del Ecuador, Presidencia de la República del Ecuador, 1979, UNAM-FCE, 1994

Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, incluye Ley de asociaciones religiosas y culto público, SISTA, 1992.

Constitución política de la República de Nicaragua, Presidencia de la República de Nicaragua, 1986, UNAM-FCE, 1994.

Constitución política de la república Oriental del Uruguay, Boletín para el servicio exterior, publicación oficial del Ministerio de Relaciones Exteriores Montevideo-Uruguay, 1967.

- Constitución política de la república de Venezuela, Embajada de Venezuela en México, 1961.
- Discursos del Papa Juan Pablo II en la O.N.U., N.Y., 2 de octubre de 1979 y en la O.E.A., Washington, 6 de octubre de 1979, Editorial Salesiana, 1979.
- Discurso del Papa Pablo VI en la O.N.U., Acta Apostolicae Sedis, 1967.
- Divini Redemptoris, carta enciclica de Su Santidad Pío XI, 19 de marzo de 1937, Paulinas, 1988.
- Doctrina Social de la Iglesia: de León XII a Juan Pablo II, Paulinas, 1991, edición preparada por Heriberto Jacobo M., introducciones de Isaac Hernández Hernández.
- Documentos Completos del Vaticano II, Librería Parroquial, 13a. ed. 1991.
- Documento de la Conferencia Episcopal de Brasil: las comunidades eclesiales de base en la Iglesia de Brasil, Librería Parroquial, 1983.
- Documentos sobre la realidad de la Iglesia en América Latina 1968-1969, Sondeos No. 54, CIDOC, 1970, Isaac Rogel (editor).
- Ecclesiam Suam, carta enciclica de Su Santidad Paulo VI, 6 de agosto de 1964, Paulinas, 1988.
- EL CONCORDATO de Colombia con la Santa Sede, junio 12 de 1973, introducción y recopilación a cargo del Ministro de Relaciones Exteriores Fernando Vázquez Carrizosa, Ministerio de Relaciones Exteriores, 1973.
- El concordato fallido de 1862-1863, Concordato Guevara-Antonelli
- Gadium et Spes, constitución pastoral de Paulo VI, 7 de diciembre de 1965, Paulinas, 1986.
- Il Nuovo Concordato, Vita italiana-documenti e informazioni, febbraio-marzo, No. 2-3, Presidenza del Consiglio dei Ministri, 1984.
- Instrucción sobre algunos aspectos de la <<Teología de la Liberación>>, Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 6 de agosto de 1984.
- Instrucción sobre libertad cristiana y liberación, Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 22 de marzo de 1986.
- La Biblia, Latinoamérica, Paulinas-Verbo divino, 1972.
- La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina - Documento aprobado, Tercera Conferencia General del

Episcopado Latinoamericano - CELAM, Puebla enero 27 - febrero 13 de 1979, Librería Parroquial, 1991

La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio - Conclusiones, Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano - CELAM, Medellín agosto 26 - septiembre 6 de 1968, Librería Parroquial, 1976

Las relaciones Iglesia-Estado en México 1916-1992, Documentos de investigación periodística, El Universal, 1992, 3 tomos.
Ley de patronato eclesiástico (28 de julio de 1824)

Nuevo Derecho Canónico, manual práctico a cargo de José María Pinero Carrión, Sociedad de Educación Atenas, 1983.

Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana. "Jesucristo ayer, hoy y siempre" - Conclusiones, Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano - CELAM, Santo Domingo, República Dominicana 12-28 de octubre de 1992.

Novissimo Digesto Italiano, UTET-TORINO, 1959.

Mensajes sociales de S.S. Juan Pablo II en América Latina, Departamento de Pastoral Social - DEFAS, s/f.

"Modus vivendi" de 1964.

Pacem in Terris, carta encíclica de Nuestro Santísimo señor Juan XXIII, 11 de abril de 1963, Paulinas, 1991.

Populorum Progressio, carta encíclica de Su Santidad Paulo VI, 26 de marzo de 1967, Paulinas, 1990.

Quadragesimo Anno, carta encíclica de Su Santidad Pío XI, 15 de mayo de 1931, Paulinas, 1989.

Radiomensaje de su santidad el Papa Pío XII, 10 de junio de 1951, Paulinas, 1991

Redemptor Hominis, Carta encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II, 4 de marzo de 1979, Parroquial.

Rerum Novarum, carta encíclica de S.S. León XIII, 15 de mayo de 1891, Paulinas, 1991.

Sollicitudo Rei Socialis, carta encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II, 30 de diciembre de 1987, Parroquial.

REVISTAS

- Bravo, Carlos P., S.J., "Teología de la Liberación Apuntes sobre sus Orígenes", Conferencia, Encuentro, publicación dedicada a la reflexión religiosa, Universidad Iberoamericana -plantel León.
- Connaughton, Brian F., "El indigena en el México colonial: participe obligado de un sincretismo americano", Signos. Anuario de humanidades, Año V, tomo II, 1991, p. 59-81.
- González, Herrera Carlos, "Los protestantes en la historia de México una lectura de la obra de Jean Pierre Bastian", Chamizal, revista de la escuela de sociología, No. 11, diciembre, 1991, p. 43-49.
- Juan Pablo II, "Sincretismo religioso y sectas", A un grupo de obispos de Brasil en visita <<ad limina>> 31-V-1990, Palabra, Nos. 304-305, agosto-septiembre, 1990, p. 141-143, Documentos. Palabra.

ARCHIVO CIDOC

Centro Intercultural de Documentación - CIDOC

- CIDOC-INFORMA abril-diciembre 1964, CIDOC CUADERNO, No. 6, vol. 1, Cuernavaca, 1968.
- CIDOC-INFORMA enero-diciembre 1965, CIDOC CUADERNO, No. 7, vol. 2, Cuernavaca, 1968.
- CIDOC-INFORMA enero-diciembre 1966, CIDOC CUADERNO, No. 8, vol. 3, Cuernavaca, 1968.
- CIDOC-INFORMA enero-junio 1967, CIDOC CUADERNO, No. 9, vol. 4, Cuernavaca, 1968.
- CIDOC-INFORMA junio-diciembre 1967, CIDOC CUADERNO, No. 10, vol. 5, Cuernavaca, 1968.
- CIDOC-INFORMA julio-diciembre 1968, CIDOC CUADERNO, No. 21, vol. 7, Cuernavaca, 1968.
- CIDOC-COLECCION SONDEOS: Estudios sobre el fenómeno religioso en América Latina.
Ponce, García Jaime y Oscar Uzin Fernández, El clero en Bolivia,

1968, SONDEOS No. 59, Cuernavaca, 1970.

CIDOC-COLECCION SONDEOS: Estudios sobre el fenómeno religioso en América Latina. Parrilla-Bonilla, Antulio, Puerto Rico: Iglesia y sociedad 1969-1971, conferencias, discursos, entrevistas, SONDEOS No. 84, Cuernavaca, 1971.