

LA DOBLE CARA DE LA SANTA SEDE

José Antonio Alonso Herrero

Bajo el Volcán, año 16, número 24, marzo-agosto 2016

Fecha de recepción: 9 de septiembre de 2015

Fecha de aceptación: 12 de enero de 2016

RESUMEN

El objetivo central del artículo es analizar la “estadidad” de la Santa Sede subrayando la distinción entre la Iglesia Católica Romana y el Estado Vaticano. Las opiniones de autores católicos y no-católicos sobre el binomio Iglesia Romana-Santa Sede constituyen el punto de apoyo para discutir el carácter asumido por la Santa Sede a partir del Tratado de Letrán firmado en 1929 por Mussolini y el Papa Pío XI. Datos recientes sobre la actuación política y económica de la Santa Sede sirven como elementos premonitorios de la actuación que el moderno Estado Mexicano debe tener en cuenta para defender su autonomía en temas tan cruciales como la educación laica, el derecho al aborto legal, la homosexualidad y la pederastia clerical.

Palabras clave: Iglesia Católica Romana, Santa Sede, ‘estadidad’, autonomía, DD.HH.

SUMMARY

The main objective of this article is to analyze the ‘statehood’ of the Holy See, by emphasizing the distinction between the Roman Catholic Church and the Vatican State. The views of Catholic and non-Catholic authors on the Roman Church-Holy See binomial are the fulcrum for discussing the role assumed by the Holy See since de Letran Treaty signed by Mussolini and Pope Pius XI in 1929. Recent data on the political and economic actions of the Holy See serve as premonitory elements of its performance that the modern Mexican State must consider in order to defend its lay autonomy in such crucial issues as education, women’s right to legal abortion, homosexuality and clerical pedophilia.

Key Words: Roman Catholic Church, Holy See, Statehood, Autonomy, Human Rights.

INTRODUCCIÓN

La Iglesia Católica, en adelante la Iglesia Vaticana, llegó a las Indias Occidentales en los primeros viajes de Cristóbal Colón. Los frailes franciscanos y dominicos jugarían un papel insustituible en la conquista y evangelización del Nuevo Continente. Pronto arribarían los obispos y sacerdotes seculares que pocas décadas después entrarían en conflicto con las órdenes religiosas. Ambos grupos, sin embargo, se convertirían, tanto en España como en América Latina, en los poderosos representantes del poder eclesiástico en el Imperio de los Habsburgo. Estas disputas intestinas se agravaron con el paso del tiempo,¹ pero no deben inducirnos al error de pensar en un debilitamiento del poder hispánico y eclesial. Los reyes españoles conservaron siempre el control sobre la Iglesia Vaticana en América Latina gracias al Patronato obtenido tras la conquista de Granada en 1492. Este acuerdo sirvió de modelo perpetuo para regular las relaciones de la monarquía hispana con la Iglesia Vaticana en el Nuevo Mundo (Elliott, 1990: 101). La plena comprensión de nuestra discusión posterior centrada en el verdadero carácter del Estado Vaticano exige tener presente el significado auténtico del Patronato Español. Esta institución había surgido a raíz del descubrimiento de las Indias Occidentales por parte de los portugueses y de los españoles. De repente la Iglesia Vaticana se encontró ante una ardua tarea dada la extensión

¹ Estas disputas intraeclesiásticas llegaron hasta Madrid y fueron resueltas por el monarca español del momento. En Puebla (México), las rencillas entre los religiosos y el arzobispo-*virrey* Juan de Palafox desembocaron en la destitución de este último por el Rey Felipe IV (1649). Fue el triunfo obtenido por el arzobispo pro-monárquico de la Ciudad de México, don Juan de Mañozca y Zamora, quien había tachado al obispo-*virrey* Palafox de “ladino, cobarde y ambicioso, que cual víbora maldita escupe ponzoña cada vez que pica” (Pérez Puente, 2008: 180). Hoy día el Sumo Pontífice acaba de reconocer los buenos oficios del *virrey* Palafox con el nombramiento de beato.

de las tierras descubiertas. Para enfrentar tal empresa la Santa Sede, incapaz de organizar tal cometido en el plano práctico puso “al clero evangelizador de Africa, Asia y América en condiciones de dependencia económica de los gobiernos (portugués y español) patrocinadores de las empresas de la conquista”(Gómez Ciriza, 1977: 57). Fue el Papa español Alejandro VI quien en 1493 dividió el mundo de acuerdo con los intereses de las dos potencias del momento: España y Portugal. No obstante, el Rey de España no apoyó el financiamiento material de la empresa misionera que había sido otorgada en exclusividad a la Santa Sede, sin antes establecer dos privilegios básicos: el derecho a sancionar la construcción de iglesias católicas y el “*ius presentandi*”, es decir, el derecho de presentar a los candidatos a todos los cargos eclesiásticos. De ahí que durante los trescientos años largos que duró la empresa colonial todos los obispos y arzobispos fueron españoles.

El Patronato, por consiguiente, se convirtió en la base sólida sobre la cual se desarrollaría la evolución secular de ambas potencias, es decir, la monarquía hispana y la Santa Sede. En América Latina es bien conocida la actuación de España durante los tres largos siglos que duró la conquista del subcontinente. También son conocidas las contradictorias evaluaciones que tal periodo histórico merece para españoles y latinoamericanos. Todavía a fines del siglo xx ciertos historiadores españoles afirmaban que “nunca se llegará a valorar como se merece la enorme labor educativa y evangelizadora de los religiosos de Castilla y León en América” (Lorenzo, 1993: 5). Pocos años antes otro historiador español, Américo Castro (1985: 264), se refería con velado optimismo al mismo tema al afirmar que “hemos de recorrer con mente despierta la vía que condujo a los castellanos desde su pequeño rincón del siglo x hasta el más asombroso y trisecular imperio, sin parejo en la historia moderna”.

Más despierta y punzante nos parece la pregunta formulada por otro gran español, el fraile agustino Fray Luis de León (1999: 56):

Nadie podría discernir fácilmente si los españoles son dignos de admiración o de lástima. Desde luego si alguien exa-

mina su comportamiento avaro, inhumano y completamente cruel con los indios comprenderá que algún mal les tiene reservado y destinado la divinidad por estas cosas, así que lamentará su suerte más que felicitarlos o aplaudirles.

Palabras que enseguida matiza, al añadir:

Así pues fue memorable que, tal como les fue llevada (la doctrina del Evangelio), la recibieron la mayor parte de ellos de tal manera que con su persuasión abandonaron las religiones que habían heredado de sus antepasados y dejaron amansar sus corazones salvajes con la práctica de la piedad y se convirtieron todos con ardor increíble a las costumbres de la vida cristiana.

Ricas y hasta contradictorias son estas observaciones del famoso profesor agustino de la Universidad de Salamanca. Por una parte se reconoce el proceder inhumano de los conquistadores ibéricos, tanto civiles como religiosos, pero por otra parte se insiste en que los Indios Occidentales “se dejaron amansar con la práctica de la piedad (cristiana)”. Las opiniones ya comentadas de autores españoles nos llevan a considerar más detenidamente la tensa situación generada por el Patronato que perduró a lo largo de toda la época colonial. La independencia de México en 1821 dio origen a tantos pleitos y confusiones que la Santa Sede esperó hasta 1836 para otorgar su veredicto favorable, a pesar de que Iturbide mostró desde el principio su intención de dar a México una estructura política monárquica. Sin embargo, la reacción del gobierno español ante el hecho irreversible de la independencia de México consistió en recurrir al Patronato como arma de reconquista. El resultado obvio fue colocar a la Santa Sede entre la espada y la pared. No es preciso detenernos en explicitar el tira y afloja que sólo terminó por parte de la Santa Sede cuando ésta reconoció la independencia de México en 1836. Lo que nos interesa es señalar que la tensión experimentada por los diferentes estados —español, mexicano y Santa Sede— sólo puede comprenderse si se acepta que la Santa

Sede no actuó como una simple asociación religiosa, sino como un estado político. En efecto, el sector eclesiástico había apoyado desde 1814, año del Manifiesto de los Persas, el absolutismo de Fernando VII. Poco después, con el advenimiento de los liberales españoles en 1820 surgieron en México las protestas de los militares, de los terratenientes y, por supuesto, del alto clero. A partir de ahí siguen quince años (Breña, 2006: 459) de ininterrumpidos altercados y mutuos desconocimientos.

Desde nuestra perspectiva actual lo que importa destacar es que a lo largo de todo este proceso, además de ambos estados, español y mexicano, el tercer elemento –la Santa Sede– es también un Estado que actúa como tal. El mencionado historiador respalda esta afirmación al confirmar que:

el único respaldo exterior, abierto y decidido, que recibió Fernando VII fue el del Vaticano. En todo el periodo emancipador el Papado mantuvo su alianza secular con la monarquía española, así como su decidida oposición a los cambios liberales (Breña, 2006: 454).

Vivencias personales y cuidadosas investigaciones de campo publicadas en el libro *Topar con el Vaticano* (Alonso, 2011) desembocaron en el cuestionamiento de la estrategia vaticana. Las preguntas surgidas gradualmente se refieren a la auténtica naturaleza de esta institución que a lo largo de los siglos se presenta como la única religión verdadera. Es conocido el aforismo latino: *Extra ecclesiam nulla salus*. ¿Qué tipo de organización religiosa es la Santa Sede?, ¿puede considerársele un auténtico Estado?, ¿si la Santa Sede no presenta el perfil de un Estado moderno, por qué es tolerada su presencia e intromisión en los foros internacionales?, ¿si es una auténtica organización política, se trata de una monarquía o de una república?

La respuesta a tales preguntas se concentra en la siguiente hipótesis: la doble cara de la Santa Sede genera efectos contrarios a nivel internacional; por una parte, la Santa Sede obtiene cuan-

tiosas ventajas económicas y políticas al imponer en países católicos su estrategia autoritaria y antidemocrática en campos tan cruciales como la planificación familiar, el aborto, la educación y la legislación laboral, entre otros; por otra parte, autores especializados en el estudio de la Iglesia Católica y su actuación en México no han subrayado con toda precisión el papel desempeñado por la otra cara de la Iglesia Católica Romana, es decir, la Santa Sede.

En atención a estas preguntas profundizaremos ahora en la distinción entre la Iglesia Católica Romana y el Estado Vaticano o Santa Sede. Esta distinción no es fácil de establecer porque los politólogos tradicionales no centran sus análisis en el tipo de relación socio-política existente entre la Santa Sede y los Estados modernos. Una excepción notable, como veremos, la constituye el jurista británico Geoffrey Robertson (2010). Tampoco los historiadores católicos que investigan la evolución de la Iglesia Vaticana se detienen a exponer la diferencia entre la Iglesia Romana y la Santa Sede.

A primera vista parecería contradecir esta afirmación un conocido libro publicado por el experto historiador francés Jean Meyer (1999). En este volumen dedicado a los cristianos de América Latina se pregunta Meyer acerca del aparente triunfo de la Iglesia Vaticana a raíz de la independencia. En las primeras páginas analiza la herencia problemática que tal hecho tuvo para la Iglesia, como se ha comentado previamente. Pero Meyer centra correctamente esta tensa situación tomando como punto de partida no a la Iglesia, sino al Papado (1999: 49). En efecto, a lo largo de un minucioso recuento histórico Meyer se concentra en el Patronato y en las profundas pugnas que tuvieron lugar entre los monarcas españoles, los nuevos estados independientes de América Latina y los clérigos enviados desde Roma. El poder criollo emergente, aclara Meyer, al desprenderse de España, pretende utilizar en su propio provecho la riqueza de la Iglesia, no para protegerla, sino para utilizarla y convertirla en una oficina del nuevo Estado. En concreto, sintetiza Meyer:

Quieren que el Estado eche mano a los diezmos, a los bienes raíces, a los capitales invertidos que son, según se dice, un obstáculo intolerable al progreso económico; en definitiva, quieren el fin de los fueros jurídicos del clero y, por encima de todo, terminar con la riqueza eclesiástica (1999: 64).

Es conocida la reacción violenta del clero. Los que durante la Colonia habían favorecido a la monarquía se vuelven ultramontanos² en el siglo XIX. De ahí que la Iglesia cambiara de ideas en cuanto a sus relaciones con el Estado, sintetiza Jean Meyer. En efecto, a lo largo de un minucioso recuento histórico, Meyer se concentra en el Patronato y en las profundas rencillas que tuvieron lugar entre los monarcas españoles, los nuevos Estados independientes de América Latina y los clérigos enviados desde Roma.

En las páginas siguientes, sin embargo, Meyer prefiere referirse a la Iglesia Católica sin subrayar que esta institución eclesiástica siempre seguirá actuando bajo la dirección de la Santa Sede. No es que se desconozca el liderazgo indiscutible del Estado Vaticano en la segunda mitad del siglo XX para contrarrestar y eliminar a la Teología de la Liberación, pero –en mi opinión– no se acentúa con el debido vigor que esta política represiva no provenía en último término de un Papa polaco y ferviente anticomunista, sino de un Estado Vaticano cuyos líderes, en gran parte italianos, son los que actúan como auténticos promotores de los intereses del Vaticano.

Las páginas dedicadas a analizar los trágicos procesos que tuvieron lugar en Centroamérica insisten en temas tan evidentes como el marxismo, la teología de la liberación y los movimientos

² Meyer apuntala esta afirmación con una cita de Menéndez Pelayo (1882: 440), quien comenta la carta del ministro español Roda a Choi-seul, después de la abolición de la Compañía de Jesús, en la que se afirma: “Hemos muerto al hijo; ya no nos queda más que hacer otro tanto con la madre, nuestra Santa Iglesia Romana”.

protestantes. Pero, a diferencia de lo ocurrido durante las primeras décadas del siglo XIX cuando se mencionan sistemáticamente los tres estados (español, mexicano y Santa Sede), Meyer no destaca con suficiente claridad que la vigorosa lucha emprendida contra la teología de la liberación estaba diseñada y dirigida desde la Santa Sede.

La mejor síntesis de lo que deseo expresar en estas páginas se encuentra en la última sección del libro titulada: “¿Nada nuevo?” (Meyer, 1999: 338). Allí se habla de las dos iglesias, la radical y la conservadora. Siempre habrá, se afirma enfáticamente, cristianos de derecha y de izquierda. De acuerdo, pero ése no es el punto que pretendemos explorar en estas páginas. Nuestro interés se centra en superar la contradicción existente en el seno de la Iglesia Católica para llamar la atención sobre la actuación de la Santa Sede como generadora y promotora de unos intereses socio-políticos que no tienen nada de religiosos. No basta, en nuestra opinión, con desconfiar de las estrategias definidas por la Iglesia o sus sacerdotes, revolucionarios o no, como arguye Meyer (1999: 340).

Más acertada nos parece la pregunta de Meyer: ¿no estará el porvenir de la religión del lado de la esfera privada? Meyer entiende con esta interrogación “la secularización verdadera, simbolizada por la separación de la Iglesia y del Estado, la noción kantiana según la cual el poder secular no debe imponer ninguna moralidad al individuo”. No sabemos en qué poder secular piensa Meyer, pero nuestro objeto de análisis es el poder secular de la Iglesia Católica disfrazado bajo la insignia de la Santa Sede. Este poder secular vaticano parece desde fuera un poder cristiano, pero los acontecimientos recientes de la Iglesia Vaticana demuestran que es un poder desnudo, amoral o, mejor aún, inmoral.

POSICIONES RECIENTES ANTE LA DUALIDAD IGLESIA-SANTA SEDE

Los análisis de Jean Meyer, aunque incompletos en nuestra opinión, sí establecen con nitidez la dualidad conceptual y empírica de la Iglesia Vaticana y la Santa Sede. Temática que ha sido retomada desde distintos ángulos por conocidos científicos sociales mexicanos, católicos y no católicos. Destaca, en primer lugar, Roberto Blancarte quien entre sus abundantes publicaciones coordinó el libro *Religión, iglesias y democracia* (1995). Las opiniones de los colaboradores merecen ser examinadas desde nuestra perspectiva. Todas se refieren a la relación entre la Iglesia y la democracia, por lo que es insoslayable analizar cómo responden estos autores a la pregunta crucial que varios formulan: ¿si la Iglesia Vaticana es una institución antidemocrática y jerárquica, cómo contribuye al fortalecimiento de la democracia en México? Sus respuestas nos darán pie para captar qué papel atribuyen a la Santa Sede al enfrentar tan espinosa pregunta.

Blancarte mismo formula el dilema con toda claridad a partir de dos afirmaciones. La primera, muy cuestionable en nuestra opinión, consiste en asegurar que “la doctrina católica no se opuso en los dos últimos siglos a la idea de la democracia en general” (Blancarte, 1995: 14). La segunda establece que “la oposición entre democracia moderna y doctrina católica no es absoluta, sino histórica”. De acuerdo con esta especificidad histórica, Blancarte arguye que es necesario analizar la capacidad de transformación del catolicismo y la correlación de fuerzas dentro de la Iglesia para detectar la viabilidad de cambios democráticos en tan vetusta institución. Llegamos así al meollo de nuestro planteamiento: ¿cuáles son esas fuerzas existentes en el seno de la Iglesia?, ¿qué papel juega la Santa Sede al enfrentar la democracia moderna?, ¿es admisible la opinión de Blancarte de que la jerarquía católica no ha considerado esencial el respeto a la voluntad popular en México? Más aún, insiste Blancarte, “el magisterio eclesial tradicional, salvo casos excepcionales, se

opone al concepto de soberanía popular”. Aquí surge nuestra pregunta: ¿esta oposición de la Iglesia es coyuntural o está enraizada en la misma estructura de la Iglesia Vaticana?

Blancarte nos da pistas útiles para matizar la respuesta en su artículo “La doctrina social católica ante la democracia moderna” (1995, 19: 58). El autor afirma, con inocultable optimismo, que “la doctrina católica no se opuso, ni sistemática ni permanentemente, a la idea de democracia”. Opinión que él explica al asegurar, primero, que la doctrina católica se enfrentó a la concepción moderna y liberal de la democracia y, en segundo lugar, al reconocer que la participación del clero francés en la Revolución Francesa no es menor. Pero Blancarte mismo nos señala el camino para superar este ilusorio optimismo al reconocer que “los intentos por conciliar el catolicismo con el liberalismo estaban destinados al fracaso”. ¿Por qué?, se preguntará el lector. Blancarte, en mi opinión, nos ofrece la pista adecuada: porque la Curia romana (es decir, la Santa Sede) prefirió ligar su destino al del Antiguo Régimen, a las monarquías y a la restauración.

No obstante, el siglo XIX europeo continuó su avance y en las últimas décadas el Papa León XIII³ replanteó la posición oficial de la Santa Sede y abandonó la identificación eclesiástica con el Antiguo Régimen. Sin embargo, este cambio de posición no llevó a una aceptación plena de la democracia liberal moderna. Por el contrario, León XIII siempre mantuvo el rechazo total de la democracia liberal si es que ésta es considerada como principio de una autoridad basada en la idea de la soberanía popular, lo cual conduciría a un estado laico. Con razón subraya Blancarte esta afirmación papal porque “la actitud de la Iglesia Católica frente a la democracia moderna no puede ser entendida fuera de este contexto doctrinal”. En definitiva, para la Santa Sede el poder político

³ Conviene recordar que León XIII, siendo el cardenal Joaquín Pecci, había sugerido a Pío IX la redacción del *Syllabus* (1864), monumento eximio del antiliberalismo, según cita de Blancarte (1995: 32).

nunca dimana del pueblo, sino de Dios, quien lo delega sólo en el Papa. La síntesis del pensamiento leoniano es nítida (1995: 36):

La limitación mayor a una aprobación total de la democracia por parte de la Santa Sede es que ésta se niega a aceptar que la mayoría pueda decidir algo contrario a los derechos de la Iglesia según el entender de la jerarquía.

El análisis del catolicismo mexicano realizado por Blancarte en la segunda parte de su artículo sirve para confirmar y clarificar el dualismo Iglesia Católica – Santa Sede. En los novedosos avatares surgidos a partir de 1982 las relaciones del Estado Mexicano con la Santa Sede entran en una nueva fase, en la que no faltaron tensiones y discrepancias. Los obispos mostraron cierta movilidad política, pero en definitiva fue el Papa Juan Pablo II a través del nuncio Prigione el que impondría la estrategia adecuada que condenaba el falso principio de la soberanía del pueblo.

Los artículos siguientes incluidos en este volumen siguen en líneas generales la tónica impuesta por Blancarte, aunque destaca entre ellos el de Bernardo Barranco que ostenta el sugerente título de “Geopolítica Vaticana”. La clave del artículo queda asentada en la primera pregunta: ¿dónde se origina el poder del Vaticano? El acierto indiscutible de Barranco consiste en subrayar desde el comienzo que la lógica del poder en el Vaticano tiene una dimensión internacional. Es decir, la autocomprensión de la Santa Sede se concentra en un estado, cuyo poder es divino, absoluto y global. Asentada geográficamente la Santa Sede en la Ciudad del Vaticano debe considerarse al mismo tiempo como la cabeza de la Iglesia y como un estado soberano. Los rasgos de este estado único sobre la faz de la tierra son desglosados por Barranco. La organización política de la Ciudad del Vaticano es independiente por derecho divino, es soberana, es jerárquica y, finalmente, es supranacional. En esta inigualable Ciudad reside el gobierno interno del Estado de la Ciudad del Vaticano, además de la Curia Romana que ejerce el gobierno

a escala mundial. Esta Ciudad es la sede del secretario de estado o jefe de gobierno y de nueve congregaciones (Barranco, 1995: 63).

Al revisar la actuación papal durante el siglo xx, Barranco constata la creciente internacionalización de la Curia (1995: 85), aunque también “se han generalizado las críticas por el creciente autoritarismo y centralización romana”. En México se han captado las repercusiones de esta política internacionalista de la Curia Vaticana a través de rasgos tan contrastantes, aparentemente, como el fomento del guadalupanismo o la represión, a veces violenta, de diferentes brotes de la teología de la liberación desde la década de los setenta. Aunque represión no es el único vocablo que describe la geopolítica vaticana frente a las manifestaciones contestatarias. También el exceso de celo vaticanista cae bajo la vigilancia de la Santa Sede, como se manifiesta cuando cierta participación política del clero mexicano sobrepasó los límites impuestos por Roma (1995: 192). La conclusión a la que llega Barranco se sintetiza en la siguiente frase tomada de Paul Blanchart (1987: 164) : “la geopolítica vaticana es un proyecto de acción de la Santa Sede a escala planetaria”.

Pocos años después salió a la luz pública un volumen cuyos colaboradores analizaron la relación vigente entre la Iglesia Católica y las estructuras políticas en el México de hoy (Legorreta: 2000). Al tratarse de conocidos pensadores católicos es conveniente observar hasta qué punto marcan la diferencia entre la Iglesia Romana y la Santa Sede. El sistema jurídico vigente es un punto de apoyo adecuado para analizar el papel de la Santa Sede desde la perspectiva de Raúl González Schmal (2000: 175-197). En primer lugar, el autor siempre se refiere a la Iglesia Católica, sin mencionar el papel específico de la Santa Sede. En segundo lugar se consideran las relaciones Iglesia-Estado en el marco de los Derechos Humanos y se plantean dos principios básicos: la separación entre la Iglesia y el Estado y el principio de la libertad religiosa o, más bien, de la libertad de creencias. Dado que el autor puntualiza que la ley habla de las iglesias y no específicamente de la Iglesia Romana se da a entender que todas las iglesias son se-

mejantes ante las leyes mexicanas. Se olvida el autor, por tanto, de un rasgo clave de la Iglesia Romana: es la única institución religiosa ligada a un estado, es decir, la Santa Sede. La omisión no es baladí. Cuando el autor se queja de que las nuevas leyes mexicanas ‘mutilan’ a los ministros de culto en su condición de ciudadanos con plenos derechos no se tiene en cuenta que esta ‘mutilación’ no afecta de la misma manera a todos los clérigos residentes en México. Porque los clérigos de la Iglesia Romana, que poseen la condición de ciudadanos mexicanos, son al mismo tiempo ‘ciudadanos’ del Estado Vaticano al estar incluidos en la estructura de poder de la Santa Sede. El sacerdote Manuel Olimón (1995: 115) lo expresa con claridad cuando manifiesta que la estructura de la Iglesia Romana no es piramidal, aunque los obispos y sacerdotes son responsables únicamente ante el Papa. Obviamente, el resto de la grey católica no disfruta de las mismas responsabilidades. Una confirmación gráfica de esta aseveración la proporciona la figura 1, incluida por Legorreta en su artículo (2000: 130), la cual muestra claramente que presbíteros (y diáconos) encajan en el último escalón de la muy piramidal estructura eclesiástica. En nuestra opinión no puede acusarse al Estado Mexicano de “desafecto patrio” hacia los ministros del culto católico. En México, el Estado lo único que hace es tomar nota de la “doble nacionalidad” de los sacerdotes católicos que deben obediencia estricta a la Santa Sede en temas tan álgidos como las leyes que condenan la pederastia o las que se refieren al aborto y a la homosexualidad.

El artículo de Legorreta y Sota (2000: 127-144) clarifica aún más la dualidad Iglesia Católica-Santa Sede. Ambos autores se refieren al exitoso proceso de institucionalización, que ha tenido lugar en la Iglesia Romana a lo largo de casi dos mil años, como un caso de objetivación del carisma a través de la burocratización y de la complejización. ¿Cómo se logra este efecto único en la historia de las religiones? Gracias a que los líderes de la Iglesia Romana se han apoyado, siglo tras siglo, en una necesidad sociológica, cuya dimensión estructural describen ambos autores (2000: 128).

La síntesis magistral de la estructura eclesial se llama Derecho Canónico. ¿Cuáles son las líneas maestras de este documento plurisecular? Los autores indican que la clave institucional radica en haber puesto en la Curia Vaticana todas las competencias. Curia que está sujeta por completo a la suprema autoridad del Papa. El Papa a su vez se ubica en la cumbre de una pirámide en la que se alinean en perfecto orden descendente los cardenales, arzobispos, obispos, sacerdotes y diáconos. En la estructura de poder de la Santa Sede, o en el Estado Vaticano, no participan los millones de feligreses dispersos en el mundo entero. Tampoco son ciudadanos, aunque sean teólogos consumados. Siguiendo la imagen bíblica al pie de la letra en la Iglesia Vaticana hay pastores y ovejas.

Ambos autores comentan, con escaso sentido crítico, diversas interpretaciones que han surgido recientemente en la Iglesia Católica mexicana. Ninguno de estos autores aporta luz sobre el tema que nos interesa. Se trata de diversas clasificaciones de las posturas ideológicas surgidas en el seno de la Iglesia Vaticana a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965), en las que varían las terminologías, pero sin salir del estrecho margen impuesto por la Santa Sede y, en último término, por el Papa reinante. La panoplia se extiende desde los conservadores al estilo del obispo Lefebvre hasta los más moderados teólogos de la liberación. En México cuando algunos teólogos pasaron ciertos límites y contaron con el apoyo del arzobispo Samuel Ruiz, la Santa Sede esperó a que tan respetado arzobispo se jubilara para nombrar un sucesor alineado con el Vaticano. El obispo dominico Raúl Vera, que era afín a Samuel Ruiz, fue enviado a Saltillo donde ahora da ejemplo de un cristianismo liberador.

En definitiva, aunque ambos autores aseguran que la Iglesia Vaticana no es un 'monolito' uniforme (2000: 132), no tienen más remedio que concluir reconociendo que "la Iglesia Católica es, hoy por hoy, altamente vertical, centralizada y jerárquica". El Concilio Vaticano II abrió el camino para iniciar un proceso aperturista, en el que se discutió el tema de la colegialidad episcopal. Pero en las últimas décadas se liquidó ese prometedor impulso. Hans Küng

rechazó hace unos meses la invitación del Vaticano para celebrar los cincuenta años del comienzo del Concilio. Juan Pablo II y Benedicto XVI se encargaron de impulsar un proyecto “restaurador”, gracias al cual se “ha nombrado una enorme cantidad de obispos y cardenales de tendencias afines a ambos pontífices”. El resumen final en el que desembocan ambos autores no deja lugar a dudas. En su opinión, el elemento clave de este proyecto restaurador es su carácter centralizador y episcopal en la toma de decisiones.

El libro compilado por Legorreta Zepeda incluye otro artículo que merece especial atención para clarificar nuestro objetivo. El título concuerda con los ya mencionados porque analiza la opinión de Óscar Aguilar Ascencio (1955: 145-174) acerca de la Iglesia Católica y la democratización en México. Sin embargo, nuestro interés se centra en detectar el papel desempeñado por la Santa Sede en la reciente evolución política mexicana. Aguilar Ascencio repite, al respecto, la misma retórica que ya hemos encontrado: ¿puede una institución autoritaria promover la democracia? Se reconoce explícitamente que un valor ausente en la Iglesia Católica es la tolerancia, pero se insiste y se refuerza la pregunta inicial al reconocer que la Iglesia ha sido enemiga histórica del régimen democrático y además su organización es jerárquica. La respuesta del autor merece citarse literalmente porque delata su convicción íntima (1955: 155):

La promoción de un régimen democrático es independiente del carácter (democrático o no) del actor o grupo que lo impulsa. Así por ejemplo, los medios informativos, los círculos empresariales y algunos sindicatos no tienen que ser democráticos para realizar acciones que incidan directamente en favor de la democracia, de ahí que la Iglesia pueda sumarse a ella con resultados concretos sin necesidad de convertirse en un modelo de democracia.

Salta a la vista que no es lógicamente admisible equiparar a la Iglesia Romana con organizaciones empresariales, ni con los sindicatos.

El mismo autor lo reconoce al afirmar en párrafos previos que “la Iglesia se presenta a sí misma como una especie de tutora moral porque apela a una raíz y trascendencia que no pueden reclamar otras instituciones políticas”. Afirmación que Óscar Ascencio refuerza todavía más al señalar el peligro de caer en una intolerancia dañina para la democracia. Argumento que aceptamos y que nos servirá más adelante, cuando profundicemos en el carácter político de la Santa Sede. Porque para reforzar su argumento el autor acude a D. Beetham (1995: 63):

Lo que es incompatible con la democracia es todo tipo de creencia ya sea sagrada o secular, que pretenda que la verdad última sobre lo que es bueno a la sociedad radica en alguna forma de conocimiento superior o esotérico, al cual la gente común no tiene acceso y frente al cual la autoridad política debe estar sometida. Tal creencia será necesariamente autoritaria y antidemocrática en un mundo plural de muchas creencias, probará ser también muy represiva de aquellos que no comparten las creencias particulares asumidas como verdades últimas.

Las reflexiones de Beetham, literalmente citadas por Óscar Ascencio, muestran que “la forma de conocimiento superior o esotérico” que manipula la Santa Sede ha conducido, tanto histórica como recientemente, a conductas políticas y económicas muy represivas para los que no comparten las creencias de la Iglesia Romana. Nuestro comentario posterior es indispensable porque Óscar Ascencio en vez de sacar las consecuencias escondidas en la cita de Beetham prefiere regresar a su posición previa y añadir un comentario revelador de su ideología. En efecto, con el objeto de responder a los que piensen que la Iglesia Romana no es una institución democrática, su respuesta es que tal afirmación es sólo parcialmente cierta. ¿Por qué?, se preguntará el lector. Porque el Papa, aclara Óscar Ascencio, “resulta nombrado mediante un proceso electoral (aunque restringido a los Cardenales, aclaramos) y los acuerdos de las confe-

rencias episcopales; así como sus respectivos presidentes también son electos” (1995: 155). Es probable que más de un lector abrigue serias dudas sobre la representatividad democrática de estos procesos electorales de la Iglesia Romana. De hecho, Óscar Ascencio acude a Douglas Johnston y Cynthia Sampson (1994: 260-264) para operacionalizar su argumento.

Nosotros, por el contrario, después de haber mostrado la parcialidad de los autores comentados al olvidar o, al menos, no subrayar con la debida claridad el papel de la Santa Sede como órgano de gobierno de la Iglesia Romana, preferimos acudir a conocidas investigaciones recientes sobre la Santa Sede con el objeto de validar nuestra hipótesis sobre la necesidad de identificar y evaluar el papel de la Santa Sede para poder comprender la “estrategia global” de la Iglesia Romana.

ACTUACIONES RECIENTES DE LA SANTA SEDE

La bibliografía actual sobre este tema alcanza hoy día miles de publicaciones impresas y electrónicas. Hemos seleccionado cuatro autores, cuyas obras son ampliamente conocidas a veces desde hace décadas. Dos de ellos son católicos estadounidenses, Garry Wills (2000) y James Carroll (2010) y dos son especialistas reconocidos mundialmente: David A. Yallop (1984 y 2007) y Jason Berry (2012). Sería tarea imposible sintetizar los aportes empíricos y teóricos de estos cuatro autores, pero la convergencia de sus investigaciones apunta en la misma dirección: no es posible comprender la actuación de la Iglesia Romana sin tener en cuenta las políticas económicas y sociales promovidas por la Santa Sede. Una vez comprobada esta tesis parcial, con el apoyo de los cuatro autores, procederemos en la última sección a establecer la “estabilidad” del Estado Vaticano.

Garry Wills (2000) dedica su libro, titulado en inglés *Papal Sin. Structures of Deceit*, a analizar las “estructuras de engaño” de

la autoridad papal. Él abarca tanto las deshonestidades históricas como las doctrinales, mismas que eran acremente fustigadas desde el púlpito en la Edad Media. Pero que hoy se ocultan a las mayorías creyentes. ¿Habrán mejorado la Iglesia Romana tanto que ya no es posible hablar del “pecado eclesiástico”? Dejemos de lado los “pecados” de la Iglesia Romana para fijarnos sólo en las políticas de la Santa Sede. Tal es el caso que Wills discute en primer lugar, es decir, el holocausto judío. ¿Cuál es el mensaje del documento papal “We remember” publicado en 1998 y relacionado con la tragedia judía sufrida como es sabido en tiempos de la Alemania de Hitler? La respuesta de Wills es que en relación a esta tragedia se distinguen tres categorías: los causantes, que eran los nazis; los que se opusieron al Holocausto, como el nuncio papal Pacelli, futuro Papa Pío XII y, finalmente, los cristianos temerosos que no siguieron a los líderes religiosos.

Al respecto, Gary Wills ante todo recuerda que sí hubo obispos y sacerdotes que apoyaron a los nazis. De ahí que los teólogos participantes en el Concilio Vaticano II (1962-1965) sintieran la necesidad de referirse a este tema. Después de muchas discusiones en las que intervino el jesuita cardenal Bea, responsable del secretariado para promover la unidad cristiana, se realizó una votación en la cual sólo 245 padres conciliares votaron a favor de que se eliminara la tradicional maldición (*curse*, en inglés) en contra del pueblo judío por haber asesinado a Jesús, mientras que 188 estuvieron en contra de tal eliminación. Nuestra pregunta ahora es: ¿qué posición tomaron al respecto el Papa Juan Pablo II y el entonces cardenal Ratzinger en 1998 al publicar el documento “We remember”? En opinión de Gary Wills, ambos líderes de la Santa Sede consideraron cerrado el tema y rechazaron introducir cambios en la posición oficial expresada por el Concilio Vaticano II.

Reflexiones como ésta podrían tener lugar en referencia a asuntos tan delicados como la encíclica *Humanae Vitae*, la pedofilia clerical y el aborto o la contracepción. Gracias a las organizaciones feministas que luchan hoy por la transversalización de los derechos humanos, la discusión sobre estos tópicos candentes sigue

viva (Aldaz y Mejía: 2013). Sin embargo, Wills llama la atención sobre la conducta observada por las autoridades de la Santa Sede. Los Papas, insiste Wills (2000: 161), todavía no reconocen que derivan su autoridad del pueblo. Más aún, Juan Pablo II no sólo niega que la autoridad papal provenga del pueblo, sino que junto con su sucesor Benedicto XVI desmontaron los intentos del Concilio Vaticano II por llevar a la práctica la “colegialidad” episcopal, tal como se había planteado durante el Concilio. Décadas después la “colegialidad” se convertiría en una añorada categoría porque ambos Papas rechazaron compartir la autoridad con el pueblo. En concreto, Wills comenta diversas efemérides: en primer lugar, en 1980 el entonces inquisidor Ratzinger no reconoció la resistencia a la encíclica *Humanae Vitae*; en segundo lugar, en 1983 Juan Pablo II prohibió la discusión sobre el sacerdocio femenino y añadió un justificación pontificia: “sólo el Papa es competente para decir al pueblo cristiano cómo debe vivir”; en tercer lugar, en relación a la pedofilia clerical Wills subraya la disonancia entre las proclamaciones papales y la realidad. El Papa pretende ignorarla y, finalmente, en relación al aborto hoy convertido en una estrategia de poder de la Santa Sede, Wills menciona los avances de la ciencia moderna. Hoy sabemos que no se puede hablar de una infusión momentánea cuando surge el nuevo ser, sino que el desarrollo de la persona es un proceso que requiere al menos varias semanas (Carpizo: 2007).

El escritor católico estadounidense James Carroll (2010) coincide en sus apreciaciones con Gary Wills al referirse a los mismos temas punzantes. Coincidencia que se extiende, como era de esperarse, al hecho de atribuir las posturas ideológicas de la Iglesia Romana al poder autoritario de la Santa Sede. Nos referimos, en concreto, a temas tales como el control de la natalidad (Carroll, 2010: 242), al encubrimiento de la pederastia clerical (2010: 229) y a la encíclica *Humanae Vitae* (2010: 192, 227). Si en algo se distingue el exsacerdote James Carroll al expresar sus opiniones es en la dureza y claridad con las que atribuye la persistencia inflexible de la Iglesia Romana al autoritarismo de la Santa Sede. Así,

por ejemplo, la denuncia que hace del entonces inquisidor Ratzinger, quien en mayo del 2001, al saltar a la luz pública el escándalo de Boston, se atrevió a afirmar que “los crímenes menores perpetrados por un clérigo caían bajo la jurisdicción exclusiva de la Iglesia, no de la ley civil” (2010: 235). Con razón Carroll deduce que el envío del Cardenal Law de Boston a Santa María la Mayor de Roma, una de las principales iglesias romanas, no es sólo un emblema del triunfalismo eclesiástico, sino también una estrategia manipulada por la Santa Sede.

Carroll añade dos nuevas observaciones que radicalizan sus objeciones contra la política de la Santa Sede. Una es el trato dado por Juan Pablo II al teólogo Hans Küng, quien había criticado la encíclica *Humanae Vitae* en 1970. Como exsacerdote, Carroll sabe que la prohibición para practicar el control natal la había impuesto el Papa Paulo VI no “ex cathedra”, sino apoyado en la “infalibilidad” del magisterio ordinario. Infalibilidad que se originaba, según el Papa, en los mismos apóstoles. Cualquier historiador bien informado sabe que no existen tales argumentos generados desde la época de los tiempos apostólicos (Fábrega: 1996). De ahí que Carroll no dude en señalar que la enseñanza papal reafirmada sobre el control natal no era más que un recurso autoritario de la jerarquía católica.

Las críticas antiautoritarias de James Carroll adquieren nuevas tonalidades cuando se refiere a la represión sufrida por los grupos católicos reformistas y, en particular, por los sacerdotes de América Latina que fomentan las organizaciones campesinas sin permiso de sus superiores, por las comunidades eclesiales de base que funcionan sin un sacerdote, por los teólogos holandeses que invocan a Erasmo y por las mujeres que presiden reuniones eucarísticas sin esperar a ser ordenadas. La conclusión explícita formulada por James Carroll es que el objetivo de todas estas condenas era proteger la autoridad piramidal de la jerarquía vaticana.

El tercer autor seleccionado, David Yallop, destaca desde hace décadas como un investigador crítico de la Santa Sede. Su interés por documentar los extraños acontecimientos que culmi-

naron con la muerte súbita del Papa Juan Pablo I no surgió de su actividad profesional. Al contrario, fueron funcionarios de alta jerarquía en la estructura de la Santa Sede lo que convencieron a David Yallop sobre la necesidad de investigar las circunstancias de este inesperado deceso. Durante tres años, repletos de viajes a Roma, Londres, Nueva York y América Latina, David Yallop fue capaz de construir una investigación monumental. ¿Cuál es la síntesis de tal obra desde nuestra perspectiva? La misma que aparece en la solapa del primer libro (Yallop, 1984): en sus 33 días de reinado el nuevo pontífice no había publicado ninguna encíclica, pero sí había decidido llevar a cabo cambios radicales en la Santa Sede que afectarían la doctrina, las finanzas y la jerarquía de la Iglesia Romana. Tales cambios chocaron con los intereses personales de seis cardenales y obispos que percibieron la amenaza directa a sus intereses particulares.

El caso documentado por David Yallop es una magnífica concreción de nuestra hipótesis básica: la Iglesia Romana actual en sus doctrinas y conexiones políticas es incomprendible sin tener en cuenta la organización económica y política de la Santa Sede. ¿Cuál es el núcleo organizativo de esta institución político-religiosa? La síntesis es de David Yallop: *vatican incorporated* (1984: 90-156). En un extenso capítulo, Yallop documenta la estructura bifida de la Iglesia Romana: por una parte, el Papa Juan Pablo I era el líder espiritual de 800 millones de fieles creyentes; por otra, era el jefe supremo en la Ciudad del Vaticano de una “estructura controlada por la fe y la política fiscal de la Iglesia”. Pieza vital de esta estructura es el “Vatican Incorporated”, afirma Yallop (1984: 90). La clave de este notable instituto la expresó el obispo estadounidense Paul Marcinkus: “you can’t run the Church on Hail Marys”, es decir, no se puede dirigir a la Iglesia Romana sólo con Ave Marías.

No es posible documentar el increíble funcionamiento de esta organización, controlada por cardenales y obispos, pero en la que participaban masones y mafiosos tan conocidos como Licio Gelli (masón desde 1963), Roberto Calvi y Michelle Sindona. Lo

importante es recordar que esta organización financiera, bajo las órdenes de Paul Marcinkus, era un subproducto lógico de aquel diminuto Estado que se había originado en 1929 gracias a la generosidad de Mussolini. De hecho los 81 millones de 1929 se habían convertido en 500 millones en 1984, asegura Yallop (1984: 93).⁴ La mejor síntesis gráfica del significado histórico, económico y religioso del *vatican incorporated* la expresa Yallop (1984: 155) al dejar correr su imaginación y preguntarse lo que habría ocurrido si Jesucristo en persona hubiera llegado en nuestros días a la Ciudad del Vaticano. Jesucristo había sido arrestado y entregado a las autoridades italianas.

En su segundo libro, *The Power and The Glory* (2007), Yallop profundiza en los mismos temas, pero añade nuevos documentos muy pertinentes desde nuestra perspectiva. El punto de partida cronológico son las horas previas al “asesinato” de Juan Pablo I. El Papa había discutido con el Cardenal Villot los cambios que tendrían lugar: el arzobispo Paul Marcinkus, quien había construido una cadena de transacciones corruptas y criminales, debería regresar a Chicago. Otros altos funcionarios del Banco Vaticano también serían desplazados. Imposible documentar todos los avatares que irrumpieron en cadena tras la muerte de Juan Pablo I. Por de pronto, Marcinkus cancelaría su viaje a Chicago y comenzarían a destacar en el cielo vaticano personajes como Marcial Maciel (Yallop, 2007: 41). Gracias a sus contactos, no siempre espirituales, este personaje logró que el presidente José López Portillo recibiera al Papa Juan Pablo II, no como jefe de Estado, sino como un simple creyente. Se-

⁴ Para comprender algunos aspectos de esta evolución conviene recordar, por ejemplo, cómo sintetiza Yallop la evolución económica –religiosa experimentada por la doctrina eclesíastica acerca de la usura desde la Edad Media. En aquellos siglos (desde el concilio de Nicea en 325 hasta el Laterano en 1339), la usura era cualquier ganancia obtenida al prestar dinero y los usureros eran excomulgados por la Iglesia Romana. Ahora la misma Iglesia se había “modernizado” y usura significa “prestar dinero con tasas desorbitadas”.

ría el comienzo de los numerosos vuelos transatlánticos efectuados por Juan Pablo II durante su largo reinado.

Ahora dejemos de lado temas que han recibido especial atención en los medios, tales como el aborto y la pederastia clerical y analicemos otra manifestación de la estrategia vaticana que es menos conocida en América Latina. Nos referimos a la estrecha participación de la Santa Sede en la agresión construida por Alemania para desintegrar a la antigua Yugoslavia (Yallop, 2007: 355). Tras la muerte de Tito algunos consideraban a ese país como un ‘cadáver político’, pero entre los ‘asesinos’ de esa Yugoslavia se citan nombres como Milosevic de Serbia, Izetbegovic de Bosnia-Herzegovina y Tudjman de Croacia. Pero, añade Yallop, otros tres personajes deberían integrar esta lista: Helmut Kohl y Hans-Dietrich Gensher, presidente y ministro de asuntos exteriores de Alemania, junto con el Papa Juan Pablo II. Nuestra pregunta es: ¿por qué intervino la Santa Sede en tan complicada situación internacional, sobre todo cuando la Unión Europea pensaba que había futuro para una Yugoslavia unificada? Sin embargo, los mayores obstáculos para que continuara la unificación de Yugoslavia fueron el gobierno alemán y el Estado Vaticano (Yallop, 2007: 357). En realidad ambos gobiernos recibieron la presión de la católica Croacia. El cambio decisivo y promotor de la división de Yugoslavia tuvo lugar a fines de 1991 gracias al trabajo político mancomunado de Gensher, Kohl, el Papa y su secretario de Estado. Las redes políticas del Estado Vaticano colaboraron en el desmantelamiento de la antigua Yugoslavia, y no sólo desde la ciudad del Vaticano, pues otros obispos alemanes organizaron protestas callejeras para exigir la independencia de Croacia. De hecho, la Santa Sede entregó 40 millones de dólares al gobierno croata para la compra de armas (Yallop, 2007: 358).

Más allá del apoyo monetario de la Santa Sede es imposible olvidar los factores históricos y “religiosos”. Porque durante la Segunda Guerra Mundial el entonces secretario de estado, cardenal Montini –futuro Papa Paulo VI– había estado del lado de Pavelic, el líder croata organizador del movimiento fascista y terrorista co-

nocido como USTASHI. La conexión con la Santa Sede se remontaba a la época del cardenal Stepinac de Zagreb, quien había recomendado al nuncio el inmediato reconocimiento del régimen USTASHI. El apoyo vaticano no quedó en simples lazos políticos y económicos. Los frailes franciscanos jugaron un papel decisivo. El fraile Dionizije fue nombrado jefe del departamento religioso USTASHI. Sobran los comentarios al leer la palabras del fraile (Yallop, 2007: 362):

In those regions yonder, I arranged for everything to be cleared away, everything from a chicken to an old man, and should be necessary, I shall do so here too, since it is not sinful nowadays to KILL EVEN A SEVEN-YEAR OLD CHILD, if it is standing in the way of our USTASHI order... Pay no heed to my religious vestments, for you should know that when the necessity arises, I take into my hands a machinegun and exterminate everybody down to the cradle, everybody who is opposed to the USTASHI State and Government.

No obstante, el apoyo vaticano continuó en tiempos del Papa Pío XII, quien nombró al arzobispo Stepinac como capellán militar del ejército croata. Historia que no acabó para el Vaticano durante la época posterior a la Segunda Guerra Mundial. En 1999 sobrevivientes serbios, judíos y ucranianos de la guerra interpusieron una demanda por 18 millones de dólares en contra del Banco Vaticano, de la Orden Franciscana y del Movimiento de Liberación croata (Yallop, 2007: 366). Hasta el momento, puntualiza Yallop, el Estado Vaticano ha proclamado su inmunidad por tratarse de un Estado independiente. Todavía en 2006 el juicio no estaba resuelto.

La investigación sobre el sistema financiero del Estado Vaticano elaborada por Jason Berry es un colofón oportuno de las opiniones comentadas hasta el momento. En la portada de su libro *Las finanzas secretas de la Iglesia* (2012) aparece la siguiente cita: “Este libro deja muy claro que en la Iglesia Católica los desaciertos se premian constantemente”. Nuestro breve comentario, sin embargo, tratará de demostrar que desde la perspectiva de la

Santa Sede, que no de la Iglesia, no se trata de desaciertos. Los hechos contundentes investigados por Jason Berry forman parte de una cadena de “aciertos” cuidadosamente planeados por los líderes de la Santa Sede. En efecto, lo que Jason Berry describe en 550 páginas no son “errores”, sino supuestos abusos cometidos por obispos y altos jerarcas de la Iglesia Romana, quienes a lo largo de varios siglos se han apropiado de inmensas fortunas

para desviarlas hacia cuentas privadas del Vaticano con el fin de cubrir el déficit de las operaciones de la Santa Sede o de solventar hoy día la defensa jurídica de sacerdotes católicos acusados de pederastia.

Jason Berry analiza, de hecho, los mismos temas comentados por los tres autores previos: Marcial Maciel, el señor de la prosperidad; la firme oposición de las mujeres católicas a la política misógina del Vaticano y las luchas de ciertos sacerdotes para abandonar legalmente el celibato. Los datos firmes que presenta, respaldados por cuarenta páginas de notas rigurosas, exigen ser interpretados con especial esmero. Jason Berry (2012: 505) explicita la razón: “las informaciones generales [...] dependen de algunas fuentes que deben proteger su vida profesional y de ahí la insistencia en permanecer en el anonimato”. Veamos sólo algunos datos que nos parecen incontrovertibles:

1. Estimación de las pérdidas por defraudación a las colectas dominicales en la Iglesia Católica de los Estados Unidos. El total de las pérdidas acumuladas entre 1965 y 2010 es de 2,317 millones de dólares. Según datos elaborados por el Center for Applied Research in the Apostolate (CARA), afiliado a la Universidad de Georgetown. Algunos datos que permiten explicar y comprender esta evolución negativa están relacionados con la política seguida por la alta jerarquía vaticana y estadounidense durante seis décadas (ver nota 1).

2. La primera pista explicativa de esta deuda nos lleva a Roma. En efecto, cuando hablamos de la Iglesia Romana la primera tarea consiste en delimitar dos componentes de esa Iglesia. Uno es el que se percibe desde fuera, es decir, las innumerables actividades asistenciales. Nos referimos a los miles de monjas, frailes y laicos cuyo principal objetivo en su vida consagrada no es generar utilidades, sino ayudar a los enfermos y desvalidos. El segundo sector no es tan visible, pero su existencia ha sido constante desde los primeros siglos de la Iglesia Romana. Los datos abundan sobre todo a partir de la Edad Media en Europa. Jason Berry ha seguido los pasos de este sector de la Iglesia Romana desde 1992. El periódico Boston Globe publicó en 2002 que la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos, al fin, dio a conocer que entre 1950 y 2002 unos 4,392 sacerdotes católicos habían cometido abusos sexuales contra niños (2012: 35). En este contexto uno se pregunta cómo la Iglesia Romana ha podido perder desde 1965 casi cuatro mil millones de dólares. La respuesta es contundente (2012: 34): el fracaso del Vaticano al regular la actividad de los obispos estadounidenses se origina en un sistema de justicia defectuoso. La pregunta decisiva, por tanto, es: ¿qué clase de Estado es la Santa Sede que alberga tal sistema en plena época de la modernidad?
3. La Santa Sede emite un estado financiero mensual que no refleja sus bienes y valor económico. En parte porque el Banco del Vaticano está fuera del registro contable. De ahí que el verdadero patrimonio neto de la Santa Sede sea invisible (2012: 33).
4. Al sondear los orígenes del sistema financiero vaticano Jason Berry descubrió el Óbolo de San Pedro, que es la colecta global más importante del Vaticano. En 2009, el Óbolo recogió 82,5 millones de dólares (2012: 61). El monto anual del Óbolo se da a conocer anualmente, pero el uso de esos fondos es menos claro.
5. En las últimas décadas el Óbolo no se ha destinado a auxiliar a los necesitados, sino que ha servido para cubrir el déficit ope-

racional del Vaticano. Así, en 1985 la Santa Sede debió pagar a tres bancos 242 millones de dólares por la complicidad del Banco Vaticano en el colapso del Banco Ambrosiano. Para cubrir el faltante de 39.14 millones de dólares se acudió al Óbolo de San Pedro que logró aportar 36,927,811 dólares.

6. El jesuita Thomas J. Reese del Centro Woodstock de la Universidad Georgetown describe una novedad interesante. El presupuesto de la Ciudad de Roma ahora está separado y se desempeña bien bajo el sistema italiano de deducción de impuestos, que le permite a cada contribuyente italiano comprobar los pagos a la Iglesia Católica (2012: 66).
7. Finalmente, entre el cúmulo de datos publicados por Jason Berry, sólo mencionaremos un rasgo típico del Vaticano en sus tratados con los dictadores de Occidente. A pesar de que Mussolini había llamado en 1921 “microbios negros” a los sacerdotes católicos y de que considerara a la Iglesia Romana como su mayor amenaza, al final de esa década el cardenal Gasparri se reunió con Mussolini. El once de febrero de 1929 se firmaron los Pactos de Letrán. La Ciudad del Vaticano fue reconocida como un estado soberano y neutral (2012: 101). El catolicismo era reconocido como la religión oficial de Italia. Es comprensible la exclamación de *L'Observatore Romano*: “Italia ha sido devuelta a Dios y Dios a Italia”. No es sorprendente, para finalizar, señalar el siguiente paralelismo. Si Pío XI hizo alarde de que Mussolini era “un hombre enviado por la Providencia”, una década más tarde su sucesor Pío XII entonara la misma alabanza hacia el dictador español Francisco Franco (Alonso, 2011: 39).

Estos juicios contrapuestos sobre la invasión hispana y vaticana de la futura América Latina los pudimos constatar en México durante las últimas décadas del siglo XX (Alonso, 2011). Durante treinta años investigamos en el México actual, no en la Nueva España, el comportamiento de la Santa Sede y de las élites políticas

mexicanas en relación a los movimientos sociales surgidos después del Concilio Vaticano II. La estrategia de la Santa Sede, bajo el liderazgo del excardenal Ratzinger y su colaborador el nuncio Girolamo Prigione, contó con la sumisa colaboración del alto clero mexicano –con señaladas excepciones– para arrancar de cuajo la presencia de teólogos y religiosos que defendían la teología de la liberación. En ese volumen analizamos la política del nuncio papal frente a los teólogos liberacionistas de la zona metropolitana de la Ciudad de México. A continuación, tras criticar la colaboración entre Ronald Reagan y Juan Pablo II para desestabilizar al primer gobierno sandinista y cuestionar la estrecha colaboración entre el entonces presidente Carlos Salinas de Gortari y el nuncio Prigione, llegamos a la conclusión de que no es posible explicar el comportamiento de la Santa Sede sin tener en cuenta la doble cara –religiosa y política– de esta institución centenaria.

LA SANTA SEDE COMO ESTADO ATÍPICO

El paso previo a la discusión acerca de la “estadidad” de la Santa Sede consiste en acercarnos al surgimiento histórico de tal estado. El hecho de que la inmensa mayoría de los ciudadanos latinoamericanos todavía se declaren católicos exige dilucidar de antemano la diferencia entre la Iglesia Católica y el Estado Vaticano. Según la tradición cristiana, la Iglesia surgió pocos años después de la muerte de Jesucristo. Pocos latinoamericanos, sin embargo, saben cuándo y cómo se originó la Santa Sede. No obstante, hoy día cualquier buscador electrónico, como Google, nos conseguirá detallada información sobre el organigrama de la Santa Sede. Allí se mencionan temas tales como la biblioteca vaticana, el archivo secreto vaticano, los espléndidos museos, el óbolo de San Pedro y el año litúrgico. Falta que nos expliquen en qué consiste ese estado *sui generis*.

Lo primero es aclarar que la Santa Sede no nace con la expansión del evangelio cristiano en la zona oriental del Mar Mediterrá-

neo. Hay que esperar hasta 1487 para que surgiera la Secretaría de Estado, que es la más cercana colaboradora del Papa. En tiempos de Cristóbal Colón esta secretaría contaba ya con 24 dicasterios (organismos). A lo largo de cinco siglos los cambios y los recortes han sido numerosos, pero en 1988 Juan Pablo II reformó la Curia Romana y dividió la Secretaría de Estado en dos secciones: la dedicada a los asuntos generales y la sección para tratar las relaciones con los otros Estados. Todos los dicasterios de la primera sección están bajo las órdenes de algún cardenal, pero desde nuestra perspectiva la más importante es la segunda sección. Bajo su competencia caen las relaciones diplomáticas de la Santa Sede con los demás estados, incluida la estipulación de los concordatos, la representación de la Santa Sede ante los organismos internacionales y las conferencias internacionales. El auténtico sentido de esta segunda sección se torna comprensible al recordar que se originó en 1793 para enfrentar los problemas planteados a la Iglesia Vaticana a consecuencia de la Revolución Francesa. El francés conde de Maestre explica la razón por la cual la Santa Sede necesitaba fortalecer su organización centralista para contrarrestar la influencia disolvente de la Revolución Francesa. De Maestre ve en “la monarquía absoluta la solución política a toda la problemática causada por la desestabilización revolucionaria” (Fábrega, 1996: 72). En resumen, a lo largo del siglo XIX se fortalece el monarquismo papal absoluto en la Santa Sede.

El poder del Pontífice Vaticano llegó a su culmen de las manos del Papa Pío IX, quien presionó a los padres conciliares en el Concilio Vaticano I (1870) para que convirtieran en dogma la infalibilidad pontificia. Poco antes este Papa italiano había perdido los Estados Pontificios a manos de Garibaldi. El Vaticano tendría que esperar hasta 1929 para recibir como regalo de Mussolini la actual “Ciudad del Vaticano” en el Tratado de Letrán (Robertson, 2012: 104). Estos altibajos en la evolución histórica del Estado Vaticano exigen el análisis cuidadoso de su naturaleza política. Para tal efecto recurrimos a la ‘teoría declaratoria’ que establece que no se debería permitir a la diplomacia ni a la *realpolitik* entrometerse en una cuestión de derecho internacional (Robertson, 2012, 100).

RASGOS CLAVES DEL ESTADO VATICANO

El artículo I de la Convención de Montevideo sobre Derechos y Responsabilidades de los Estados (1933) establece que el Estado como persona de Derecho Internacional debe reunir los siguientes requisitos:

1. Población permanente
2. Territorio determinado
3. Gobierno
4. Capacidad de entrar en relación con los demás Estados

Para nuestros fines no es preciso detenernos en los dos primeros requisitos. Cualquier turista al visitar la Plaza de San Pedro percibe que no se encuentra en un Estado, sino ante un palacio y una basílica rodeada de museos y jardines, como afirma Robertson. Además, las oficinas del Vaticano se localizan en Italia, alrededor de San Juan de Letrán, donde el idioma oficial no es el latín, sino el italiano. Es sabido que los fieles católicos acuden a Roma para visitar al Papa como jefe de la Iglesia y no del Estado Vaticano.

El aspecto clave para captar la verdadera esencia de la Santa Sede radica en su sistema de gobierno. Robertson (2012: 105) plantea la cuestión con todo rigor:

Si se puede hablar de un palacio al que se ‘gobierna’, entonces el Vaticano tiene gobierno: un propietario (el Pontífice) y un consejo de gobierno (la Curia). A esos personajes se les llama colectivamente la Santa Sede y considero que se debe aclarar aquí una de las causas de la confusión: ¿cuál de ellos es el Estado?

Ésta es la pregunta básica que nos interesa dilucidar de una vez con total precisión. Coincidimos con Robertson al afirmar que la Santa Sede no puede ser el Estado Vaticano porque no tiene “territorio”, y tampoco la Ciudad del Vaticano porque es un palacio sin población permanente ni cuerpo diplomático y su “gobierno” lo

constituye el mismo órgano que rige a la Iglesia Católica mundial, la cual no constituye un Estado en sí misma. Tampoco es aceptable, insiste Robertson, que la Santa Sede se convirtiera en Estado en 1929 al adquirir la Ciudad del Vaticano porque la Santa Sede no “gobierna” un palacio –que es su territorio con los jardines adyacentes–, sino que existe para gobernar a la Iglesia Mundial. De ahí que el Papa no funja como el Alcalde de la Ciudad del Vaticano, sino como el Jefe Máximo de la Iglesia Católica. Por tanto, la conclusión lógica es que el Vaticano es un apéndice de la Iglesia.⁵

Finalmente, según afirma Robertson, la Santa Sede tampoco es un gobierno de acuerdo con la Convención de Montevideo. Porque “el verdadero gobierno de la Ciudad del Vaticano, es decir, la Comisión Pontificia no se encarga del ámbito internacional, que es responsabilidad de la Curia en Roma por constituir el órgano gobernante de la Iglesia Mundial”. El gobierno italiano, por lo demás, se encarga de otras funciones gubernamentales clave.

El segundo requisito se refiere a la capacidad de la Santa Sede para entrar en relación diplomática con los demás estados del mundo. Tanto la Santa Sede como el Vaticano establecen acuerdos con otros Estados por medio de los célebres Concordatos. Pero, en opinión de Robertson, eso no basta para satisfacer el cuarto requisito de estatidad. La razón es que las relaciones establecidas

⁵ La interacción económica entre el Vaticano y la Iglesia Universal ha sido una realidad existente desde hace siglos. Robertson menciona el turismo actual como fuente de ingresos. Pero al Vaticano llegan por diversas vías los ingresos provenientes de todas las iglesias católicas del mundo entero. John H. Elliott (99), por ejemplo, menciona los ingresos del arzobispo de Toledo en el siglo xvi que eran sólo superados por los ingresos del emperador Carlos V. En tiempos recientes, el investigador inglés David Yallop ha documentado los ingresos del Banco Vaticano, en donde se “lavaba” el dinero de la mafia. Yallop dedica todo un capítulo al “Vatican Incorporated”, entidad que en la década de los setenta del siglo xx contaba con un capital superior a los 50 billones de francos suizos (Yallop, 1984: 91).

por la Santa Sede con otros Estados atañen directamente a la Religión Católica y no se asemejan a las relaciones consulares. De ahí que no se requieran visas para entrar al territorio del Vaticano. El Estado Vaticano no tiene ciudadanas, ni ciudadanos, por lo cual sobran las responsabilidades consulares.

El último comentario de Robertson (2012: 110) se dirige al hecho de que se haya permitido al Vaticano colocar a sus diplomáticos en los más altos niveles del orden internacional gracias al descuido o a la inercia de los otros Estados. Lo cierto es que además de los Estados de raigambre católica (España, Portugal, etc.) varios Estados no católicos (Alemania, Suiza) también toleran esta práctica diplomática que por años ha pasado desapercibida. La pregunta obvia después de analizar el no cumplimiento de los requisitos de “estatidad” por parte de la Santa Sede es por qué se debe reconocer a la Santa Sede como un estado en el resto del mundo si ni siquiera es un Estado en Europa.

LA INCLASIFICABLE SANTA SEDE EN EL ENTORNO MUNDIAL

Si nos atenemos, por tanto, a la Convención de Montevideo es imposible catalogar a la Santa Sede como un auténtico estado moderno. No obstante, la Santa Sede actúa desde hace siglos con casi todas las atribuciones de un estado moderno. De ahí que podría intentarse situar a la Santa Sede en alguno de los tres modelos de estado que Bobbio (1984: 129) distingue: el estado feudal, la monarquía absoluta y el estado democrático representativo.

En un mundo tan avanzado y tan globalizado como el existente en el siglo XXI no es posible equiparar al actual Estado Vaticano con los estados propios de las ciudades griegas, ni con los estados

feudales de la Edad Media europea.⁶ Gracias al mencionado Tratado de Letrán (1929) el Papa sí tiene dominio sobre un minúsculo territorio, pero hoy día no dispone de una auténtica fuerza armada, rasgo que también distingue a la Santa Sede de las monarquías absolutas típicas de la Edad Moderna. Paoli Bolio (2009: 59) afirma que la presencia de las fuerzas armadas es también un elemento característico de esas monarquías absolutas.

Llegamos, por tanto, a los estados democráticos representativos de la Edad Moderna que se expandieron por el mundo occidental a raíz de la Revolución Francesa. Un rasgo definitorio de los estados modernos es la presencia de la democracia. Seleccionaremos precisamente al factor democrático en los regímenes políticos modernos como el elemento clave que los distingue de la Santa Sede. Mientras que en las monarquías constitucionales se limita el poder del monarca a través del parlamento —en sus diversas modalidades—, en el Estado Vaticano se impone el absolutismo que se incrementa a lo largo del siglo XIX ante la incapacidad o, mejor aún, la obstinada determinación por parte de la Santa Sede para asumir las consecuencias de la Paz de Westfalia (1648). El historiador católico Michael Feldkamp (2004: 63) es quien reconoce que el Papado es la principal víctima política de la Paz de Westfalia al perder la capacidad para interferir en la política europea. Debilidad pontificia que se había mostrado en 1629 cuando el Papa Urbano VIII tuvo que acceder a las concesiones del rey francés Luis XIII que otorgaron derechos y libertades religiosas a los hugonotes franceses. Antes de exponer los mecanismos y procesos mediante los cuales se ha fortalecido el poder absoluto de los sucesivos Papas reinantes en el Estado Vaticano, es preciso mostrar el avance de la democracia en los países capitalistas occidentales para captar con claridad la contraposición existente entre los estados capitalistas modernos y la Santa Sede.

⁶ El Estado Vaticano actual también es diferente de los Estados Pontificios medievales, los cuales todavía en 1572 pudieron enviar sus barcos, unidos a las armadas española y veneciana, para derrotar a los turcos en Lepanto.

EL AVANCE DE LA DEMOCRACIA EN OCCIDENTE

La Revolución Francesa marca el punto de arranque de los países europeos (Inglaterra, Francia, Alemania, etc.) que se convirtieron en los países capitalistas centrales gracias a la eficaz colaboración de sus gobiernos con las élites empresariales (Moore, 1967: 3-155). Un elemento fundamental en el desarrollo de los países europeos fue la adopción de los principios básicos de la democracia moderna. En contraste con la fase precapitalista o preindustrial, donde las actividades económicas predominantes eran las primarias, en el estado capitalista posterior se imponen gradualmente las actividades fabriles y manufactureras. Este capitalismo concurrencial está organizado sobre la base de la libre competencia, fomenta la producción de artículos en serie y una masiva distribución de las mercancías.

En la fase actual del proyecto capitalista se impone la economía posindustrial, en la cual predominan los servicios como actividades económicas fundamentales. Desde nuestra perspectiva es importante subrayar que en este mismo proceso

empieza a experimentarse una erosión en el ejercicio de la autoridad soberana como estado nacional y es afectado por decisiones que se toman en poderosas empresas transnacionales (en adelante, ETs), en organismos multiestatales o en tribunales en el ámbito internacional (Paoli, 2009: 161).

Esta observación es clave para comprender, como haremos posteriormente, el desarrollo del Estado y de la democracia en México.

El debilitamiento de los Estados y de los gobiernos y el creciente papel protagónico desempeñado por las ETs presentan rasgos contrapuestos en los Países Capitalistas Centrales y en

los Periféricos como México⁷. En las últimas décadas los Países Centrales han mantenido el poder de sus economías gracias a los vigorosos aportes económicos, sociales y políticos de sus ETs las cuales siempre son más nacionales en sus países de origen que en los países periféricos en donde han multiplicado y fortalecido sus múltiples intervenciones.

Este breve esbozo de la evolución socio-política de la economía-mundo nos ofrece el marco adecuado para insertar el análisis de la variable clave desde nuestra perspectiva: el poder. La determinación del tipo de estado debe enfocarse hacia la manera en que se distribuye el poder mismo. Según Hermann Heller (1977: 265), las dos formas en que se distribuye el poder determinan los dos tipos fundamentales del Estado moderno: en la democracia la estructura de poder es construida de abajo hacia arriba y en ella rige el principio de la soberanía del pueblo; mientras que en la autocracia la soberanía es del jefe de Estado, quien reúne en sí todo el poder. Como es sabido, las dos formas o tipos fundamentales de los estados modernos son la república y la monarquía.

Antes de analizar cómo y por qué la Santa Sede es una monarquía absoluta, aunque no hereditaria (por obvias razones), será conveniente aludir a las principales etapas que han desembocado en la construcción –más o menos exitosa– de las democracias mo-

⁷ Insistimos en caracterizar a México como un país estructuralmente periférico para contrarrestar las cifras oficiales mexicanas que, ignorando el comercio intra-firma de las ETs, presentan las auto exportaciones de esas empresas como si fueran exportaciones nacionales de México (*El Economista*, 16 de abril de 2012). En este periódico neoliberal se afirma que México es el octavo país del ranking automotor, pero no se distingue entre países manufactureros y países ensambladores. En la misma línea neoliberal se sitúan los comentarios del presidente de México en referencia a la nacionalización de la empresa española REP-SOL por parte del gobierno argentino. El presidente mexicano, como auténtico neoliberal, defiende los derechos del capital transnacional y se olvida de los derechos del estado argentino.

dernas para captar con más claridad el perfil autoritario e intransigente de la Santa Sede.⁸ Dos son los tipos de elementos que conforman el Estado Moderno: materiales y conceptuales. Los materiales son población y territorio, mientras que los conceptuales abarcan el sistema de normas y la autoridad soberana. Destacaremos sólo aquellos aspectos integrantes del Estado Moderno que parecen indispensables para captar más tarde la “originalidad” de la Santa Sede. Un elemento fundamental es que, según Rousseau, la voluntad del pueblo es la fuente del poder político porque en él reside la *soberanía*. El artículo 39 de la Constitución Mexicana recoge expresamente esta convicción. De la *soberanía* se deriva la ciudadanía, es decir, “el conjunto de individuos que tiene y conoce sus derechos y obligaciones” (Paoli, 2009 : 169). Por lo demás, los artículos 34, 35 y 36 desglosan los derechos y deberes que pertenecen a los ciudadanos mexicanos. Estos ciudadanos de la nación mexicana residen en un territorio, cuyo control y administración corresponde al Estado Mexicano.

Los elementos materiales no bastan para captar en su integridad al Estado Moderno. Hoy día el Estado es ante todo un sistema de normas y valores que se expresan en un orden jurídico determinado. Para gobernar a los ciudadanos de su territorio el gobierno cuenta con el poder del estado. En la concepción de Weber, la autoridad es el poder de los gobernantes legitimado por los gobernados. Al provenir de los ciudadanos la autoridad del Estado es soberana. La soberanía del Estado, sin embargo, no puede manipularse a su antojo. Para que la soberanía se traduzca en un *estado de derecho* la actividad estatal debe sujetarse a la Constitución y a las normas aprobadas por los procedimientos establecidos (Valadés,

⁸ Dado nuestro interés por la forma de gobierno de la Santa Sede nos bastará mencionar aquí las dos formas de gobierno de las democracias modernas: la presidencial y la parlamentaria. Las características distintivas de ambas son bien conocidas. Pero de antemano podemos adelantar que en nuestra opinión la Santa Sede se apoya en una forma de gobierno monárquica exacerbada.

2009: 8). A su vez Paoli (2009: 182) enumera dos características clave que distinguen al estado de derecho: la legalidad y la legitimidad. La primera consiste en que la conducta de los ciudadanos esté apegada a las normas del derecho positivo, mientras que la segunda implica “la aceptación de los ciudadanos que consideran que las normas deben cumplirse porque las consideran justas”. El resultado de ambas características es la consecución del *estado social democrático de derecho*. El objetivo de este estado de derecho es la conquista progresiva de la igualdad gracias al crecimiento de los derechos ciudadanos y de las responsabilidades del Estado Moderno.⁹

EL NO-AVANDE DE LA DEMOCRACIA EN LA SANTA SEDE

El innegable avance de la democracia en Occidente –recordemos que la Santa Sede se ubica geográfica e históricamente en esa zona– ha experimentado múltiples altibajos a lo largo de los últimos cinco siglos. En el centro capitalista destacan los países nórdicos europeos por su elevado respeto de los derechos ciudadanos por parte de los gobiernos y por contar con habitantes muy conscientes de tales derechos y muy acostumbrados a exigir el respeto de los mismos por las autoridades democráticamente elegidas.

Otra es la situación en la periferia capitalista. Existen grandes diferencias en estos países en cuanto al establecimiento más o menos formal de una auténtica democracia y en cuanto a la conciencia ciudadana de sus derechos. Destaquemos un factor crucial que

⁹ Esta sumaria descripción del Estado Moderno no es exhaustiva, pero nos parece importante mencionar otro rasgo de la DEMOCRACIA MODERNA que es el mandato representativo. La democracia representativa se opone a la democracia directa de los tiempos antiguos (Grecia). Hoy día los ciudadanos deben conocer a sus representantes y vigilar su actuación.

marca la diferencia en estos países, víctimas por otra parte de la colonización europea y estadounidense durante cuatro largos siglos. Desde nuestra perspectiva este factor es el religioso. Tema analizado por Max Weber en su obra clásica *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905) en la cual muestra la correlación existente entre la cultura social protestante y el desarrollo capitalista.

Weber, sin embargo, no contempló el caso de la institución vaticana como fuente y promotora de la cultura católica.¹⁰ Porque en el caso de la Iglesia Católica Vaticana no sólo hablamos de una cultura y de unos valores monárquicos, sino de una organización diseñada a contrapelo de la democracia moderna. Desde el siglo XIX la Santa Sede absorbió y llevó a la práctica, sobre todo con el Papa Pío IX y su condenación del modernismo,¹¹ el rechazo de las ideas liberales originadas en el siglo XVIII. Un destacado impulsor intelectual del poder absoluto papal fue el ya mencionado Joseph de Maistre (1990), quien en sus obras defiende que la monarquía absoluta es la solución para la desestabilización causada por la Revolución Francesa y sus secuaces. Hoy día cualquier buscador electrónico nos explicará la organización y el gobierno de la Iglesia Vaticana, la jerarquía eclesiástica, el papel de los cardenales, de los arzobispos, de los obispos y sus respectivas funciones. Pero sobre todo se insiste desde el principio en que esa Iglesia

¹⁰ Barrington Moore (1967:52) apunta una acertada crítica a la metodología weberiana: "Those who follow Weber, especially those who speak in terms of some abstract drive for achievement, neglect the importance of social and political context in which such changes manifest themselves".

¹¹ Las mismas ideas ultramontanas de Pío IX fueron recibidas y abrazadas en España y sus antiguos dominios. El presbítero Félix Sardá y Salvany (1907: 15, 43) afirmaba ya en el siglo XX: "El liberalismo es pecado, ya se lo considere en el orden de las doctrinas, ya en el orden de los hechos". Más adelante explicita su tesis: "Un gobierno es católico si basa su constitución y legislación y política en principios católicos; es liberal... si los basa en principios racionalistas... No en lo que legisle el rey en la monarquía o el pueblo en la república... sino en que se haga todo bajo el sello inmutable de la fe y conforme a lo que manda a los Estados como a los individuos la ley cristiana" (interpretada en definitiva, claro está, sólo por el Papa).

Vaticana tiene una cabeza, que es el Papa, quien tiene la plenitud del poder legislativo, judicial y administrativo. Además se añade que todas las demás autoridades de la Iglesia Vaticana están sometidas al Papa.

Ante tales rasgos y tal cultura autoritaria no sorprende que pensadores católicos pongan en duda la credibilidad de la Iglesia Vaticana. Porque esta Iglesia reconoce el valor de los principios democráticos para las sociedades actuales, pero no los aplica en su seno (Piétri, 1999: 177). Más aún, se pregunta este autor católico: ¿es posible la democracia en la Iglesia Católica? La respuesta exigiría profundas disquisiciones bíblicas, filosóficas, teológicas y socio-políticas. Nosotros preferimos atenernos a la historia y aceptamos la opinión autorizada del historiador católico alemán Michael F. Feldkamp en su libro *La diplomacia vaticana* (2004).

LOS AVATARES DE LA DIPLOMACIA VATICANA Y LA CONSTRUCCIÓN DEL AUTORITARISMO PAPAL

Feldkamp plantea la situación del poder en la Iglesia Vaticana: cuando Jerusalén dejó de ser el polo original de la Iglesia, “la autoridad eclesial se fue concentrando en las manos de los pontífices (romanos), designados históricamente como cabezas de la Iglesia Universal”.¹² La pregunta, por consiguiente, es cómo ha tenido lugar ese proceso de centralización del poder papal en detrimento de las restantes sedes cristianas orientales y occidentales. Feldkamp investiga este proceso multiseccular mediante el análisis del papel desempeñado por los nuncios o legados papales a través de casi veinte siglos. Pero desde el primer párrafo ya nos sugiere la pista correcta: la habili-

¹² Como historiador católico “vaticanista” Feldkamp añade que este proceso de concentración del poder papal tuvo un origen ‘sobrenatural’. Muchos cristianos hoy y desde hace siglos matizarían o negarían esta afirmación. Una opinión crítica autorizada es la expuesta en *La herejía vaticana* (Fábrega, 1996).

dad consumada de los representantes de la Santa Sede. Se trata, obviamente, de una diplomacia pontificia ligada al poder primacial del Papa y que no se limita a la difusión de la fe (Feldkamp, 2004: 13).

El largo proceso histórico consta de múltiples fases: comenzaron los “apocrisarios” (encargados de negocios) en Oriente y continuaron los ‘vicarios apostólicos’ que ya eran representantes papales en Francia, España y Alemania y cuya función consistía en asegurar los derechos de la Curia Romana frente a Constantinopla. El proceso de “occidentalización” cristaliza gracias a que Roma contó con el apoyo de los francos para romper con Bizancio. Proceso que culminó en el año 756 cuando tuvo lugar la fundación de los *estados pontificios* gracias a la veneración de los germanos. En el año 774 surgen los “legados pontificios”, gracias a la teocracia carolingia, que asesoraban al rey en nombre del Papa. Llegamos así a la Edad Media, cuando los “legados papales” convocaban sínodos y deponían a los obispos si se apartaban del Papa “legítimo”. En esa época se agudiza la tensión entre el Papa y el emperador germano con motivo de las célebres investiduras. La pugna entre ambos protagonistas acabó cuando Gregorio VII aniquiló a la teocracia carolingia. Este Papa creó los “legatus romanus”, etapa en la que los Papas redujeron el poder de los arzobispos e incrementaron la centralización pontificia. Estos “legados pontificios” actuaron durante los siglos XIII-XIV-XV e intervinieron en las Cruzadas. Eran también colectores de diezmos y primicias. En 1500 se inauguran *las nunciaturas apostólicas permanentes* y surge así la red de nunciaturas que será el centro de la diplomacia vaticana. Gracias al contubernio papal con los Habsburgo en España y en Europa Central, el Vaticano se vio doblemente favorecido, primero en su lucha con los turcos (Lepanto, 1572) y después en los intereses comerciales de los Estados Pontificios.

En el siglo XVI tiene lugar la lucha encarnizada entre el Estado Vaticano y el naciente movimiento luterano. En este momento se crea la red de nunciaturas europeas, cuyo papel dominante estuvo en manos de los legados italianos. Las nunciaturas permanentes fueron decisivas en la lucha por la unidad de la fe en Europa. Como resultado de esta intensa actividad antiluterana las nunciaturas

de la Contrarreforma se convirtieron en un organismo papal. Feldkamp saca la conclusión lógica de esta creciente centralización de la política vaticana al afirmar que “es imposible trazar una línea de separación entre el cometido eclesiástico y el político” (2004: 54).

En el siglo xvii (1621) esta misma tendencia alcanza un nuevo nivel con la creación en Roma de la Propaganda fide, un organismo vaticano por cuyo medio todo el mundo es sometido a los nuncios europeos. Sin embargo, este afán globalizador del Estado Vaticano choca con la Guerra de los Treinta Años. Su conclusión que es la Paz de Westfalia (1648) impone la suspensión de la labor contrarreformista del Papado. Las protestas papales contra las disposiciones de Westfalia se vuelven inútiles. Las pugnas entre las órdenes religiosas y el clero secular (recordar Palafox y Mañozca en México) se enconan. No obstante, el gran dique con el que choca el poder del Papa procede de un francés, el Cardenal Richelieu. Este cardenal fue el padre del moderno sistema de estados nacionales (Kissinger, 1995: 53).¹³ Como príncipe de la Iglesia Vaticana, Richelieu hubiera debido defender la ortodoxia católica y la primacía vaticana, pero Richelieu antepuso el interés nacional de Francia a todo objetivo religioso. El comentario de Kissinger conserva hoy toda su vigencia:

Su condición de cardenal no le impidió ver el intento de los Habsburgo de restablecer la religión católica (y el poder del Vaticano) como amenaza geopolítica de Austria para predominar en Europa Central [...].

Richelieu actuó en contra del emperador. Los demás estados europeos, sobre todo los no católicos, aplicarían el mismo principio en los siglos siguientes. Tendencia que culminaría en el siglo XIX con la desaparición de los Estados Pontificios.

¹³ Kissinger narra la siguiente anécdota: “Al enterarse de la muerte del Cardenal Richelieu, primer ministro de Francia de 1624 a 1642, exclamó el Papa Urbano VIII: “Si hay Dios, Richelieu tendrá mucho de qué responder. Si no... bueno, triunfó en la vida”.

LA DISYUNTIVA DE MÉXICO:
ENTRE LA 'RAZÓN DE ESTADO' Y LA SANTA SEDE

En el inicio del siglo *xxi* México se encuentra frente al mismo dilema sabiamente resuelto para bien de Francia por el cardenal Richelieu y su sucesor el Cardenal Mazarino. ¿Qué elegirá México: el interés nacional o los intereses político-económicos de la Santa Sede? Este diminuto "estado" cuenta en México y en América Latina con poderosos aliados: la jerarquía católica en su casi totalidad, agrupaciones católicas tan poderosas como el Opus Dei y los Legionarios de Cristo,¹⁴ la ambigüedad e ignorancia de la política vaticana por parte de las élites políticas y empresariales y, finalmente, la ciega colaboración de las mayorías populares que aún permanecen aletargadas en el sueño colonial (Alonso, 2008: 249-265).

No es fácil responder a esta pregunta. La maraña social y cultural de México es tan enrevesada que resulta difícil predecir el futuro próximo. El historiador John H. Elliott (1999) esbozó un diagnóstico de las Américas en las postrimerías del siglo *xx* que aporta reflexiones iluminadoras. ¿Tienen las Américas, latina y sajona, una historia común?, se pregunta este autor inglés. Él mismo responde apuntando las obvias diferencias. La primera y poco conocida se refiere al origen de los inmigrantes europeos: 700 mil fueron británicos y 500 mil españoles; además 100 mil procedían de Portugal y 50 mil de Francia. La segunda es que mientras el mundo colonial británico era más rural que urbano, el mundo colonial hispano era "más extenso, esencialmente urbano, con una sociedad jerarquizada en cuyo vértice se asentaba una élite colonial y cuya base estaba formada por una ex-

¹⁴ La literatura sobre el poder económico de ambas instituciones ultraconservadoras católicas es abundante y Sólida. Sobre el OPUS DEI, el autor Peter Hertel (2002) ofrece una crítica y bien documentada investigación. Sobre LOS LEGIONARIOS DE CRISTO, el investigador mexicano Fernando M. González (2006) publicó otra excelente investigación.

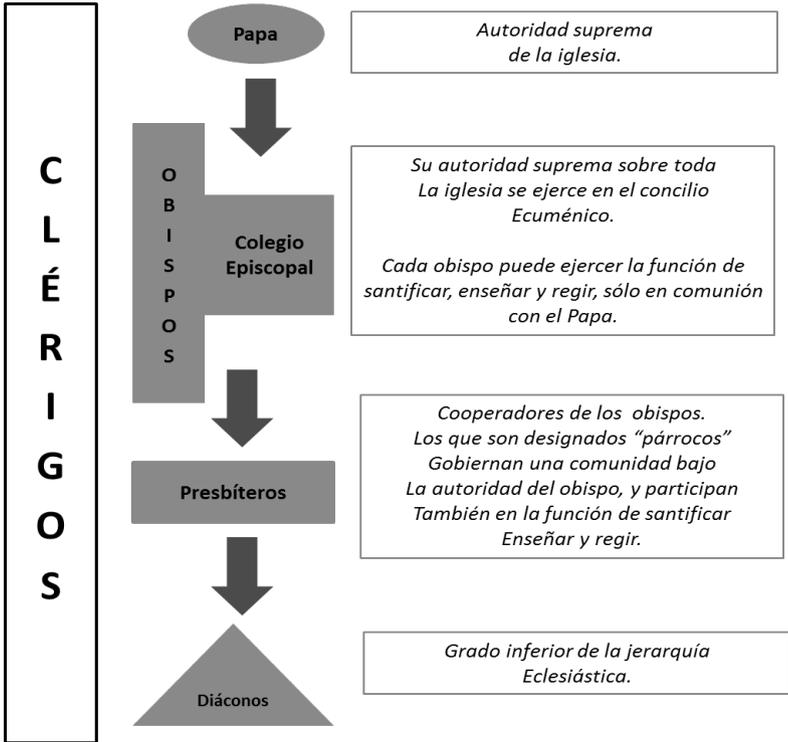
tenza población trabajadora indígena (y negra, añadimos)” (Alonso, 2008: 13). La tercera, y clave desde nuestra perspectiva, es que la

América ibérica y el Canadá francés permanecieron feudales en espíritu, mientras que la América británica y holandesa fueron los productos de unas metrópolis que ya habían tomado el camino del capitalismo y del liberalismo.

Para responder a nuestra pregunta es más pertinente fijarnos en el gobierno y la cultura política de ambas sociedades americanas. Las sociedades coloniales de origen británico provenían de un país “basado en la idea del consentimiento político institucionalizado a través de organizaciones representativas”. Esto permitió el desarrollo de asambleas populares para asegurar la preservación de sus libertades. En las colonias ibéricas, por el contrario, tales asambleas nunca pudieron desarrollarse. Elliott (1999), apoyado en Woodrow Borah, reconoce la presencia de cierta política contractual en el mundo hispanoamericano. Pero el poder de la Corona Española estaba mucho más enraizado en las colonias hispanas que el de la Corona Británica en sus colonias.

Gran parte del omnímodo poder de la Monarquía Hispana derivaba de su íntima conexión y colaboración con la Iglesia Vaticana. Esta institución logró eliminar toda diversidad religiosa gracias a que sus altos jerarcas fueron siempre españoles y la actividad de la Inquisición ejerció una constante represión sobre las personas más liberales. Como lo subraya Elliott (1999: 16), la Iglesia Anglicana no tuvo siquiera un obispo en las colonias del Nuevo Mundo. No es posible continuar con el análisis histórico a lo largo de las diversas fases de la época colonial y poscolonial en Iberoamérica. Pero las reflexiones comentadas nos permiten alimentar serias dudas sobre el futuro próximo de la nación mexicana en su relación con la Santa Sede. No se detecta en el horizonte ningún Richelieu mexicano que pueda anteponer los intereses de México a los de la Santa Sede.

Nota 1: Jerarquía eclesiástica.
(Legorreta y Sota, 2000, p. 130)



Nota 2: Estimación de las pérdidas por defraudación a las colectas dominicales en la Iglesia Católica de Estados Unidos.

AÑO	PÉRDIDAS ANUALES	PÉRDIDAS ANUALES PROMEDIO	PÉRDIDAS TOTALES PARA LOS PERIODOS MOSTRADOS	PARROQUIAS EXISTENTES	PÉRDIDA ANUAL POR PARROQUIA
1965	\$12,740.000	1965-1974	1965-1974	17637	\$3.612
1974	\$19,707.000	\$16,223.000	\$162,230.00	18427	\$5.348
2005	\$83,233.000	2005-2010	2005-2010	18891	\$22.031
2010	\$89,800.000	\$86,516.000	\$519,096.000	17958	\$25.000

Pérdidas anuales acumuladas 1965-2010: 2,317,000 dólares (Jason Berry, 2012, p. 508)

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Ascencio, Óscar (2000). "La Iglesia Católica y la democratización en México". En Legorreta Zepeda, José de Jesús (Comp.), *La Iglesia Católica y la Política en el México de hoy* (pp. 145-174). México: Universidad Iberoamericana.
- Aldaz, Evelyn y Mejía, María Consuelo (Coords.) (2013). *De la brecha al abismo. Los obispos católicos ante la feligresía en México*. México: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Alonso Herrero, José Antonio (2008). "La revitalización neoliberal del turismo religioso en Cholula". En *Turismo, cultura y desarrollo*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Alonso Herrero, José Antonio (2011). *Topar con el Vaticano*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Barranco, Bernardo (1995). "Geopolítica Vaticana". En Blancarte, Roberto J., (Coord.), *Religión, Iglesias y democracia* (pp. 59-96). México: La Jornada Ediciones.
- Beetham, David (1995). "Problems of Democratic Consolidation". En Paul Gifford (Ed.), *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*. Leiden: E.J. Brill.
- Berry, Jason (2012). *Las finanzas secretas de la Iglesia*. México: Random House Mondadori.
- Blancarte, Roberto J. (Coord.) (1995). *Religión, Iglesias y Democracia*. México: La Jornada Ediciones.
- Bobbio, Norberto (1984). *Origen y fundamentos del poder político*. México: Grijalbo.
- Carpizo, Jorge (17 de octubre, 2007). "La legalidad del aborto". En *Milenio*, p. I-VIII.
- Carrol, James (2010). *Practicing Catholic*. New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Castro, Américo (1985). *Sobre el nombre y el quién de los españoles*. Madrid: Taurus.
- Elliott, John H. (1990). *Imperial Spain 1469-1716*. Barcelona: Vicens Vives editor.
- Elliott, John (junio). "¿Tienen las Américas una historia común?". En *Letras Libres*. México, pp. 10-19.

- Fábrega, Escatllar Valentín (1996). *La herejía vaticana*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Feldkamp, Michael (2004). *La diplomacia pontificia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gómez, Ciriza, Roberto (1997). *México ante la Diplomacia Vaticana*. México: FCE.
- González, Fernando (2010). *Marcial Maciel. Los Legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos*. México: Tusquets Editores.
- Heller, Hermann (1977). *Teoría del Estado*. México: FCE.
- Hertel, Peter (2005). *Schleichende Übernahme. José María Escribá, sein Opus und die Macht in Vatikan*. Oberursel: Publik-Forum Verlagsgesellschaft mbH.
- Johnston, Douglas y Cynthia, Sarnpson (1994). *The Missing Dimension of Statecraft*. New York: Oxford University Press.
- Kissinger, Henry (1973). *Un mundo restaurado*. México: FCE.
- Kissinger, Henry (1995). *La diplomacia*. México: FCE.
- Legorreta, Zepeda, José de Jesús (Comp.) (2000). *La Iglesia Católica y la política en el México de hoy*. México: Universidad Iberoamericana.
- Legorreta, Zepeda, José de Jesús y García Sota, Eduardo (2000). "Estructuras y Tendencias Actuales de la Iglesia Católica". En Legorreta Zepeda, José de Jesús (Comp.), *La Iglesia Católica y la política en el México de hoy* (pp. 127-144). México: Universidad Iberoamericana.
- León, Fray Luis de (1999). *Escritos sobre América*. Madrid: Tecnos.
- Lorenzo, Sanz, Eufemio (Coord.) (1993). *Los castellanos y los leoneses en la empresa de las Indias*. España: Junta de Castilla y León.
- Maistre, Joseph de (1990). *Consideraciones sobre Francia*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1983). *Historia de los heterodoxos españoles*. México: Editorial Porrúa.
- Meyer, Jean (1999). *Historia de los Cristianos en América Latina: Siglos XIX y XX*. México: Editorial Ius.
- Michels, Robert (2008). *Los partidos políticos I*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

- Moore, Barrington (1967). *Social origins of dictatorship and democracy*. The United States of America: Beacon Press.
- Olimón Nolasco, Manuel (2000). "Sacerdotes católicos, Política y Democracia. Primer Acercamiento". En Blancarte, Roberto J. (Coord.), *Religión, Iglesias y Democracia* (pp. 113-122). México: La Jornada Ediciones.
- Paoli Bolio, Francisco José (2009). *Teoría del Estado*. México: Trillas.
- Pérez Puente, Leticia (2008). "Entre el Rey y el Sumo Pontífice Romano. El perfil del arzobispo Juan de Mañozca y Zamora, 1643-1653". En Javier Cervantes Bello, Francisco *et al.* (Coords.), *Poder Civil y Catolicismo en México, siglos XVI-XIX*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Piétri, Gaston (1999). *El catolicismo desafiado por la democracia*. Santander: Sal Terrae.
- Planquart, Paul (1987). "La Pape en voyage: la géopolitique de Jean-Paul II". En *Le retour des certitudes*. Paris: Ed. Le Centurion.
- Puente Ojea, Gonzalo (1997). *Fe cristiana, Iglesia y poder*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Robertson, Geoffrey (2012). *The Case of the Pope. Vatican Accountability for Human Right Abuse*. Great Britain: Penguin Books Ltd. Nosotros usamos la traducción en español publicada en México. Documentación y Estudios de Mujeres, A.C.
- Rodríguez O., Jaime E., y Mac Lachlan, Colin (2001). *Hacia el ser histórico de España. Una reinterpretación de la Nueva España*. México: Editorial Diana.
- Sardá y Salvany, Félix (1907). *El liberalismo es pecado*. Barcelona: Librería Católica.
- Schatz, Klaus (1990). *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*. Würzburg.
- Schmitt, Carl (2011). *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Valadés, Diego (2009). "Prólogo". En Paoli Bolio, *Teoría del Estado*. México: Trillas.
- Yallop, David (1984). *In God's Name*. London: Bantam Books.
- Yallop, David (2007). *The Power and the Glory*. New York: First Carrol&Graf edition.

- Weber, Max (2007). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Colofón, S.A.
- Wills, Garry (2000). *Papal Sin. Structures of Deceit*. New York: Image Books, Doubleday.